الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر (2) أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم علم الاجتماع

تمثّلات الشّباب الجزائري عن الآخر "المسيحي واليهودي"

– دراسة ميدانية لعيّنة من الشّباب الجزائري لولاية بومرداس والجزائر العاصمة –

مذكّرة مكمّلة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع
تخصّص: علم الاجتماع الديني

إعداد الطالبة
بن عمارة فاطمة الزهراء

اشراف الأستاذ
* د/ الزبير عروس*

السنة الجامعية: 2017/2016

كلمة شكر وعرفان

أولا: أتقدم بالشكر لكل من ساعدني على إتمام و تقديم هذا العمل المتواضع .

*كما أتقدم بجزيل الشكر إلى الأستاذ الفاضل الدكتور " الزبير عروس " الذي أشرف على إنجاز هذا العمل، ولم يبخل علينا بمعلوماته وأدائه وتوصياته وإرشاداته المتواصلة لنا

* و جزيل الشكر للأستاذ و الدكتور و الأب الروحي في قسم علم الاجتماع الديني "رشيد بوسعادة" الذي دعمني و كان لدي من وقته ليقيم عملي المتواضع و تقديمه الملاحظات المهمة لإنجاحه.

*و جزيل الشكر كذلك للأستاذ الفاضل الدكتور "شريفي يحيى"

كما لا أنسى جزيل الشكر للأصدقاء الذين ساعدوني في هذا العمل خاصة: * السيد تومي رياض . * السيد محيور سامي.

* و السيد عقاد كمال .

كما نشكر كل من ساهم في إنجاز هذا العمل من قريب أو من بعيد

إهـــداء

أهدي ثمرة جهدي إلى ينبوع المحبة والإخلاص إلى من سهرت الليالي من أجل راحتي وعانت الكثير من أجلي، إلى أمي العزيزة حفظها الله .

إلى من علمني روح المسئولية وأنار لي درب حياتي ورسم لي أحسن الدروب وعانا الكثير من أجل تربيتي إلى أبي العزيز حفظه الله .

و إلى السند القوي إليكم إخوتي وأخواتي

إلى كل زميلاتي وزملائي في الدراسة

بن عمارة فاطمة الزهراء

المقدمة

المقدمــة:

يعتبر انتهاء الألفية الثانية وبداية الثالثة محطة تغيرات هامة في عدة مجالات أهمها سقوط المعسكر الاشتراكي وانهيار الإتحاد السوفيتي، وانتهاء الحرب الباردة والثورة التكنولوجية والمعلوماتية وظهور نظرية صدام الحضارات (لصاموئيل هنتنغتون)، والتي محورها إن الصراع في المستقبل سيكون بين الحضارات، ومن ثم ظهر مصطلح حوار الحضارات كأهم المفاهيم التي انتهى القرن العشرين ميلادي وأثارت اهتمام الكثير من العلماء والمفكرين والباحثين في مختلف المجالات وأصبح كثير التداول والتناول في وسائل الإعلام والمحافل الدولية منها، قيام منتدى دافوس الاقتصادي العالمي بتكريس جلسة خاصة في سنة (2000) لتناول موضوع حوار الحضارات، ثم إعلان الجمعية العامة للأمم المتحدة عام (2001) عاماً للحوار بين الحضارات.

ومما ساعد أيضا على ظهور هذا المصطلح هو تصاعد دور الدين وزيادة الاهتمام به ودراسته، فحوار الحضارات هذا دعت إليها أطراف من عدة ديانات وأجناس لضرورة التواصل بين الغرب والحضارات الرافضة للهيمنة والقيم الغربية.

لذا جاءت محاولات الكثير من المنظرين لفهم حقيقة الصراع بين الحضارتين الغربية والإسلامية، محاولة الوصول إلى إجابة نظرية حول علاقة الأنا والآخر في الفكر الغربي والفكر العربي الإسلامي المعاصر الذي أصبح يحمل في طياته الكثير من التساؤلات لا سيما في ظل العولمة.

ويضيف قاسم عبده قاسم أن هناك فهم خاطئ لدى الكثيرين من تقبل الآخر لاعتقادهم أن تقبل الآخر يعني الذوبان فيه وأن الفرد يمكن أن يخسر ما لديه وبالتالي يفقد انتمائه لذاته، وأنه سيعطي للآخر قيمة على حساب نفسه، وهذا بتقديري مفهوم ضيق ومحدود، أو أن الأخر يرتبط

بالمجهول وهناك في معظم الأحيان تخوف من المجهول، وهو تخوف مشروع ولكن علينا أن ندخل عالم المجهول لكي يصبح معلوماً[1].

ففي مرحلة المراهقة والشباب، يبدأ الفرد بالاستقلالية وتحقيق الذات، يبحث عن هويته الدينية، السياسية، الوطنية، الفكرية والجنسية، ويكون في الغالب متحيزا لمنظومة الانتماءات التي يبدأ في تكوينها، فإذا كانت هذه الفترة العمرية من الزمن تتميز بالتحيز، فكيف يمكن أن نساعد المراهق والشاب في أن يكون قادرا على أن يرى الآخر ويتعرف علية، بل ويمكن أن يوجه تحيزه لمنظومة الانتماءات، ويقويها وينميها من خلال تقبله للآخر.

ومما لا شك فيه أن مصطلح الآخر لم يرد ذكره في مراجعنا التاريخية ولا في نصوصنا الشرعية حسب اطلاعنا، وقد كان دارجاً في عصر ازدهار الحضارة الإسلامية، كما أنه لم يوجد ما يشير إلى استخدامه في حضاراتٍ وثقافاتٍ سابقةٍ. إذن يمكن القول بأنه مصطلحٌ حديثٌ نسبياً.

وكانت قضية "الآخر" من مفردات مشهد الخلق الأول عندما خلق الله آدم عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَالَا تَعْلَمُونَ﴾[2] .

والخليفة الذي أخبر الله ملائكته أنه سيجعله في الأرض هو "الآخر" الذي طرأ على عالم فيه نوعان من الخلق: ملائكة مفطورون على الطاعة لا يعصون الله ما أمرهم، وجن مكلفون. وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾[3].

بالتالي فإن إبليس هذا الجن المكلف السابق في الوجود على آدم كان يريد أن يكون هو قبيله الوريث الوحيد المحتمل للجنة، فهو دون "منافس" كان بين الملائكة ورب العزة يستثنيه منهم "إلا إبليس" ثم يخبر أنه من الجن.

---

[1] قاسم، عبده قاسم، المسلمون واوروبا التطور التاريخي لصورة الاخر، الهيئة المصرية للكتاب ،القاهرة ،2012 ، ص44

[2] سورة البقرة, الآية 30.

[3] سورة الكهف, الآية 50.

رفض إبليس السجود لآدم إلى جانب كونه معصية لرب العالمين هو أول موقف لرفض لـ "الآخر" وإبليس عندما رفض آدم برر ذلك بأنه خير منه واستكبر ﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾[1].

أهم ملامح هذا المشهد كما يراها ممدوح الشيخ أنها تعتبر هذه أول حادثة تقسيم بين المخلوقات المختارة المكلفة يتمركز فيها طرف حول "الأنا" وهو إبليس "خلقتني" ويضع فاصلاً بينه وبين "الهو" وهو آدم عليه السلام "خلقته"، ورفض إبليس السجود لآدم وبرر ذلك بأنه خير منه، وفي نظر نفسه فإن مبرر استحقاقه لوصف "الأفضل" هو المادة التي خلق منها كل منهما، وقول إبليس يعني أن المواد في الكون تتفاضل من حيث أصلها، وتعني ترتيبها تنازلياً النار فيه خير من الطين، وبادعاء لا يسنده دليل، وهي الأساس النظري لكل المقولات العنصرية التي ظهرت في الفكر الإنساني.

وإبليس يفعل الكبر فعله، وتظهر أخطر سمات ثقافة "رفض الآخر" وهي الانشغال بتدمير "الآخر" أو إضلاله عن تحقيق النجاة لـ "الذات".

أما القبول الناضج للآخر فيعني رعاية حقوقه، وعلى رأسها حرِّيته وكرامته وحقُّه في الاختلاف بحُكم كونه بَشَراً.[2](1)

ومن هنا تبدأ دراستنا عن العلاقة بين الأنا المسلمين والآخر الغرب ، من خلال محاولة معرفة صورة الآخر في ذهن الشباب الجزائري المسلم ، أو نظرة الشباب الجزائري للديانات .ويتألف البحث من مقدمة، الفصل الأول: جانب منهجي، الفصل الثاني : الشباب والمجتمع الجزائري ويتطرق إلى مفهوم الشباب والأشكال والنظم الاجتماعية ، والشباب الجزائري ومختلف الخصائص المميزة لبنائه.

[1] سورة ص، الآية 75.

[2] ممدوح الشيخ ، ثقافة قبول الآخر، مكتبة جزيرة الورد، القاهرة، 2012 ، ص77.

أما الفصل الثالث: تعايش الأديان والحوار مع الآخر (المسيحية واليهودية)، ويتطرق الى تعريف الحوار والتعايش، وأنواع التعايش بين المسلمين والآخر، ومفهوم والحوار مع الآخر، والتفاعل الحضاري بين الأمم، وتاريخ الحوار النصراني الإسلامي .

أما الجانب التطبيقي مكون من الفصل الرابع: الإطار العلمي للدراسة ، والفصل الخامس: عرض تحليل ومناقشة نتائج البحث .

وانتهى البحث إلى خاتمة تضمنت خلاصة البحث، وأيضا مراجع البحث، ودليل البحث بملحق: تناول فيه الاستبيان المقدم للشباب .

الإطار المنهجي

و النظري للدراسة

الفصل الأول

الجانب المنهجي

الجانب المنهجي:

1- أسباب اختيار الموضوع

2- أهداف الدراسة

3- أهمية الدراسة

4- الإشكالية

5- الفرضيات

6- تحديد المفاهيم

7- الإجراءات المنهجية

8- الدراسات السابقة

1- أسباب اختيار الموضوع:

أسباب ذاتية:

- وقوع الموضوع محل الدراسة في مجال اهتمام الباحث وتخصصه، حيث يعتبر موضوع التسامح، ولاسيما التسامح الديني إحدى قضايا الرأي العام الدولي، لذلك فإن الباحثة تسعى من خلال دراسة الموضوع إلى تنمية المعارف النظرية والمنهجية والميدانية المتعلقة بالموضوع والتخصص.
- رغبة الباحثة في التناول السوسيولوجي لموضوع الأنا والآخر والعلاقة الجدلية التي تحكمها، من أجل إثراء الموضوع وتقصي إبعاده في النسق الاجتماعي.
- التعود على استخدام أدوات وتقنيات البحث واكتساب المزيد من التراكمية المعرفية.
- الفضول العلمي نحو معرفة كل ما يتعلق بالخيال الاجتماعي لدى الشباب الجزائري، ونظرته لذاته كمسلم، ونظرته للآخر المختلف عنه في العقيدة، خاصة في المجال السوسيوديني الذي تبقى الدراسات به ليست بالكثافة المعروفة في معظم التخصصات الأخرى.
- محاولة تقديم ولو إضاءة بسيطة عن موضوع البحث، يمكن أن تكون بداية لأبحاث أخرى مستقبلية.

أسباب موضوعية:

يقول ريمون ارون "Rymond Aron" حول اختيار الموضوع وأسبابه انه لا يمكن بلوغ الأمانة العلمية، دون الاعتراف بالمحددات التي تقف وراء الاختيار[1]. ومن بين الأسباب الموضوعية التي تقف وراء اختيار هذا الموضوع نذكر ما يلي:

- محاولة الكشف عن إمكانية تخصص علم الاجتماع الديني في تناول مثل هذه المواضيع في جانبها السوسيولوجي دون التأثر بمسالة الماهية المكونة للعقيدة.
- الرغبة العلمية في التعرف على حقيقة التمثيلات الاجتماعية لدى الشباب الجزائري عندما يتعلق الأمر بهويتهم الدينية من جهة، والهوية الدينية للأخر من جهة أخرى.
- الأهمية البالغة التي يكتسبها الدين في حياة المجتمعات، وحضوره، ولو ضمنيا في كل الوظائف الهامة التي تقوم بها الأنساق الاجتماعية.

[1] Aron Raymond, Les étapes de la pensée politique, Édition Gallinrnard, France, 1967, p18

- الحاجة الملمة للقيام بمزيد من الدراسات الاكاديمية حول الاخر والتسامح الديني، لاسيما في ظل تزايد موجات العنف والارهاب والتطرف.
- التطرق الى معايير قبول او رفض الاخر المختلف دينيا وعقائديا، حسب بنية التصورات الاجتماعية لدى الشباب الجزائري.

2-أهداف الدراسة:

- تهدف هذه الدراسة إلى إبراز دور الدين ومنه الثقافة الدينية في بلورة موقف الرفض أو القبول من الآخر المسيحي والآخر اليهودي.
- تهدف الدراسة إلى معرفة آثار التنشئة الاجتماعية وتشكل المخيال الاجتماعي الذي يتكفل بتحديد صورة الأنا وصورة الآخر.
- كما تهدف هذه الدراسة أيضا إلى الوقوف على الدور الذي تؤديه الثقافة الدينية الإسلامية في رسم ملامح هوية الشباب الجزائري وبناء مواقفهم من الآخر.
- الكشف عن عناصر الخطاب الديني الموجه للآخر في هذا العصر في ظل تزايد الحملات التي تدعو الى المساواة بين الأديان وحرية المعتقد، وحوار الأديان.
- الكشف عن الأبعاد السوسيولوجية للتمثلات الاجتماعية لدى الشباب الجزائري عندما يتعلق الامر بالتسامح الديني مع الآخر.
- محاولة الاقتراب المنهجي والإمبريقي من تجربة الشباب الجزائري في مجال "الشباب الآخر" خاصة في ظل التقارب الذي يشهده العالم بفضل تطور تقنيات وتكنولوجيات الاتصال.

3- أهمية الدراسة:

لقد أصبح الحديث عن الأنا والآخر بوصفه ظاهرة اجتماعية، فهي المواضيع الأساسية التي لا تخلو من التناول الأكاديمي والطرح الإبستمولوجي لدى الخبراء والمحللين والمختصين، فإذا كانت مجتمعات الدول الرأسمالية قد أولت له عناية كبرى وذلك بتخصيص معاهد وميزانيات قصد دراسة الظاهرة على وجه التدقيق، فإنه في الدول النامية يكاد يختفي هذا الاهتمام المعرفي

بهكذا ظاهرة، رغم ما نشاهده من مظاهر الحقد والاحتقان والضغينة التي تتجلى لدى شباب هذه المجتمعات إزاء كل ما يأتي من الغرب بوجيهة المسيحي واليهودي.

4-الإشكالية:

ليس ثمة شك أن صورة الآخر في ثقافة ما، هي نتاج لمعايير معرفة وقيمة هذه الثقافة، وحصيلة للفارق الدال بين واقعيين ثقافيين، تخضع علاقتهما لشروط تاريخية ملموسة، من الصدام والتنافس والاقتباس، فهي تجسد عبر تمثلاتها المعقدة، الواقع والموقف من ثقافة الآخر، وتمكن -في النهاية- الفرد والجماعة من كشف وترجمة الفضاء الثقافي، وتحمل مزيجا من الأفكار والمشاعر، والمواقف والدلالات الرمزية وإحكام القيمة التي تتبلور على صعيد الممارسة في شكل تدخلات واحتكاكات وتنافس واقتباس في حالة التدافع والسلم، ولقد أدى الصراع العربي الإسلامي مع أوروبا خلال القرون الماضية إلى تشكيل صورة سلبية ومشوهة لدى كل من الطرفين عن الطرف الآخر، ثم الانطلاق من هذه الصورة النمطية لبناء موقف عنصري مازالت قائمة حتى عصرنا الحالي.

لا تخلو ثقافة من الثقافات ولا دين من الأديان السماوية من تمثيل للذات أو للآخر، فالتمثلات هي التي تعطي للجماعة صورة عن نفسها وعن الآخر، وهي التي تصنع للجماعة ما يسميه الفيلسوف وعالم اللسانيات الفرنسي "بول ريكور" [1913-2005] بهوية السردي للجماعة.

إن هذا المفهوم الأخير يتجلى في ارتباطه أكثر بمفهومه " الآخر" والذي ينجر الحديث عنه إلى تناول إشكالية مدى تقبل الآخر والتعايش معه، رغم اختلاف المعتقد والثقافة والنظرة إلى الحياة الاجتماعية برمتها.

تنتشر في المجتمعات عادة مقولات فكرية وفلسفية يقوم الناس بتداولها واستخدامها ضمن ما تسمح به حدود الثقافة والواقع والفهم الدارج لمثل هذه المقولات والمتعلق بالمرحلة التي يمر بها المجتمع في لحظة تطورية محددة.

من هذه المقولات مقولة: "قبول الآخر" وما أثير حولها ولا يزال يثار من لفظ وبلبلة.

وموضوع الأنا والآخر هو وليد مفهوم حوار الحضارات الذي خرج من جدلية الصراع بين الشرق والغرب وبمعنى آخر الصراع بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية منذ نشأته قبل أربعة عشر قرنا.

إن المفهوم من ناحية الابتكار اللغوي لا يعد منتجا غربيا حتى لو كان الغربيون أسبق في بلورة المفهوم بمنطوقه الحالي، فهو حصيلة تجارب وخبرات الآخرين نتيجة معاناة مرت بها الشعوب وانتقلت حصيلة التجارب تلك إلينا، فمنها ما كان منسجما مع أخلاقيات حضارتنا ومنها ما كان مخالفا لها.

تبدو الذات العربية ومنها الجزائرية بنحو أخص ممزقة بين الحاضر الذي يبرز فيه الآخر الغربي بانتمائه اليهودي أو المسيحي بصورته المزدوجة كمتحضر ومستعمر، وبين الماضي الذي يقبع هناك في زمن مضى وانقضى، ولاسيما عند الحديث عن الذات الجزائرية الشابة، حيث يبدو للوهلة الأولى أن هناك آراء متفقة حول صورة الآخر اليهودي أو المسيحي، كما أن هناك بعض الآراء المختلفة، فمن جهة نجد نسبة من الشباب معجب بالتطور التقني وطبيعة الحياة في الغرب، ومن جهة أخرى ينظرون إلى حياة الغرب بأنها غير أخلاقية وتناقض تعاليم الإسلام، وكل ذلك ناجم عن تأثير العولمة والتقارب بين الشرق والغرب، وهيمنة وسائط التكنولوجيا في بناء العلاقات الاجتماعية.

إن ما نود إخضاعه للدراسة في هذا البحث هو ماهية طبيعة التمثلات الاجتماعية لدى الشباب الجزائري عن الآخر المسيحي أو اليهودي في ظل تحريات العولمة والتغير الثقافي وظاهرة الهجرة نحو الغرب.

يتفرع عن هذا التساؤل العام تساؤلات فرعية مؤداها:

- ✓ ما هي معايير قبول او رفض الشباب الجزائري للآخر المختلف عقائديا (اليهودي والمسيحي) ؟

✓ هل يمكن الحديث عن تسامح وقبول الشباب الجزائري للآخر المسيحي، مع رفض مطلق للآخر اليهودي؟

5- الفرضيات:

الفرضية العامة:

تبني الفرضية الرئيسية لهذا البحث حول صورة الآخر المسيحي أو اليهودي في المخيال الاجتماعي لدى الشباب الجزائري بما شكله، أي المخيال الاجتماعي من حضور في أشكال الثقافة والدين المختلفة.

الفرضيات الفرعية:

1. يتم اتخاذ موقف القبول أو الرفض لدى الشباب الجزائري من الآخر المختلف عقائديا وبصفة خاصة اليهودي والمسيحي بناءا على معطيات ومعايير ثقافية محلية وعالمية.

2. يتسم موقف الشباب الجزائري بالمرونة اتجاه الآخر المسيحي بينما يتسم بالصرامة والتشدد اتجاه الآخر اليهودي.

6- تحديد المفاهيم:

مفهوم الثقافة أن لكل شعب من شعوب العالم تراث فكري خاص به، يعتبر من العوامل الرئيسية التي تتميز بها جميع الأمم عن بعضها بعضا، حيث تختلف طبيعة الثقافة وخصائصها من مجتمع لمجتمع آخر، وذلك لارتباط وثيق يربط بين واقع الأمة وتراثها الفكري والحضاري، كما أن الثقافة تنمو مع النمو الحضاري للأمم، ولكنها قد تتراجع مع مرور الوقت; بسبب عدم الاهتمام الكافي بها مما يؤدي الى غياب الهوية الثقافية الخاصة بالعديد من الشعوب. تعبر الثقافة عموما عن الخصائص الحضارية والفكرية التي تتميز بها أمة ما، فمن هنا يلاحظ بأن جميع الثقافات المختلفة تلتقي مع بعضها البعض في كثير من الأمور الرئيسية، فإن الاختلاف في الثقافات يؤدي في النهاية إلى تحفيز اللقاء بينها، عن طريق تعزيز دور النقاط الثقافية المشتركة بين الشعوب التي تتفاعل مع بعضها، فيؤدي هذا التفاعل الى تأثيرات جزئية أو كلية

في طبيعة هذه الثقافات وخصائصها. إن الثقافة نمو معرفي تراكمي على المدى الطويل; بمعنى أنها ليست علوم ومعارف جاهزة يمكن للمجتمع أن يحصل عليها ويستوعبها ويفهمها في زمن قصير، وإنما تتراكم الثقافة عبر مراحل طويلة من الزمن حتى تنتقل من جيل إلى جيل، فثقافة المجتمع تنتقل إلى أفراده الجدد عبر التنشئة الاجتماعية، حيث يكتسب الأطفال خلال مراحل نموهم العديد من المعلومات الثقافية. تعريف الثقافة تستخدم العديد من التعريفات العامة للثقافة؛ إذ تعرف لغة أنها مشتقة من الجذر الثلاثي(ثقف،)فيقال: ثقافة الرماح بمعنى تسويتها وتقويم اعوجاجها، وأيضا تستخدم مع تثقيف العقل ومن معانيها ما يفيد الحذق والفطنة والذكاء، يقال ثقف الشيء أي عرفه وحذقه ومهر فيه والثقيف هو الفطين، وثقف الكلام أي فهمه بسرعة، ويوصف الرجل الذكي بأنه ثقف[1]. أما اصطلاحا فتوجد العديد من التعريفات الثقافية ومنها: هي مجموعة من العقائد والقيم والقواعد التي يقبلها أفراد المجتمع، وأيضا تعرف الثقافة بأنها المعارف والمعاني التي تفهمها جماعة من الناس، وترتبط بينهم من خلال وجود نظم مشتركة، وتساهم في المحافظة على الأسس الصحيحة للقواعد الثقافية، ومن التعريفات الاصطلاحية الأخرى للثقافة هي وسيلة تعمل على الجمع بين الأفراد عن طريق مجموعة من العوامل [السياسية والاجتماعية والفكرية والمعرفية وغيرها من العوامل الأخرى[2].]

أ- مفهوم الأنا والآخر:

انتشر في الخطاب العربي خلال العقود الأخيرة استعمال مفاهيم كثيرة لم تكن متداولة من قبل. وكما يحدث عادة عندما ينتشر مفهوم من المفاهيم لأول مرة ليعبر عن وضعية اجتماعية أو سياسية أو فكرية فإن الناس يتعاملون معه بكثير من التساهل، خصوصا إذا كان مترجما من ثقافة أجنبية "ولا أصل" له في ثقافتهم. لذلك يحسن القيام من حين لآخر بالتذكير بالمضمون الحقيقي لتلك المفاهيم في الخطاب الثقافي/الفلسفي الذي فيه نشأت وإليه تنتمي.

[1] الفراهيدي الخليل، كتاب العين، معجم عربي، عربي، ط2، سلسلة المعجم والفهارس.

[2] تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1986.

خصوصا ونحن ما زلنا نفتقد في العالم العربي أكاديمية عربية واحدة تضبط الأمور في هذا المجال.

لنبدأ بمفهوم "الأنا والآخر" الذي ينتمي أصلا إلى الفكر الأوروبي ولنتساءل: ما هو المعنى الذي يعطيه هذا الفكر إلى هذا المفهوم؟

ودون الرجوع إلى الفكر اليوناني الذي أثبتت رؤيته للعالم على ثنائية الإنسان والطبيعة، باعتبار أن الإنسان مركز الكون ومقياس الأشياء، وأن حقيقته عقل أو "صورة" في مقابل الطبيعة أو "المادة، " ودون الرجوع كذلك إلى الفكر المسيحي وثنائية الأب والابن، واللاهوت والناسوت الخ... قد يكفي هنا التذكير بأن الفلسفة الأوروبية الحديثة هي أساس فلسفة "الأنا" (الذات) الإنسان ذات في مقابل العالم الذي هو موضوع لها. والفكرة المؤسسة لفلسفة "الذات" هذه هي لـ "كوجيتو ديكارت": لقد شك هذا الفيلسوف الفرنسي في كل شيء "ومسح الطاولة" حسب تعبيره طاولة الفكر، مسحا ولم يبقى لديه أي شيء آخر غير أنه يفكر ومن هنا مقولته الشهيرة " أنا أفكر إذن أنا موجود ". وهذا يقتضي أن وجود الأنا سابق ومستقل عن وجود العالم وعن أي وجود آخر.

ومن هنا كان كل وجود غير موجود "الأنا" و" الآخر" بالنسبة لها، وبالتالي فعلاقة التغاير هي علاقة الأنا والآخر سواء كان هذا الآخر هو الأشياء المادية المحسوسة التي يتوقف وجودها على يقينه بوجودها، أو كان الشيطان الذي افترض أنه قد يكون هو الذي ضلله فصار يشك في كل شيء، أو كان هو الله الذي طمأن هذا الفيلسوف إليه أخيرا باعتبار أنه لا يمكن أن يضلله، -لكون فكرة الله في ذهنه تشير إلى كائن منزه من الخداع والتضليل- ومن ثم جعله ضامنا ليقينه ذلك الخ.. وبعبارة عامة أن الشبكة التي يرى "العقل الأوروبي" العالم من خلالها وبواسطتها شبكة تهيمن فيها علاقة أساسية هي علاقة "الأنا" و" الآخر" لا علاقة " آخر" " بآخر[1]" .

[1] وصفي عاطف، الأنثروبولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية، بيروت، 1971، ص41.

سيطول بنا الحديث ويتشعب لو أننا أخذنا نتبع فكرة " الآخر" في الفكر الأوروبي. ذلك لأن هذا الفكر يتمحور كله حول هذه الفكرة، من ديكارت إلى هيجل وماركس إلى سارتر إلى الذين جاؤوا من بعده. لنقتصر إذن على إشارات مقتضبة من هنا وهناك، الهدف منها ليس استقصاء الموضوع بل مجرد إثارة الانتباه.

نقرا في قواميس الفكر الأوروبي ومصطلحاته الفلسفية ما يلي:

الآخر: [1] أحد المفاهيم الأساسية للفكر (كان يجب إضافة: الأوروبي) وبالتالي أو "الأنا" أما « Le même » يستحيل تعريفه ويقال في مقابل الذاتAutre » « هذه الأخيرة الذات فلا معنى لها سوى أنها المقابل لـ " الآخر" « Identité »تقابل تعارض وتضاد، أو أنها المطابق لنفسه المعبر عنه وهو ما نترجمه اليوم بلفظ "الهوية" أو "العينية، " أي كون الشيء هو: عين نفسه. وإذن فالغيرية في الفكر الأوروبي مقولة أساسية مثلها مثل أي الغيرية « Altérité » مقولة الهوية. ومما له دلالة في هذا الصدد أن كلمة وتعنيان تغير « Altération » والإسم « Altérer » ذات علاقة اشتقاقية بالفعل الشيء وتحولها إلى الأسوأ(تعكر، استحالة، فساد) كما ترتبط بالاشتقاق التي تفيد التعاقب والتداول. ومعنى ذلك أن مفهوم« Alternance » بكلمة في الفكر الأوروبي ينطوي على السلب والنفي. بعبارة أخرى » « altéritéالغيرية يمكن القول أن ما يؤسس مفهوم الغيرية في الفكر الأوروبي ليس مطلق الاختلاف، كما هو الحال في الفكر العربي، بل الغيرية في الفكر الأوروبي la négation مقولة تؤسسها فكرة "السلب" أو النفي. "الأنا" لا يفهم إلا بوصفه سلبا أو نفيا لـ "الآخر".

وغني عن البيان القول أن لفظ الأنا في العربية المعاصرة إنما هو بالإنجليزية والألمانية. Ego بالفرنسية Le même ترجمة لأداء معنى لاتينية تدل على ما تدل عليه كلمة ذات في اللغة العربية وكلمة egoحينما يقصد بها الشخص المتكلم. ومن هذه الكلمة اشتقت مصطلحات

[1] المرجع نفسه، ص148.

وهو ما نترجمه اليوم "بالتمركز حول égocentrisme أخرى مثل بمعنى "الأنانية" في الاستعمال اللغوي égoïsme الذات". ومنها أيضا العام، أما في الاصطلاح الفلسفي فالكلمة تدل على المذهب الفلسفي الذي يعتبر وجود الكائنات الأخرى غير "الأنا" وجود وهميا أو الموضوع التي لا شك على الأقل. ومن هنا المذاهب الفلسفي المثالية idéalisme تعترف بأي وجود آخر غير تمثلات الأنا: فالعالم ما أتمثله وأتصوره وليس هناك وجود آخر[1].

يقول الفيلسوف اللاهوتي العالم الفرنسي، بليز باسكال: " للأنا خاصيتان، فمن جهة هو في ذاته غير عادل من حيث أنه يجعل من نفسه مركزا لكل شيء، وهو من جهة أخرى مضايق للآخرين من حيث أنه يريد استبعادهم، ذلك لأن كل "أنا" هو عدو، ويريد أن يكون المسيطر على الكل."

من هنا يتضح أن مفهوم "الأنا" مبني على السيطرة، سيطرة الذات على ما تتخذه موضوعا لها، سواء كان هذا الموضوع أشياء الطبيعة أو أناسا آخرين. وفي هذا المعنى كتب ماركس هوركيمر يقول "من الصعب جدا أن يحدد المرء بدقة ما أرادت اللغات الأوروبية في وقت من الأوقات أن تقوله وتعنيه من خلال لفظego الأنا (إن هذا اللفظ يسبح في تداعيات) فمن حيث انه مبدأ "الأناego" غامضة قاحلة.)الذي يحاول جاهدا كسب المعركة ضد الطبيعة على العموم وضد الآخرين من الناس على الخصوص، كما ضد الدوافع السلوكية التي تحركه، يبدو مرتبطا بوظائف السيطرة والحكم والتنظيم، " ويضيف قائلا": ولم يتحرر مفهوم الأنا في أي وقت من حمولاته وشوائبه الأصلية الراجعة إلى نظام السيطرة الاجتماعية" .

من خلال هذا التصور لـ "الأنا" كمبدأ للسيطرة يتحدد موقع "الآخر" ودلالته ووظيفته في الفكر الأوروبي، أي بوصفه موضوعا للسيطرة أو عدوا، أو بوصفه قنطرة تتعرف الذات من خلاله على نفسها. يقول سارتر: " أنا في حاجة إلى توسط الآخر لأكون ما أنا عليه" .

[1] محمد عابد الجابري، مرجع سابق.

ب- مفهوم الشباب:

أ. الشباب لغة:

يمكننا القول بأن مفهوم الشباب يقصد به: الفتاء والحداثة، شب يشب شبابا وشبيبة.

وفي حديث تجوز شهادة الصبيان على الكبار، يستشبون أي يستشهد من شب منهم وكبر إذ بلغ، والشباب جمع شاب، وكذلك الشبان[1].

ومعنى الشباب أيضا في معجم الوسيط هو من أدرك سن البلوغ إلى سن الرجولة والشباب، هو الحداثة والشباب إلى الشيء له[2]

ومرادفات الكلمة كثيرة منها مراهق، وفتى، وصبي هي كلمات لا تدل على مراحل عمرية محددة ومفصلة بقدر ما تشير إلى خصائص جسمية ونفسية لفترة من الحياة، وهي تعني القوة والحركة والنشاط والحماس[3]

أما مفهوم الشباب في معجم كومباك أوكس فورد compact oxford :"فهو الفترة بين الطفولة وسن البلوغ، وهي فترة العطاء والانتعاش[4]."

وفي معجم: "le petit Larousse illustré" الشخص غير المتقدم في السن، له جمال وخصائص الشباب من حيث الناحية البدنية والجسمانية.

ب. التحديد الإجرائي لمفهوم الشباب:

انطلاقا من التحديد اللغوي والاصطلاحي لمفهوم الشباب يمكننا القول أن معالم مفهوم الشباب من الصعب علينا لا محالة من إعطاءه تعريفا واحدا وتعريفا جزميا ونهائيا، حيث نجد عدم الاتفاق على تعريف موحد شامل، يعود لأسباب كثيرة أهمها اختلاف الأهداف المنشودة من وضع التعريف وتباين المفاهيم.

---

[1] لسان العرب، ابن منظور، المجلد الاول، دار صادر بيروت، الطبعة الأولى، 1410هـ، 1990م، ص480.

[2] معجم الوسيط، الجزء الأول، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، تركيا، ص470.

[3] عبد الرحيم العطري، سوسيولوجيا الشباب المغربي، دار النشر طوبس بريس الرياض، 2004 ص12- 13.

[4] Compact oxford—English Dictionary مرسلة بواسطة SAMIR AMSAIH في 38 :11

كما أنه يمكن القول على أن التقسيم الذي وضعه العلماء خصوصا علماء النفس وعلماء الاجتماع للشباب يكرس هذا الاختلاف ويساهم في ترسيخه، على اعتبار أنهم لم يضعوا معايير ثابتة وموحدة يتم فيها التمييز بين فئة الشباب وباقي الفئات العمرية الأخرى.

المهم هي أن الكل يتفق بأن الشباب يمثل القوة المحركة لكل شعب، وهو الأساس الذي يقوم عليه بناء المجتمعات وتشكل هذه الفئة في كل المجتمعات الشريحة الأكثر تأثرا بالأوضاع السياسية ولاقتصادية السائدة، وهي الفئة الأكثر ديناميكية وتحركا في المجتمع.

فالشباب عبارة عن طاقات متجددة تساهم في تقدم المجتمع، إنه أمضى أسلحة العالم العربي عموما والمغربي خصوصا في صراعه المصيري من اجل الخروج من مستنقع التخلف بشتى أنواعه والولوج إلى رياض النهوض الحضاري.

ج- مفهوم الدين:

الدين أحد أهم مكونات شخصية الإنسان وتفكيره وسلوكه وتعامله مع نفسه ومع من حوله، الدين في اللغة من الفعل دان أي اعتنق واعتقد بفكر ما أو مذهب ما وسار في ركابه وعلى هداه. أما الدين في الاصطلاح فهو جملة المبادئ التي تدين بها أمة من الأمم اعتقادا أو عملا، والدين في الاصطلاح الشرعي الإسلامي هو الاستسلام والتسليم لله بالوحدانية وأفراده بالعبادة قولا وفعلا واعتقادا، حسب ماجاء في شريعة النبي محمد صلى الله عليه وسلم في العقائد والأحكام والآداب والتشريعات والأوامر والنواهي، وكل أمور الحياة. أما في الاصطلاح العلماني فالدين هو شيء قديم من الموروثات، كان في مرحلة زمنية من حياة الأمم، والدول العلمانية قد تجاوزته بفضل العلم ومعطيات العقل البشري; ففصل عن مجالات التأثير الاجتماعي والسياسي[1].

الأديان السماوية في القران الكريم: ذكرت ثلاثة أديان سماوية وهي:

[1] حسين عبد الحميد رشوان، الدين والمجتمع دراسات في علم الاجتماع الديني، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، 2004، ص146.

1) **الديانة اليهودية:** هي الرسالة التي أنزلت على سيدنا موسى عليه السلام في مصر لبني إسرائيل، الذين يعود نسبهم إلى سيدنا إبراهيم عليه السلام المعروفين باسم العبرانيين، واليهودية أول الديانات السماوية وقد جاءت تعاليمها من خلال كتابها المقدس التوراة، الذي قسم إلى العهد القديم والعهد الجديد، وكل منهما اشتمل على العديد من الكتب والأسفار.

2) **الديانة النصرانية:** هي الرسالة التي أنزلت على عيسى عليه السلام، مكملة لرسالة موسى عليه السلام، ومتممة لما جاء في التوراة من تعاليم وأحكام موجهة إلى بني إسرائيل، وداعية للحق والتسامح والفضيلة والتوحيد، والتبشير بالنبي القادم كما جاء في القرآن واسمه أحمد، وكتابها المقدس هو الإنجيل، لكن هذا الدين الجديد واجه رفضا شديدا واضطهادا وظلما كبيرا ضد أتباعه، ثم جاءت المؤامرة لقتل عيسى عليه السلام وما صاحب ذلك من أمور أدت إلى الانحراف بالنصرانية عن مناهجها الربانية، واختلطت أصولها بالمعتقدات الوضعية، -من قبل رجال الدين-وبالفلسفات الوثنية.

3) **الديانة الإسلامية:** هي الرسالة الخاتمة التي أنزلت على محمد صلى الله عليه وسلم الرسول العربي في مكة، والذي بشر به عيسى عليه السلام، وهو الدين الناسخ لجميع الأديان السابقة بسبب ما أصابها من تحريف وتزييف، وهو يلزم كل مسلم بالإيمان بما سبق من الأديان، وبمن جاء من الأنبياء والرسل، الإسلام دين جامع لكل ما تحتاجه البشرية، صالح للتطبيق في كل زمان ومكان، يقوم على أساس العبودية لله وحده لا شريك له، والإيمان به والإحسان في العبادة والعمل لتحقيق سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة[1].

د- مفهوم المخيال الاجتماعي[2]:

كثيرا ما تختلط كلمة المخيال بالتصور والخيال وغيرها من المفاهيم التي تحمل معاني مشتركة كالوعي واللاوعي الإيديولوجيا وغيرها إلا أننا نتناول المخيال الاجتماعي في هذه الدراسة على أنه مجمل التصورات وأشكال الوعي التي يبينها الفاعلين الاجتماعيين في إطار مجتمع محدد بنسق رمزي وثقافي خاص به وهو الآلية التي يستعبد بها الأفراد ذواتهم التاريخية

[1] حسين عبد الحميد رشوان، المرجع السابق، ص148.

[2] محمد الجويلي، الزعيم السياسي في المخيال السلامي بين المقدس والمدنس، سراس للنشر، تونس، 1992.

بهدف إنتاجها وإعادة بناءها في صورة جديدة قد تظهر في سلوكاتهم الحاضرة أو توقعاتهم المستقبلية.[1]

هـ- مفهوم التمثل الإجتماعي:

عرف هذا المفهوم مع دوركايم وتطور فيما بعد مع عدد من الباحثين أمثال "دنيس جودليه"، الذي اعتبر بأن التمثلات الإجتماعية لها قدر كبير من الأهمية في حياتنا باعتبار أنها تعطي معنى لأفعالنا وتصرفاتنا.[2]

التمثل في هذا الإطار يكون دائما لشيء إما محسوسا وظاهرا أو رمزيا خافيا، ففي هذا السياق تتشكل العلاقة بين الذات والموضوع عبر عملية التفاعل والتأثير المتبادل الذي يكون فرديا أو جماعيا، ويضيف "موسكوفيسي" بأن لا وجود لقطيعة بين العالم الخارجي والعالم الداخلي للفرد أو المجموعة، كما لا يوجد كذلك فصل بين الذات والموضوع، وقد حاولت "هيرزليش" أن تفهم العلاقة والمواقف التي تتولد في عملية التمثل الإجتماعي والمعارف التي يتم تبادلها أو التي تنشأ بين الأفراد، ولها خاصة تصورية ولها أيضا القدرة على تحويلها بشكل تبادل خاص بين المحسوس والأفكار المدركة من المفاهيم، والصورة هنا لا تعني مجرد نقل للواقع بل تحيل على المخيال الإجتماعي والخصائص الفردية ، وهو الوجه الظاهر للتمثل الإجتماعي، فهذا الشكل المخيالي التصوري هو الذي يمكننا من إدراك المفاهيم في صيغتها المجردة أو المادية والمحسوسة.

فالتصورات هي جملة الأفكار والإنطباعات التي يصوغها الفرد إنطلاقا من هذه الأحداث والمواقف التي تمكنه لاحقا من التواصل مع غيره، ومن اتخاذ القرار والموقف أو الاتجاه المناسب، ويتم ذلك بالرجوع إلى منظومة القيم السائدة في مجتمعه وإلى طبيعة وخصائص الجماعة التي ينتمي إليها الفرد، والتي عادةً ما تكون أنظمتها وقوانينها مجال إتفاق بين أفرادها، فهي مرجعه في الحكم على موضوع أو شخص أو علاقة.

---

[1] فاطمة المرنيسي، سلطانات منسيات ط4 ترجمة: فاطمة الزهراء ازيل، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2000.

[2] Denis Jodelet; Representation Sociale, Phénomène, Concept, Thérie, Puf 2ème Ed, Paris, 1984, P22.

"فالتصورات الإجتماعية صوراً تشتمل على جملة من الدلالات، وهي كذلك منظومة مرجعية تمكننا من تفسير الأشياء ثم هي أيضا شكلا لتصنيف الحالات والظواهر والأشخاص أين نتعامل معهم".[1]

هناك أيضا من يرى أن التمثل الإجتماعي لا يعدو أن يكون معنى رمزي تتجلى رمزيته في المدرك الذي تم تمثله، وبالتالي استبطانه من خلال هذه العملية التفاعلية، فالذات حسب "راوكات" ترمز موضوعها من خلال تأويله واسناد معنى له هو الأكثر بداهةً واسناد معنى له هو الأكثر بداهة في التمثلات الإجتماعية، بينما يتجاوز "جون كلود ابريك" هذا المعنى معتبرا أن كل حقيقة هي موضوع تمثل الفرد، أي أنه أصبحت جزءا من تمثله ورؤية سواء تعلق الأمر بالفرد أو المجموعة، هذا التمثل يتم بناؤه ضمن سياق معرفي ثم يقع ادماجه ضمن منظومة القيم الفردية أو الجماعية التي يساعدها في تشكيلها تاريخ الفرد أو الجماعة والسياق الإجتماعي والايديولوجي الذي يتنزل فيه".[2]

ويصنف التمثل الإجتماعي من خلال التعريف الوارد في قاموس علم النفس ل "نوربار تسيلاني" بأنه فكرة تمثل فعلا يصبح حاضرا في الذهن، فالتمثل ليس مجرد تمثيل للواقع وإنما بناءا لنشاطات الذهنية[3]. فهذه الأنشطة الفكرية هي التي ستمكننا من إعادة تشكيل الواقع عن طريق إعادة تشكيل المعطيات في إطار القيم والقوانين والمبادئ، لتصبح بذلك التمثلات الإجتماعية عبارة عن شكل من المعرفة المتداولة والحس المشترك.

- التحديد الإجرائي لمفهوم التمثل الاجتماعي:

التصورات التي يكونها الفرد عن غيره أو عن قلّة أو عن شيء كأن يكون لنا تصوّر أنّ هذه الفكرة سوف لن تلقى رواج لأن هناك الكثير من يرفضها.

1 Moscovici Serge; Psychologie Sociale Ed Puf, Paris, 1922, P 360.
2 Jean Claude Abric: Pratique Sociales Et Representation, Puf 2ème Ed, Paris, 1997, P 17.
3 Norbert Sillany: Dictionnaire Usuel De Psychologie, Paris, 1980, P 315.

و- مفهوم الثقافة:

إن لكل شعب من شعوب العالم تراث فكري خاص به، ويعتبر من العوامل الرئيسية التي تتميز بها جميع الأمم عن بعضها البعض، حيث تختلف طبيعة الثقافة وخصائصها من مجتمع إلى آخر، وذلك للارتباط الوثيق الذي يربط بين واقع الأمة وتراثها الفكري والحضاري، كما أن الثقافة تنمو مع النمو الحضاري للأمم، ولكنها قد تتراجع مع مرور الوقت، بسبب عدم الإهتمام الكافي بها مما يؤدي إلى غياب الهوية الثقافية الخاصة بالعديد من الشعوب. تعبر الثقافة عموما عن الخصائص الحضارية والفكرية التي تتميز بها أمة ما، فمن هنا يلاحظ بأن جميع الثقافات المختلفة تلتقي مع بعضها البعض في كثير من الأمور الرئيسية، فإن الاختلاف بين الثقافات قد يؤدي في النهاية إلى تحفيز اللقاء بينها، عن طريق تعزيز دور النقاط الثقافية المشتركة بين الشعوب التي تتفاعل مع بعضها، فيؤدي هذا التفاعل إلى ظهور تأثيرات جزئية أو كلية في هذه الثقافات وفي خصائصها.

إن الثقافة نمو معرفي تراكمي على المدى الطويل، بمعنى أنها ليست علوما أو معارف جاهزة يمكن للمجتمع الحصول عليها ويستوعبها ويفهمها في زمن قصير، وإنما تتراكم الثقافة عبر مراحل طويلة من الزمن حتى تنتقل من جيل إلى جيل، فثقافة المجتمع تنتقل إلى أفراده الجدد عبر التنشئة الإجتماعية، حيث يكتسب الأطفال خلال مراحل نموهم العديد من المعلومات الثقافية.

تعريف الثقافة: تستخدم العديد من التعريفات العامة للثقافة، إذ تعرف لغة بأنها كلمة مشتقة من الجذر الثلاثي ثقف، فيقال: ثقاف الرماح بمعنى تسويتها وتقويم اعوجاجها، وأيضا تستخدم مع تثقيف العقل ومن معانيها ما يفيد الحذق والفطنة والذكاء، يقال ثقف الشيْ أي عرفه وحذقه ومهر فيه، والثقيف هو الفطين، وثقف الكلام أي فهمه بسرعة، ويوصف الرجل الذكي بأنه ثقف[1].

[1] الفراهيدي الخليل، كتاب العين، معجم عربي عربي ط2 سلسلة المعاجم والفهارس، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت لبنان 1986.

أما اصطلاحا فتوجد العديد من التعريفات للثقافة ومنها: مجموعة من العقائد والقيم والقواعد التي يقبلها أفراد المجتمع، وأيضا تعرف الثقافة بأنها المعارف والمعاني التي تفهمها جماعة من الناس، وتربط بينهم من خلال وجود نظم مشتركة، وتساهم في المحافظة على الأسس الصحيحة للقواعد الثقافية، ومن التعريفات الاصطلاحية الأخرى للثقافة هي وسيلة تعمل على الجمع بين الأفراد عن طريق مجموعة من العوامل السياسية والاجتماعية والفكرية والمعرفية وغيرها من العوامل الأخرى[1].

7- الإجراءات المنهجية:

منهج الدراسة:

لا يمكن الحديث عن منهج البحث، ما لم نجد تعريفا دقيقا وشاملا لمصطلح المنهج.

فالمنهج في اللغة العربية من مادة (نهج)، والنهج هو الطريق، والمنهاج هو الطريق الواضح[2].

أما المنهج من الناحية العلمية فيقصد به مجموعة من القواعد والإجراءات والأساليب التي تجعل العقل يصل إلى معرفة حقة بجميع الأشياء التي يستطيع الوصول إليها بدون أن يبذل مجهودات غير نافعة. ويكون اكتساب هذه المعرفة من ميدان الدراسة حيث أن لكل ظاهرة أو مشكلة بعض الخصائص التي تعرض على الباحث منهجا معينا لدراستها، ويمكن للباحث ان يستخدم عدة مناهج وطرق متكاملة.

تعينه في تحقيق هدفه العلمي[3]. في هذه الدراسة اعتمدنا على المنهج الوصفي التحليلي ويستخدم هذا المنهج في وصف الظاهرة المراد دراستها والتعبير عنها سواء كميا أو كيفيا وتجميع المعطيات التي تساهم في ذلك مع إجراء مختلف خصائصها وتوضيح ارتباطاتها

[1] وصفي عاطف، الأنتروبولوجيا الثقافية ودار النهضة العربية بيروت 1971 ص 41.

[2] الخليل الغراهيدي، مرجع سابق، ص 392.

[3] عبد الباسط محمد حسن، أصول البحث الاجتماعي، ط، 2 مكتبة وهبة، القاهرة مصر، 1979، ص255.

وتحليل وتفسير أسبابها بشكل منظم لغرض الوصول إلى استنتاجات في فهم الواقع وتحقيق أهداف الدراسة.

ويرى آخرون أن المنهج الوصفي يعتبر طريقة لوصف الظاهرة المدروسة وتصويرها كميا عن طريق معلومات مقننة عن المشكلة وتصنيفها وتحليلها وإخضاعها للدراسة الدقيقة[1].

كما استعنا في هذه الدراسة بالمنهج الكمي الذي يقدم نتائج رقمية يسهل تحليلها، حيث تتحول النتائج الرقمية إلى دلالات سوسيولوجية، فهو المنهج القائم على الإعداد، أو كل ما هو قائم للكم، فالحساب « comptage » والقياس هما:

الصيغ التي يستعين بهما المنهج الكمي، ونتيجة البحث التي تأتي على شكل عدد أو مجموعة من الأعداد والتي تعرض عادة في الجداول الإحصائية، أو عن طريق المنحنيات[2].

كما يسعى المنهج الكمي إلى قياس الظواهر عن طريق استعمال مؤشرات إحصائية والنسب، المجموع، المعامل، المعدل، الإحصائيات ...الخ ويدعو بطريقة صريحة إلى رقمنة الواقع، أي التعبير عن الواقع الاجتماعي عن طريق استعمال الأرقام، لذا يقال عنه انه منهج صارم، أكثر علمية وأكثر مصداقية، ويرى "موريس انجرس" أن المنهج الكمي يهدف إلى جمع معطيات قابلة للقياس، وقابلة للمقارنة فيما بينها، هذا الجمع لمعطيات يمكن أن يقام بالاستعانة بتقنيات الإحصاء الشامل أو عن طريق إجراءات أخرى كالتحقيقات بالاستبيان – الاستمارة- التي تسمح بتحليل عدد اكبر من المعطيات[3].

8- الدراسات السابقة:

الدراسة الأولى بعنوان: المثقف الجزائري وجدل الحضارات في ظل الإعلام المعاصر، مذكرة ماجستير علوم الإعلام والاتصال تخصص اتصال الأزمات، دراسة على عينة من المثقفين الجزائريين للطالبة باشوشي كنزة، /2009 جامعة الجزائر كلية العلوم السياسية قسم

[1] علي معمر عبد المؤمن، البحث في العلوم الاجتماعية، دار الكتب الوطنية، ليبيا، 2008، ص287.

[2] Mark Mountausse et Gilles Remaurd, 100 Fiches pour comprendre la sociologie, Éd bred, France, 2008, P17.

[3] Maurice Angers, Initiation pratique à la méthodologie des sciences humains, Armand colin, Paris, 1995, P123.

علوم الإعلام والاتصال أرادت الطالبة معرفة موقف الطبقة المثقفة من حوار الحضارات واستعملت المنهج المسحي.

الدراسة الثانية بعنوان: العولمة الثقافية وتأثيراتها على هوية الشباب والمراهقين الجزائريين، مقال منشور في مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة السانية – وهران العدد الثامن جوان 2012 للباحثة د/آمنة ياسين بلقاسمي، والباحث أ.د/محمد مزيان، تتناول هذه المقالة بالتحليل ظاهرة العولمة في طابعها الثقافي، وتأثيراته على الهوية الثقافية للمجتمع الجزائري وبخاصة على فئة الشباب والمراهقين، وكيفية تفاعلهم مع مظاهرها.

الدراسة الثالثة بعنوان: التنشئة الاجتماعية في الأسرة الجزائرية: الخصائص والوظائف

مقال منشور في مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية العدد 19 جوان 2015، للباحث أ.رشيد طبال، تتناول هذه المقالة إلى أن التنشئة الاجتماعية في العديد من مجالات الحماية، العلاقات التبادلية، الرقابة...إلخ. وعلى هذا الأساس، تأثر الأسرة على النمو النفسي، وتكوين شخصيته وتحديد ملامحها، كما تؤثر في نموه العقلي والجسمي والاجتماعي.

الدراسة الرابعة بعنوان: ثقافة الشباب بين التأطير المعرفي والواقع الاجتماعي

مقال منشور مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية– جامعة الشهيد حمة لخضر– الوادي العدد 11، جوان 2015 . للباحث أ. د.عبد العالي دبلة، والباحث أ. يزيد عباسي، تتناول هذه المقالة دراسة وفهم متطلبات مرحلة الشباب وتداعياتها خاصة الثقافية تبقى من المراحل التي يصعب فهمها ووضع براغماتي معرفي لها لأن ما يطبعها هو التجدد والمسايرة لمختلف التغيرات التي يمر بها أي مجتمع ومن ثمة التأسيس لمراحله المقبلة وفهم أهم معالم المستقبل الاجتماعي لأي مجتمع.

الفصل الثاني
الشباب و المجتمع الجزائري

1- مفهوم التمثلات الإجتماعية

2- مفهوم الشباب

3- الشباب بين القيم والثقافة

4- الشباب بين تحديات العولمة والحفاظ على الهوية الوطنية

5- مفهوم المجتمع

6- التنشئة الإجتماعية في المجتمع الجزائري

7- الدين والقيم

8- الأشكال المجتمعية

9- البناء الاجتماعي

10- النظم الاجتماعية

11- الشباب الجزائري ومختلف الخصائص المميزة لبنائه

12- خصائص المنطقة الثقافية

13- الخصائص الإيكولوجية والمناخية لمنطقة البحر المتوسط

14- الخصائص والسمات الثقافية في المنطقة

15- أهم الأعراق الموجودة في الجزائر

16- التركيبة الإجتماعية للمجتمع الجزائري

17- أهم الأسس المرجعية للمجتمع الجزائري المعاصر

1- مفهوم التمثلات الإجتماعية:

إن مفهوم التمثلات الإجتماعية حديث النشأة، بحيث يرتكزوا على أعمال عالم النفس الغجتماعي (Serge Moscorici)، الذي يرى أن التمثلات تقوم أساسا على التفاعل بين الافراد أو الجماعات، ويركز في دراسة التمثلات الإجتماعية على ديناميكيتها، وتطورها بدلا من محتواها، فهذه التمثلات عبارة عن إندماج مجموعة من المعالم الجماعية والفردية[1]في نفس الإتجاه يصرح Clenet بأن التمثلات تتشكل عندما تتفاعل مع الآخرين، وعن طريق الإتصال بالواقع نتيجة لنشاط ما، وبالتالي التمثلات الإجتماعية هي نشاط وسيرورة فردية، جماعية وإيديولوجية، ويعرفها Jodeler على أنها : تشكل من المعرفة المبلورة والمشتركة إجتماعية ولها هدف ملموس في بناء الواقع المشترك لجماعة ما.

ويضيف أن التمثلات يجب أن تعرف كمنتوج وكسيرورة.

من جهة منتوج الفكر البشري، الذي يضع صورة لنفسه ولمحيطه، وذلك كم أجل التفكير والتصرف وبالتالي التمثل هو الوجه الرمزي بين الفرد ومحيطه يقول S.Moscovici عن طريق التمثلات يعطي الفرد نماذج تفسيرية، ورموز تمكنه من إيجاد معنى وإعطاء دلالة للعالم الذي يحيط به، ويؤكد Jodelet أن التمثلات الإجتماعية يجب أن تدرس كعنصر عاطفي وذهني وإجتماعي[2]، ومن جهة أخرى سيرورة، فهي عبارة عن نسق تفسيري عن طريقه الفرد يتفاعل مع محيطه، فهي تتدخل في عدة نشاطات معرفية، ولهذا تلعب دورا هاما في سلوك الفاعلين، يقول J.Clemet إن التمثلات الفردية هي عبارة عن سيرورة بواسطتها يتحكم الفكر البشري في محيطه ويستعملها لتصحيح مساره[3].

إذًا نحن دائما بحاجة إلى معرفة ما الذي يربطنا بالعالم المحيط بنا، فيجب أن ندركه ماديا وفكريا من أجل حل المشاكل التي يطرحها، ومن أجل ذلك نشكل التمثلات، وأمام هذا

[1] Dominique Aimon, La Concepte De Representation, Dea En Science De L'education, 1998.
[2] Jcdlet Denis, Les Representations Sociale, P.U.F, 1989, P 41.
[3] Clenet J, Representation, Formation Et Alternance, Edition Developpement L'harmattan, Paris, 1998, P 70.

العالم المنقسم إلى اشياء وأشخاص، وأحداث وأفكار، فنحن نعيش منعزلين في فراغ إجتماعي، وبالتالي نتقاسم العالم مع الآخرين، ونتعاون معهم أحيانا من أجل فهمه وتيسيره ومواجهة[1] المراجع للتمثلات الإجتماعية ناجع.

– استخدام مفهوم التمثلات في الدراسات السوسيولوجية.

1/ بروز مفهوم التمثلات في الدراسات الكلاسيكية:

يعتبر مصطلح التمثلات قديم النشأة، استعمل أصلا من طرف الفلاسفة، وبالأخص عند E.Kant (1724– 1804)، حيث يقول للواقع الكلي هي مستحيلة، وكان قد نشر في فكرة مفادها أنه من أجل المعرفة، يجب الإهتمام بموضوع الدراسة والإنسان الدارس[2]، ولقد إهتم الباحثون السوسيولوجيون منذ النشأة الأولى لعلم الإجتماع بمفهوم التمثلات، وكانوا السباقين إلى توظيفه في دراساتهم على الكثير من التخصصات الاخرى الموجودة ضمن حقل العلوم الإنسانية، الشيء الذي أكدّه Halbnach بدراسته لمؤلفات دوركايم حول أسبقية السوسيولوجيا على علم النفس حول موضوع التمثلات.[3].

وحسب الدراسات التاريخية لعالم النفس الغجتماعي موسكوفيشي S.Moscovici حول مصطلح التمثلات، توصل إلى نفس الفكرة القائلة بإمتياز الأسبقية لعلم الإجتماع في استخدام مصطلح التمثلات.

ولعّل أول دراسة تبنتها هي لعالم الإجتماع G.Simmel الذي توصل إلى دراسة فهم العلاقة بين وضعية الفرد البعيدة عن الآخرين والحاجة إلى تمثلهم، فزيمل يرى في التمثلات نوع من العملية التي تمكن من بلورة الافعال المتبادلة بين مجموعة من الافراد، وتشكيل الوحدة العليا التي هي المؤسسة (الحزب، الكنيسة ...)[4]، من جهة أخرى فيبر يجعل من

[1] Dd.Jodelet, Op.cit, P 31.

[2] Dominique Aimon, Le Concept De Representation, D E A En Science De L'education, 1989, Www.

[3] Templanc Haurens Et Nicolas Roussian, La Memoir Sociale Indentite Et Representation Social, P.U.R Cedex 2002, P 65.

[4] Senge Moscovici Des Representation Collective En Representations Sociale In Jodelet, Les Representations Sociale Collection Sociau D'aujourd'hui, P U F, 1989.

التمثلات إطارا مرجعيا لنشاط الافراد، حيث يقول "يتجلى أن هذه الوضعيات الجماعية التي تنتمي إلى الفكر اليومي أو الفكر القانوني أو لأي تفكير متخصص (هي تمثلات لشيء ما تتردد في عقول الناس ليس فقط القضاة والموظفين، بل كذلك الجمهور)، حيث توجه نشاطهم وبنياتهم، ولها أهمية سببية معتبرة، بل مهيمنة من أجل السير الطبيعي لنشاط الافراد الواقعين، ويضيف هنا أن المعرفة المشتركة والمسبقة لها القدرة على تحديد نشاط الافراد وبرمجتهم.[1]

يعترف موسكوفيتسي بان المستخدم الحقيقي للمفهوم في علم الإجتماع هو إميل دوركايم، الذي يقول "إن الملاحظة تكشف عن وجود نوع من الظواهر تسمى التمثلات، وهي تختلف بواسطة خصائصها المتميزة عن الظواهر الطبيعية الأخرى.

فمن غير المعقول على كل منهج أن يعالجها على أنها غير موجودة... هذه التمثلات لها أسباب وهي بدورها أسباب".[2]

وبهذا الشكل دوركايم جعل من التمثلات ظاهرة مختلفة عن الظواهر الأخرى ولها اسبابها، التي تؤدي إلى ظهورها وهي بدورها سبب في ظهور ظواهر أخرى، لكن دوركايم يربطها من جهة أخرى بالخاصية النفسية التي لها دور في ظهور التمثلات، الكل يدل على أن الحياة النفسية هي دروس متواصلة من التمثلات لا نستطيع القول من أين نبدأ أو أين تنتهي".[3]

ويربط دوركايم بين التمثل والوعي على أنهما متلازمان، فلا يمكن تعريف الأول في ظل وجود الثاني، وبالتالي لا يمكننا تصور أي تمثل بدون وعي.[4]

[1] S.Moscovici, Op- Cit, P 64.
[2] Dlurkemeima F, Sociologie Et Philosophie 8 U.F, Paris, 1967, P 4.
[3] Op.cit, P 13.
[4] Op.cit, P 20.

يوضح دوركايم أن مصدر هذه التمثلات هي العلاقات التي تنشأ بين الأفراد بطريقة منظمة، أو بين الجماعات الثانوية التي تتدخل بين الفرد والمجتمع، ويميز هنا بين نوعين من التمثلات:

1) التمثلات الفردية وهي صمير كل واحد.

2) التمثلات الجماعية هي المجتمع في كليته.

فالأولى ليست محددة للثانية لكن أصلها، وتتوافق مع طريقة هذا الكائن الخاص، الذي هو المجتمع، ويرى الأشياء بتجربته الخاصة.[1]

إن التمثلات حسب دوركايم هي أكثر استقرارا من التمثلات الفردية، خاصة عندما درس بعض الظواهر الإجتماعية، مثلا الدين، الإنتحار وغيرها.[2]

يذهب الهواري عدي بعيدا في تحليله لهذه الظاهرة (التمثلات) عند دوركايم، ويستنتج أن علم الإجتماع الدوركايمي يتكون عموما من إشكاليتين:

الأول: الأشكال الإجتماعية للضامن الإجتماعي.

الثانية: التمثلات الإجتماعية

دوركايم يتخلى عن الإشكالية الأولى في كتاب قواعد المنهج في علم الإجتماع، ويهتم بالتمثلات الجماعية بإعتبارها أشياء مستقلة عن الإرادة الفردية.[3]

ويلاحظ عدي أن دوركايم لديه إهتمام بمشكلة السياسة والدولة وعلاقتهما بالتمثلات.

فتصوره للسياسة ينشأ عن مصطلحات الضمير الجماعي والتمثلات الجماعية، بحيث يعتبر الدولة كعضو خاص مكلف ببلورة بعض التمثلات التي تخدمها (الدولة)، وهذه التمثلات هي مختلفة عن الأخرى، نظرا لدرجتها العالية من الوعي والتفكير وعلى سبيل المثال الإديولوجية.[4]

---

[1] S. Moscovici, Op.cit, P 64.

[2] Durkeime. E, Les Fformes Elementaires De La Vie Religieux, Editions Livre De Poche, Paris, 1991, P 403- 404.

[3] Addi Lhouari, Etat Et Pouvoir, Op- Cit, Alger, 1990, P 40.

[4] Addi Lhouari, Op.cit, P 49.

يمكن القول كذلك أن الدولة هي منبع التمثلات الجماعية وتؤسس القاعدة اسوسيولوجية لنظرية الشرعية[1].

إن التمثلات حسب المفهوم الدوركايمي هي الطبقة واسعة من الأشكال الذهنية (العلوم، الديانات، الأساطير، الفضاء، الوقت)، الافكار المعارف بدون تمييز، فهي مشتركة ويعاد إنتاجها بطريقة إجتماعية، وهي متنقلة بين الأجيال وتمارس قهرا على الافراد.

وبهذا تمكن دوركايم ومدرسته من وضع تحليل بمختلف الميادين الإجتماعية، وذلك بالإرتكاز على فرضية أنه يمكننا تفسير الظواهر انطلاقا من التمثلات والأفعال[2]، فالتمثلات إذا والافعال شيئان مرتبطان ومتلازمان، وغالبا ما نسبق التمثلات الأفعال والتمثلات مستمدة من الثقافة وأشكال الوعي الإجتماعي.

2/إستخدام مفهوم التمثلات في الدراسات الحديثة:

لقد إستعمل مفهوم التمثلات عند بعض علماء الإجتماع في دراساتهم الحديثة، بشكل ملفت للإنتباه، ومن هؤلاء نذكر P.Bourdieu الذي درس المجتمع الجزائري وخاصةً منطقة القبائل، وتناول بالتحليل البنيوي لفكرة تمثلات الأشخاص للقرابة، والتمثلات التي تتولد عن علاقات هذه القرابة في المجتمع القبائلي، وذلك في كتابة:

"Lesquisse D'une Théorie De La Pratique" في فصل عنوانه "القرابة كتمثل وإرادة"، حيث حاول تفسير فكرة أن الفرد من جهة مرتبط بالتمثلات المورثة عن جماعته ولكنه من جهة أخرى له إرادة بواسطتها يتصرف، يترجم ويعيد ترجمة هذه التمثلات التي يحولها في حياته اليومية إلى ممارسات تؤكد إستقلاليته.[3]

[1] E. Durkheime, Op.cit, P 51.
[2] S.Moscovici, Op.cit, P 65- 66.
[3]Addi Lhouari, Sociologie Et Anthropologie Chez Pierre Bourdier Edition De Couverte, Paris, 2002, P 137.

فحسب بورديو لا توجد علاقات إجتماعية إلا وتوظف مجموعة من التمثلات من بينها علاقة القرابة، وهي عبارة عن علاقات مهيمنة في المجتمع القبائلي لها وظائفها الخاصة، وذلك من أجل مقاومة التمثلات الفردية التي تراها منحرفة.[1]

ومن الدراسات الحديثة التي تهدم مفهوم التمثلات تلك التي قام بها العالم الإجتماعي الفرنسي J.Stotzel، وهي عبارة عن مجموعة من التحقيقات التي اقيمت في مجموعة من الدول الأوروبية حول تمثلات بعض القيم المقترحة، مثل النزاهة، روح المسؤولية، الإيمان الديني وغيرها، حيث أنبتت هذه الدراسة أن تلك التمثلات متغيرة من دولة لأخرى.

مفهوم التمثلات الجماعية والفردية:

التراكمات الدوركايمية مستخرجا مفهوم التمثلات بشكل عام، سواء تعلق الأمر بالتمثلات الجماعية أو التمثلات الفردانية والاجتماعية، وهو بهذا البحث فتح لنا الطريق أمام اختصاصات متداخلة ومتشعبة، خصوصا بعد تطور علم النفس الاجتماعي وعلم النفس المعرفي وحقول علمية أخرى ممن اشتعلت على موضوع التمثلات بصيغة الجمع أو التمثل بصيغة المفرد.

وهذا ما دفع "سيرج موسكو فيشي"[2] إلى القول في إحدى التقارير التي قدمها بأن "عصرنا هذا هو عصر التمثلات الاجتماعية بدون منازع، لأنها تسمح لنا كموضوع للبحث بالإنتقال من الوصف المباشر للمواضيع المدركة إلى مرحلة التفسير لدلالاتها الاجتماعية الثقافية والقيمية والمعرفية، وتنقلنا كذلك من اللفظي ذي الصبغة التعبيرية الصرف ككلام أو كخطاب إلى ما هو ملموس وقابل للمعاينة، قد يعكس الحقيقة الواقعة داخل الأوساط الاجتماعية، وهذا ما يؤثر دوركايم بشكل صريح بقوله:

"إذا كان بإمكاننا القول لاعتبارات معينة بأن التمثلات الجمعية خارجة عن وعي الافراد (أي مستقلة عنهم)، فذلك لأن تلك التمثلات غير منبثقة من وعي أفراد منعزلين عن بعضهم

[1] Bourdier Pierre, Esquisses D'une Théorie De La Pratique, Editions Du Seuil, Paris, 2000/ 1972, P 95-96.

[2] Sous la Direction De S.Moscovisi : psychologie, Ibid, p380.

البعض، وإنما هي صادرة عن العلاقات القائمة بينهم، وهو أمر جد مختلف ولا شك أن كل واحد يساهم في بلورة تلك التمثلات المشتركة، إلا أن المشاعر الخاصة بالأفراد لا تصبح اجتماعية إلا عندما تنتظم بفعل قوى فريدة من نوعها ، أي قوى يطورها تجمع الأفراد فيما بينهم، وتبعا لتلك التفاعلات المتبادلة والتركيب الذي تنتج عنه، تصبح تلك المشاعر والتمثلات الخاصة شيء آخر.

هذا يفسر بأن مشاعر الافراد الذاتية لا حقيقة لها إلا من جزاء التأثيرات الممارسة بواسطة الفعل الاجتماعي الذي يوجهها ويبلور أبعادها ومقاصدها، بناءا على الأصل الاجتماعي، ويفهم من هذا التصور كون التمثلات الجمعية هي نتاج التزاوج الحاصل في التمثلات الفردية، ولكنها تبقى خارجة عن إرادة الافراد الذاتية، وإجباريتها متعمدة، ذلك لأن ذوات الافراد لا تحدد إلا من خلال الأنساق المجتمعية، التي تلعب دورا استراتيجيا في صقلها وإعطائها التطبيع الاجتماعي المتعارف عليه والثقافية، أو الحقيقة الوهمية المتمثلة في البنية المعرفية للفرد كأداء ومنمطات.

الشيء الذي سيعطي للتحليل والتأويل السيكوسوسيولوجي إمكانية الفهم والتحكم في مختلف المكونات المشكلة لموضوع التمثلات، وإمكانية استيعاب التفاعلات القائمة بين ما يسمى "أبريك"[1] بالوظيفة الفردانية وبين الشروط الإجتماعية التي من منطلقها يتطور الفاعلون الإجتماعيون بمختلف مشاربهم الفكرية والإيديولوجية...

إن التحديد الدوركايمي[2] للتمثلات عموما إنطلاقا من المنظور السوسيولوجي المحض، ظل موجها فيما أسماه "دور كايم" بالتمثلات الجمعية Les Représentations Collictives، معتبرا إياعا مجموعة من التراكمات القيمية والمعيارية المنتجة من طرف المجتمع، والخارجة عن الشعور الذاتي للأفراد الإجتماعيين، كما أنها غير قابلة للخضوع

[1] Sou La Direction De Abric, J.P, Pratique Sociale, Représentations, Paris, Pau F 1994, P: 29.

[2] Durkheim: Représentations, Individuelles Et Representations Collectives, Dans Sociologie Et Philosophie, Paris, R V F, 1974, Emoticone Tongue: 40 Cité Pa Me Llouk, Ibid Emodicone Tongue, P: 114.

لذواتهم الفردانية بحكم طابعها المؤنث لفضائها الإجتماعي، الذي ينصهر فيه الافراد إكراها وبصفة قهرية إن صح القول.

كما أن أنماط من السلوكات، وضروبا في التفكير والشعور تتميز بأنها خارجة عن الفرد وتمتع بقوة وقهر إجتماعي فوق، بل يعتبرها "دوركايم" كظواهر إجتماعية، وللدفاع عن وجهة نظره هاته يضرب دوركايم مثالا في الموضوع، تتألف الخلية الحية من عناصر كيمائية، وتكون خارجة عنها وهذا هو ما يتجسد حسب دوركايم تماما في كل مجتمع، حيث نجد ظواهر إجتماعية بها خصائص متميزة عن خصائص الافراد، ولكنها خارجة عنهم، وهذا بدوره هو الذي يجعل تلك الظواهر مختلفة نوعيا عن الظواهر السيكولوجية التي تبقى محدودة في نطاق ذاتية الفرد وبشكل منعزل عن السياقات الإجتماعية، بمعنى آخر أن المنظومة المجتمعية بتركيبتها المختلفة والمتجانسة على المستوى السياسي والعقائدي والقيمي والسوسيوثقافي هي التي تمنح للتمثلات الجمعية حقيقتها الواقعية في التغير وفي الإندماج الثقافي داخل الأوساط المجتمعية المعدة لهذا الغرض.

فمن خلال التحديدات العامة المعطاة للتمثلات الجمعية من طرف دور كايم كون استدلال الافراد وبرهانهم على الوقائع والأحداث الواقعية، تعتبر عاملا من ضمن العوامل المتحكمة في التمثلات الإجتماعية.

وترتكز هذه البراهين حسب دور كايم على حالة تطور المجتمع، وتنظيمه السياسي والعقائدي وعلى مؤسساته وبنياته المتحكمة في كيانه، يعني هذا أنه كلما كان هناك نضج سياسي وسوسيوثقافي داخل المجتمع كل ما كانت هذه التمثلات الإجتماعية انعكاسا مباشرا لذلك النضج على جميع المستويات.

وهكذا يعتبر المجتمع من وجهة نظر "دوركايم" المؤتمن الوحيد للمعرفة الموضوعية، أي أن التمثلات الجمعية تشكل الخطاب الذي من مهامه تمرير المعرفة نحو أفراد المجتمع، كيفما كانت طبيعة هذا الخطاب، سواء أكان قهريا أو تراتبيا، وهذا ما يبرر ظاهرة الحتمية المجتمعية. التي يقر بها "دور كايم" في تفسيره للمجتمع ككل ولأعضائه المنتمين إليه،

بإعتباره إطارا مرجعيا يعود له الأفراد الإجتماعيون لبناء الحقيقة وفهم ما يجري في أوساطهم الإجتماعية، ويهدف حسب وجهة نظر دوركايم إلى تشكيل ما يسميه بالضمير الجمعي، كشكل من الإستشراك في التصورات والأنساق الإجتماعية الأساسية والقيم السائدة (الدين، القانون، الأخلاق) المستقلة عن التصورات الفردية، وبذلك ينتقل الضمير الجمعي من المستوى السيكولوجي للجماعة إلى عالم الافكار المتداولة بين الجموع، عبر تمثلاتهم لهذه الأنساق الإجتماعية الممارسة في الواقع الإجتماعي، ويعتبر الضمير الجمعي في هذا السياق الفاعل الجمعي الوحيد في شكله وبنية التمثلات الجمعية، كما هي ممارسة إجتماعية من طرف المجتمع كناظم لها بهذه التفسيرات السوسيولوجية الدوركايمية للتمثلات، في بعدها الجمعي قد تفضي بنا إلى نوع الأرتودكسية ذات البعد الحتمي الإجتماعي كمعيار نهائي في عملية التأثير على تمثلات الأفراد، دون الأخذ بعين الاعتبار ردود أفعال الافراد، ومواقفهم الإيجابية أو السلبية من تلك التأثيرات المفتعلة، أو المثارة داخل الأوساط الإجتماعية، التي ينتمون إليها، ونفس الشيء يمكننا ملاحظته على الطروحات السلوكية المشهورة بنظرتها الاختزالية الرمزية ولكن من منظور سلوكي، حيث تنطلق هي الأخرى من حتمية تعلمية، خصوصا عندما تلغي ذاتية الفرد أثناء تعديل السلوك، وتنفي دوره ومسؤولياته الذاتية في اكتساب السلوك المستهدف في عملية التعلمات لإعتبارات مذهبية تعكس خلفية نظرية تعلمية مسومة بشكل مسبق من طرف الفاعل التعليمي، مع التقليص من حدة ردود فعل المتعلم باعتباره كائنا منفعلا ومستجيبا للمثيرات المفتعلة كيفما كانت درجتها الاستيعابية.

وبناءا على ما سبق عرضه في هذا الموضوع، نرى بأن تمثلات الافراد للمواضيع والأحداث والرموز والظواهر الخارجية لا تعني من منظورنا النفسي الإجتماعي، التربوي، معاودة إنتاجها بطريقة ميكانيكية، أو تكرارها في سلوكاتهم وتصرفاتهم بشكل إرادي قهري، وإنما إعادة بنائها وتجديدها إن أمكن، وقد يقتضي الأمر في حالات عديدة إلى رفض آلياتها وميكانيزماتها والإنزياح عن مقاصدها الإيديولوجية، وقد يترجم هذا الرفض حسب منظورنا إلى تكوين تمثلات إحتجاجية حول وضع لم يعد مقبولا، مادام لا يستجيب لأهدافهم

وإنماءاتهم الإجتماعية والثقافية[1]، وهو ما يمكن معاينته في مواقف متعددة لدى الناشئة سواء داخل الأسرة أو المدرسة أو داخل إطارات تنظيمية.

إن التمثلات الإجتماعية لا تقتصر على عملية الوصف المحايد للأشياء والأحداث والوقائع الخارجية، وإنما يعتبر البعد الذاتي في هذه العملية ذا أهمية كبرى، إن لم نقل حقيقة قائمة الذات في البناء النفسي الإجتماعي التربوي للأفراد، اعتبارا للعوامل الاقتصادية السوسيوثقافية والتاريخية المتحكمة في شخصياتهم وفي تمثلاتهم، واعتبارا كذلك للمواقف[2] والاتجاهات المكونة لديهم ادراكات تجاه العالم الخارجي، بكل تناقضاته ومفارقاته المعرفية والمذهبية.

وهي نفس الفكرة التي عبّر عنها "موسكوفيشي" بقول لا يوجد لقطيعة في العالم الخارجي كفضاء وأحدث وعالم الافراد أو الجماعات أثناء تمثلهم للموضوع المدرك، ذلك لأن الصور والآراء المعبّر عنها محددة بشكل طبيعي ومدروسة ومفكر فيها، وهذا راجع من كونها تترجم من جهة الوضعية التي يوجد فيها الفرد، ومن جهة أخرى سلم القيم الخاص بالفرد أو الجماعة، والمؤطرة من طرف المؤسسات الإجتماعية بمختلف إختصاصاتها.

وإذا كانت التمثلات تعتبر كشكل من أشكال المعرفة، فإنها تعد كذلك نظاما من التفسيرات والتأويلات للمواضيع والأحداث الواقعية المتواجدة في الأوساط السوسيوثقافية التي ينتمي إليها الفاعلون الإجتماعيون، وبتعبير آخر نرى من منظورنا[3] النفسي الإجتماعي التربوي بأن التجارب الممارسة من طرف الأفراد والمواضيع التي يواجهونها في حياتهم اليومية تدرك من طرفهم وتدمج داخل الشبكة المعرفية الموجودة أو المكتسبة بشكل مسبق لديهم، ويفضي هذا الإدماج إلى إعطاء تفسيرات حول هذه المواضيع المدركة المسماة تحديدا بالتمثلات الإجتماعية، كما برهن على ذلك "موسكوفيشي" في بحثه حول التحليل النفسي

[1] تيماشيف، نيكولا: نظرية علم الإجتماع، طبيعتها وتطورها، ترجمة مجموعة من اباحثين، القاهرة، ط5، 1978.

[2] مرجع سابق، تيماشيف نيكولا، ص 171.

[3] Moscovici , Intraduction A La Psychologic Sociale, Paris, Larousie, 1973.

صورته ومجتمعه، وهذا يثبت عكس ما تبناه "دوركايم" من أن مواقف الافراد وتصوراتهم الذاتية ودوافهم النفسية جزء من تمثلاتهم الإجتماعية.

وفي هذا الإطار يشير "موسكوفيشي" بأن التمثلات الإجتماعية تحيط بمرحلة التفكير المصور من أجل إدماج التفكير التصوري، لكون التمثل هو وحدة الصور والمفاهيم والتفسيرات المعطاة للموضوع المدرك، ويقول في هذا الصدد لا يمكن لإيمانه اعتبار التمثلات انعكاسا صافيا للموضوع المدرك أو شكلا من التفكير الملموس، بل هي كل هذه الأشياء، كما أنها كذلك صناعة الموضوع ووسيط بين الفرد ومحيطه.

فالتمثل بهذا المعنى يأخذ وحدات الوضع القائم كحقيقة، ويعطي تفسيرا ومغزى له بناء على معارف أولية مكتسبة، كما أنه يرتبها وينظمها مشكلا بذلك صورة محددة حوله، وممارستها كتمثلات أخرى من طرف الأفراد المتمثلين مع إعطائهم تفسيرات ومفاهيم ورموز داخل الوسط السوسيوثقافي الذي يعيشون فيه كأفراد إجتماعيين. إننا بهذا المعنى العام للتمثلات الإجتماعية نكون أمام نوع من التفكير الواقعي الذي يعبر عما هو ملموس ومعاين كقضايا وممارسات يجسدها بالفعل الواقع الإجتماعي والثقافي للمجتمع، وليس أمام خيالات سوسيولوجية ذات صبغة وهمية منسوجة في المتخيل الجمعي للذي يمتلكه لسلطة القرار الإجتماعي والسياسي الناظمة له.

فمكونات التمثلات الإجتماعية لدى سيرج موسكوفيشي[1] تضم الصور والمواقف والمعارف والمفاهيم والمعتقدات والآراء والقيم الإجتماعية والأخلاقية والثقافية، فإن هذه المكونات تشكل في تصورنا وحدة كلية للتمثلات يصعب تفكيكها أو تجزئتها، وبالتالي يصعب إحالتها لمواقف ذاتية محضة، كما هو الشأن في الطرح السيكولوجي، أو المواقف الإجتماعية صرف، كما هو الأمر بالنسبة لدوركايم، وفي ضوء ذلك نرى بأن الفرد المتمثل ليس مأمورا إجتماعيا أو آلة إجتماعية مسيرة من طرف المجتمع أو الضمير الجمعي، كما يؤكد ذلك دوركايم، وإنما له نوعا من الاستقلالية الذاتية في الحكم على الأشياء وفي اتخاذ

[1] Moscovici. S, La Psychanalyse, Son Image Et Son Public, Paris, 2 Emè Editions, 1976, P 46.

مواقف حيال الوضعية التي يوجد فيها كفرد إجتماعي، فتمثلاته اتجاه الوقائع الإجتماعية والأحداث الواقعية التي يفرزها الواقع الإجتماعي، وتجاه المتن المعرفي المروج سواء من طرف المؤسسة المدرسية، أو من طرف وسائل الإتصال وباقي المؤسسات الإجتماعية والثقافية والرسمية وغير الرسمية، يتحكم فيها من جهة تاريخه، زمنه التعليمي، آراءه الفكرية والإيديولوجية، ومواقفه وخيارته السياسية والإجتماعية.

2- مفهوم الشباب:

يثير مفهوم الشباب جدلاً كبيراً حول تعريفه من قبل الباحثين في العلوم الاجتماعية، فهو مفهوم يعبر عن خصائص تتمثل أساساً في القوة والحيوية والطاقة، والقدرة على التحمل وعلى الإنتاج في مرحلة معينة من عمر الفرد. حيث اختلف الدارسون في تحديد مرحلة الشباب، فهي عند البعض تبدأ من(13) وتنتهي عند سن(21) ويطلق عليها مرحلة المراهقة، وهي عند البعض الآخر تبدأ من سن(14) في فترة أولى تنتهي بالثامنة عشر، وتصل فترتها الثانية أو المتأخرة إلى سن السابعة والعشرين، ويرى فريق ثالث أنها تغطي الفترة من سن السابعة عشر حتى السابعة والعشرين أو ما بعدها. ويذهب البعض إلى أنه من الصعوبة بمكان تحديدها. لاختلاف بدايتها ونهايتها من فرد إلى فرد، ومن جنس إلى جنس، ومن ثقافة إلى ثقافة.[1]

وتعود هذه الفروق إلى اختلاف المعايير التي يعتمدها الباحثون في تحديد المرحلة من جهة، واختلاف السياقات أو الظروف التي ترى فيها الظاهرة من جهة أخرى، فالبعض يهتم بالنمو الجسمي والجنسي، ويهتم آخرون بالنمو النفسي، ويركز فريق ثالث على تغيير الوضع

[1] عبد الله بوجلال: "الإعلام والوعي الاجتماعي لدى الشباب الجزائري"، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الإعلام، جامعة، القاهرة، 1989م، ص73.

الاجتماعي والأدوار الاجتماعية، وتختلف السياقات باختلاف الطابع الحضاري، والنظام لاجتماعي والمستوى الاقتصادي–الاجتماعي وما إليها[1].

أولاً : مفهوم الشباب في المعجم اللغوي.

الشباب هو جمع مذكر ومؤنث معاً، وتعني الفتاء والحداثة، ويطلق لفظ شبان، وشبيبة، كجمع لمذكر مفرد شاب، ويطلق لفظ شابات، وشائب، وشواب، كجمع مؤنث على مفرد شابة، وأصل كلمة شباب هو شب بمعنى صار فتياً، أي «من أدرك سن البلوغ[2] ولم يصل إلى سن الرجولة» «وشب لون المرأة خمار أسود لبسته أي زاد في بياضها ولونها فحسنها»[3] «وشب قصيدته بفلانة أي حسنها وزينها بذكرها» [4]

أما في المعجم اللغوي الإنجليزي Oxford فإن لفظ الشباب يقابله باللغة الإنجليزية كل من اللفظتين Youth و Young و«تطلق على المرحلة العمرية التي تمتد ابتداءً من مرحلة الطفولة إلى ما قبل الرشد [5] Adulteوفي معجم روبير (Robert) الفرنسي, نجد فيه أن لفظة الشباب (Jeunesse) تطلق «على فترة الحياة الممتدة مابين الطفولة والنضجMaturité [6].

يبدو من خلال المعجم اللغوي، أن الشباب في المعجم العربي، يدل على المرحلة التي يكون فيها الفرد في مظهر حسن، ووجه حسن، وجسد مفعم بالحيوية، في حين نجد المعجم الأجنبي يشير على أن المراهقة يستعمل كمرادف لمفهوم الشباب، لأن المرحلة العمرية التي تحدث ما بين الطفولة وسن الرشد يحصل فيها مجموعة من التغيرات النفسية والبيولوجية والاجتماعية.

---

[1] عزت حجازي: " الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها"، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، جوان، 1978م، ص35.

[2] مجموعة من المشاركين، معجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة 2004، ص470.

[3] ابن منظور، لسان العرب، المجلد الأول، دار الصادر، بيروت، ص482.

[4] لويس المعلوف، المنجد في اللغة، بيروت، لبنان 1960، ص371.

[5] Oxford, Learners Pocket, Dictionary, Fourth edition 2008, p518.

[6] Robert; dictionnaire de la langue française. P1227.

ثانياً : مفهوم الشباب في علم النفس:

من المرادفات التي تقابل مفهوم الشباب في علم النفس والأكثر استعمالاً نجد كلمة «المراهقة Adolescence والمشتقة من الفعل الاثينيAdolescerreومعناه التدرج نحو النضج البدني والجنسي والعقلي والانفعالي»، وهي كلمة لا يقصد بها مرحلة عمرية محددة بقدر ما تشير إلى مجموعة من الخصائص النفسية والجسمية التي تكون في حالة نشاط وقوة وفي حالة من التهور والاندفاع أيضاً سواءً بالنسبة للفتى أو الفتاة، وهذه المرحلة بالذات تعرف تغيرات أساسية في جميع الجوانب على المستوى الجسمي والعقلي والاجتماعي، وحتى الانفعالي ثم إنها تختلف عن كلمة البلوغPubertyالتي تقتصر فقط على الناحية الجنسية، حيث يعرف "مصطفى فهمي" البلوغ بأنه «نضوج الغدد التناسلية واكتساب معالم جنسية جديدة تنتقل بالطفل من فترة الطفولة إلى فترة الإنسان الراشد»[1].

وتتميز فترة الشباب عند الباحثين في علم النفس النمو على المستوى العضوي بظهور تغيرات جسدية عند الذكر وعند الأنثى، فالجسد الأنثوي في هذه الفترة يظهر عليه استدارة الفخذين، ونمو شعر العانة والصدر (الثديين)، وتبدأ الدورة الشهرية، وبالنسبة للجسد الذكوري يعرف تضخم في الصوت، وبروز شعر العانة، واتساع في الكتفين والصدر، ويأخذ القضيب في النمو مما يجعله قادراً على إفراز الحيوانات المنوية، وتجدر الإشارة على أن الأنثى عادة ما تصل إلى نضجها الجنسي قبل الذكر، «وقد أثبتت أبحاث (كيوبتشك kubitschek) أن حوالي 50% من الإناث ينضجن جنسياً فيما بين سن (12.5 . 15.5) عاماً، بينما ينضج الذكور جنسياً فيما بين (14 . 15.5) عاماً»[2]، وبالتالي فإن القدرة الجنسية عند كل من الذكر والأنثى قد اكتملت، مما يسمح لهم بإقامة علاقة جنسية شرعية في إطار ما يعرف بمؤسسة الزواج.

[1] مصطفى فهمي، سيكولوجية الطفولة والمراهقة، مكتبة مصر، بدون سنة نشر، ص162.

[2] مصطفى فهمي، مرجع سابق، ص162.

أما على المستوى النفسي فإن الحاجة إلى الاستقلال والتمركز حول الذات تظهر بقوة عند فئة الشباب، فهم لا يرغبون بالبقاء في البيت أو الجلوس في صحبة الأهل مثل المرحلة السابقة التي كانوا فيها محبين للبيت والأهل أي : مرحلة الطفولة، فهم يرفضون أن تكون هناك سلطة عليهم سواء داخل مؤسسة العائلة أو خارجها، مما يجعلهم يفضلون البحث عن علاقات جديدة قريبة من سنهم بذريعة أن الكبار لا يفهمونهم ومتسلطين، وغالباً ما يحاولون إثبات وجودهم وتميزهم من خلال الأعمال التي يقومون بها، والتي تتصف بالجرأة والتهور أحياناً داخل ما يسمى بالنظام الاجتماعي للمجتمع، إنها فئة متصارعة مع ذاتها ومع المجتمع من أجل الوجود، وهذا ما ذهبت إليه كينستون kinston بقولها : «الشباب يتصف بأنماط سلوكية ترتبط بالتوترات بين الذات والمجتمع والنفور من الأشخاص ذوي السلطة المطلقة» [1]

ومن حيث المستوى العقلي، فإنه يمكن القول على أن مرحلة الشباب تعرف نمو في نسبة الذكاء بشكل حاد، وارتفاع في القدرة على الإبداع والتفكير بشكل متعمق في الموضوعات، بحيث «ينمو الانتباه والتذكر، والتخيل لا على أساس آلي، كما كان من قبل، وإنما على استنتاج العلاقات الجديدة بين الموضوعات، ويصير التخيل خصباً مبنياً على الواقع والصور المجردة، غير محصور في نطاق الصورة الحسية، كما كان لدى الطفل»[2].

ويتفق جل الباحثين المهتمين بالحقل السيكولوجي على أن فترة المراهقة / الشباب هي مرحلة من النمو التي تفصل الطفولة عن مرحلة البلوغ، والتي تشير إلى الفترة التي تقع بين البلوغ الجنسي وسن الرشد، ويتم تحديدها غالباً من السن 12 إلى السن 18 سنة. غير أن هذه المرحلة قد تكون فترة قصيرة وطويلة، وقد تنعدم أحياناً تبعاً للظروف والعوامل الأخرى التي تكرس الاختلاف منها ما هو اقتصادي واجتماعي، وبيئي أيضاً بين المجتمع الواحد أو

[1] عادل عز الدين الأشول، علم النفس النمو، مكتبة الأنجلو مصرية: القاهرة، 1982، ص66.

[2] عزت حجازي، الشباب العربي ومشكلاته، سلسلة عالم المعرفة، الطبعة الأولى العدد 6، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص32.

من مجتمع لآخر، «ففي المجتمعات البدائية قد تنعدم فترة المراهقة، بينما هي في المجتمعات الغربية الحديثة تطول، بل وتمتد إلى ما يقرب أو يتجاوز عشر سنوات»[1].

وللتوضيح أكثر في هذا الصدد نجد في المجتمعات البدوية أن أفرادها هم أسرع للبلوغ من أفراد المجتمعات التي تعيش في المدن، فالمجتمعات ذات الثقافة البدوية تدفع شبابها في سن مبكر إلى الاستقلالية والاعتماد على النفس، والدخول إلى العمل، والمراهقة في هذا النمط من المجتمعات «تكون قصيرة ويبدأ سن الرشد باكراً بحدود 15 سنة، يستعد الأطفال لأخذ دورهم الأساسي في مجتمعهم فيعلمهم الكبار أخذ ممارسات كبيرة وخبرات وفي بعض الأحيان التدريب»[2]، بينما في المجتمعات الحضرية هي عكس ذلك، فبالرغم من ظهور شعر العانة عند الفتى، وظهور دم الحيض عند الفتاة، يظل كل منهما في كنف أسرته مدة طويلة، قد يتجاوزوا سن الخامس والعشرين وهم لا يزالون تحت رعاية الأسرة.

ثالثاً : مفهوم الشباب في علم الاجتماع :

على خلاف علماء النفس يحدد علماء الاجتماع فئة الشباب استناداً إلى المجتمع كإطار مرجعي، حيث «يعرف علم الاجتماع السنsociologie des âges ، عادة السن بتعاقب الأدوار الاجتماعية في دورة الحياة، ويسند لها بعد الوضعية الاجتماعية) statut تلميذ . عامل . متزوج) وبعدا معياريا يتجلى في جملة السلوكات المحددة التي ينتظرها المجتمع والتي تتناسب مع كل وضعية»[3] [1].

وفي هذا الإطار يفرق علماء الاجتماع بين نوعين من الدور وهما سن الإعداد وسن الفعالية والاكتمال حسب طبيعة السياق الاجتماعي، فدور الطالب مثلاً يتمثل في التكوين

[1] عباس محمود عوض، مدخل إلى علم النفس النمو: الطفولة، المراهقة، الشيخوخة، دار المعرفة الجامعية، 1999، ص139.

[2] روبرت واطسون، هنري كلاي ليندرجرين، سيكولوجية الطفل والمراهق، ترجمة داليا عزت مومن، مكتبة مدبولي: القاهرة، الطبعة الأولى 2004، ص576.

[3] المنجي الزايدي، ثقافة الشباب في مجتمع الإعلام، دراسة منشورة بمجلة عالم الفكر، العدد الأول، مجلد 35 يوليوز / سبتمبر 2006، ص203 .

واكتساب المعارف وهو النوع الأول، بينما الموظف هو النوع الثاني لأنه استكمل دوره السابق ويرى علماء الاجتماع على أن فترة الشباب تبدأ من خلال دخول الفرد إلى المجتمع الذي يحاول بدوره إدماجه وتأهيله ليؤدي عمله داخل المجتمع، ثم تنتهي بعد أن يحتل الفرد مكانة اجتماعية يكون فيها قادراً على تأدية الدور بشكل مقبول ضمن النظام الاجتماعي، فالشباب يختلفون عن الأطفال، لأنهم دائماً في وضعية مستقلة عن الأسرة، وهذا يعود إلى استكمال دراستهم الجامعية والانخراط في الشغل وامتلاكهم للدخل والمسكن ثم الزواج بهدف تكوين أسرة خاصة بهم خالية من التبعية ومن تسلط الأهل، بعكس الأطفال فهم دائماً في كنف الأسرة وتحت رعاية سلطة الآباء وسلطة المؤسسة المدرسية، ثم إلى جانب أن الشباب مختلفون عن الكهول في السن، فهؤلاء أي : الكهول يصبحون غير قادرين على العطاء في مهنتهم، وفي تدبير أسرهم نظرا لتقدمهم في السن، وبالتالي فإنهم يتخلون عن دورهم الاجتماعي عندما يصلون إلى السن التقاعد.لكن لا يمكن أن نعتبر بأن الدور الاجتماعي وحده هو الذي يحدد لنا مفهوم الشباب الذي يتمثل في (انتهاء الدراسة، والدخول إلى الوظيفة أو الاستقلال عن العائلة)، فقد عرف المجتمع المغربي تغيرات على المستوى السوسيوثقافي[1].

فالفشل الدراسي والعجز عن تأمين العمل ومتطلبات الحياة، أفرزت لنا مجموعة من الشباب غير قادر على أداء الدور بالشكل الذي يحدده النظام الاجتماعي بالرغم من حصوله على شهادة العضوية الاجتماعية، بحيث هناك من الدارسين ينظرون إلى الشباب على أنهم فئة أقل تماسكاً داخل المجتمع بسبب الإقصاء الاجتماعي الذي يعيشونه من حيث أزمة التشغيل والتكوين، وهو ما عبر عنه إدغار موران» "Edgar Morin" أن الشباب هو الحلقة

[1] المنجي الزايدي، ثقافة الشارع : دراسة سوسيو ثقافية في مضامين ثقافة الشباب، مركز الناشر الجامعي : تونس 2007، ص18.

الضعيفة في التماسك الاجتماعي»[1] وقد اعتبر الباحث ادريس بن سعيد بأن الشباب هو طاقة خلاقة وهدرها مغامرة كبيرة للمجتمع المغربي آنياً ومستقبلاً.

ويعرف مصطفى حجازيفي مؤلفه "الإنسان المهدور" الشباب بأنها «الكتلة الحرجة التي تحمل أهم فرص نماء المجتمع وصناعة مستقبله، كما أنهم في الآن عينه يشكلون التحدي الكبير في عملية تأطيرهم وإدماجهم في مسارات الحياة الاجتماعية والوطنية والإنتاجية النشطة والمشاركة إنهم يشكلون العبء الذي تضيق به السلطات ذرعاً، وتخشاه أيما خشية، في الوقت نفسه الذي تقتصر فيه أيما تقصير في وضع الاستراتيجية الكفيلة بحين توظيف طاقاتهم الإنتاجية، وتوقهم إلى البذل والعطاء»[2].

وحسب مصطفى حجازي فإن فئة الشباب تختلف من حيث ظروفها وخصائصها وإمكاناتها وطموحاتها، وليسوا شريحة واحدة كما تروج لها بعض الأدبيات، وتتوزع فئة الشباب بين فئة المحظية المترفة وهي فئة قليلة، والفئة المنغرسة اجتماعياً ومدرسياً، وهي تمثل جيل النخبة من الشباب، وفئة طامحة لبناء مكانتها اجتماعياً بدأت تأخذ حضها من الفرص، وأخيراً فئة الشباب المهدور وهي الأكثر فئة حضوراً داخل المجتمع، والتي لا تدخل ضمن حسابات السلطة ومخططاتها، إلا في مجال القمع والردع.

هذا ونشير إلى أن بعض الدراسات الأنثروبولوجيا التي اهتمت بالشباب، اعتبرت على أنهم يختلفون من مجتمع لآخر ومن ثقافة لأخرى.[3]

حيث تلعب الثقافة تأثيراً كبيراً على انتقال الأطفال إلى سن الشباب، فالأنثروبولوجيا هي العلم الذي يدرس الإنسان ككائن ثقافي وقد قدمت الكثير فيما يتعلق بدراسة الشباب، من بينها دراسة مرغريت ميد "Magaret Mead" حول مجتمعات الساموا "Samoa" وهي

---

[1] المنجي الزايدي، مرجع سابق، ثقافة الشارع، ص18.

[2] مصطفى حجازي، الإنسان المهدور : دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية 2006، ص203 .

[3] المنجي الزايدي، الدخول إلى الحياة : الشباب والثقافة والتحولات الاجتماعية، منشورات تبر الزمان تونس 2005، ص61.

مجموعة من الجزر التي تقع بين نيوزلندا وأستراليا، فشباب السامو يصبحون ناضجين منذ طفولتهم، ومندفعين اتجاه المخاطر ومواجهة أي صراع، ومتحررين من قيود أهلهم ومن الإله، حيث يتعلمون كيف يعتمدون على أنفسهم وكيف يعيشون مع أنفسهم، ويظهر لديهم الميل للقيادة وإلى المنافسة، مما يسمح لهم المرور إلى سن الشباب بسهولة، فشباب ساموا «يختلف عن شباب القرون الوسطى الذين كانوا يجدون أنفسهم مضطرين للانقطاع عن العالم لخدمة الإله، كما يختلف عن الشباب الهنود الذين يضطرون لقطع أصابعهم كقربان ديني»[1]، وفي دراستها حول "غينيا الجديدة"، وصفت الشباب أي سنوات ما بعد البلوغ «بأنها سنوات التوتر والقلق، والقهر والصراع، إذ تعتبر السنوات بالنسبة للإناث سنوات السلبية المفروضة، وبالنسبة لكلا الجنسين تعتبر هذه الفترة السنوات الأخيرة للحرية»[2].

إن تحديد مرحلة الشباب في أي سن يبدأ وفي أي سن ينتهي من أكثر الصعوبات التي تواجه أي باحث، فقد اعتبر ادريس بن سعيد بأن مفهوم الشباب على المستوى السوسيولوجي مفهوم ليس له حدود واضحة ومضبوطة، وهو ما أقره بيير بورديو "Pierre Bourdieu" في مقالته الموسومة بـ "La jeunesse nestquun mot"بأن هنالك اتجاها عاما في علم الاجتماع يعتبر «الحدود بين الأعمار أو الشرائح العمرية حدود اعتباطية فنحن لا نعرف أين ينتهي الشباب لتبدأ الشيخوخة مثلما لا يمكننا أن نقدر أين ينتهي الفقر ليبدأ الغنى» [3]وتظهر هذه الصعوبة في تنوع المراحل العمرية للشباب، وقد ذهب بعض السوسيولوجيين في مرحلة السبعينات إلى اعتبار سن الذي يتراوح بين (15 و 25 سنة) هو السن المحدد لفترة الشباب، وهو ما يتطابق مع المفهوم الدولي للشباب (15 . 25) لسنة 1975، وهو نفس التحديد الذي استخدمه عزت حجازي في كتابه "الشباب العربي ومشكلاته" .

---

[1] المنجي الزايدي، مرجع سابق، الدخول إلى الحياة، ص61.

[2] عبد المعطي مصطفى، أبحاث في علم الاجتماع : نظريات ونقد، منشورات دار هادي، دمشق، الطبعة الأولى 2002، ص191.

[3] Bourdieu Pierre, La jeunesse nestquun mots, in questions de sociologie, Minnuit, 1984,p143.

معتبراً أنه خلال المرحلة العمرية ما بين سن الخامسة عشر والخامسة والعشرين، تحدث تحولات هامة في حياة الفرد الشابة، «فعندها يترك التعليم بعد استكماله . عادة . ويلتحق بعمل دائم ويتزوج، أو يسعى إلى تحقيق ذلك على الأقل، فهو بعبارة أخرى يترك فترة الطلب ويبدأ حياة الراشدينAdulthood ينزل إلى معترك الحياة ويرتبط بعدد من المؤسسات التي يتعامل مها الراشدون، ويتغير تبعاً لذلك تصوره لذاته وللآخرين والمجتمع»[1] ، أما بول باسكون وبن الطاهر فقد اعتبر أن «مرحلة الشباب تبدأ في سن الثانية عشر وتنتهي في سن الثلاثون، وتكمن المرجعية هنا في المعايير الثقافية والاجتماعية، وهما القدرة على الصوم ووضعية الزواج»[2].

وعرف المركز القومي للبحوث الاجتماعية بمصر الشباب على أساس لغوي للكلمة، فأطلق لفظ الفتوة على بداية الشباب، والذي يرادف كلمة(Adolescence) باللغة الإنجليزية أو الفرنسية، وهي مشتقة من الفعل اللاتيني الذي يعني "ينمو نحو النضج"، فالفتوة في القاموس العربي تعني الشباب الحدث ، وتشمل كلمة شباب عند اللغويين كل مرحلة الشباب حتى الثلاثين تقريبا[3].

على أن **بعض الدراسات الاجتماعية والإعلامية** تصطلح في تحديد مرحلة الشباب، من حيث المرحلة العمرية على"من تتراوح أعمارهم ما بين(15و24) سنة، وهم يشكلون(21%)من مجموع سكان الوطن العربي، حسب تقديرات بعض الدراسات و(70%) من مجموع سكان الجزائر.

[1] عزت حجازي، مرجع سابق، الشباب العربي ومشكلاته، ص27 و28.

[2] رشيدة برادة، المدرسة المغربية كما يراها المراهقون والشباب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2009، ص29.

[3] إيناس محمد أبو يوسف، "صحافة الشباب في مصر1952-1985"، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الإعلام، جامعة القاهرة، 1987، ص11.

والشباب الجامعي هم الذين يزاولون دراستهم بالمعاهد والجامعات بعد الحصول على شهادة البكالوريا مع انتهاء سنوات الدراسة الثانوية، ويطلق مصطلح "التعليم العالي"على التعليم الجامعي في الجزائر. ويتم في جامعات ومراكز جامعية ومعاهد كتدريب المعلمين تتبع في الأساس لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي.

3- الشباب بين القيم والثقافة:

إن القيم كمجموعة مبادئ وقواعد توجه التفاعل داخل المجتمع وتضبط سلوكياته ، وهي عنصر رئيسي في الثقافة في اي مجتمع، وعلاقة الشباب بالقيم والثقافة تخضع لعملية التنشئة الثقافية. قبل الحديث عن أهمية التنشئة الثقافية بالنسبة للشباب، يجدر بنا الإشارة إلى الروافد التي تنهل منها الثقافة، وهي أساسا برأي "على ليلة"[1] .

إن الدين هو الرافد الأول للثقافة الذي يلعب دورا في دعم الثقافة بمجموعة من المبادئ والقيم والأفكار التي تضبط سلوكيات الإنسان اتجاه عالم وراء الطبيعة وما يحتوي من عناصر، وتعطي هذه القيم والمبادئ التابعة من الدين إطارا لإضفاء معنى على الحياة وتصورا ينبغي أن يتسق معه التنظيم الإجتماعي الواقعي، فهذه الفكرة تنسجم مع تحديد للقيم واعتبار الدين مصدراً لها.

ويمثل التراث الرافد الثاني للثقافة التي تشير إلى الخبرة المتراكمة لدى الأجيال المتعاقبة، وتضم العادات والتقاليد والأعراف والقيم والمعايير المنحدرة من الماضي وإذا كان الوحي الديني هو أساس شرعية القيم المتولدة عن الرافد الأول، فإن الماضي هو أساس الشرعية للقيم المنتمية إلى التراث، وهذه نقطة مهمة أيضا، من حيث أن الثقافة الجزائرية في تنوعها تستمد في شرعيتها من التاريخ والتراث، وبالتالي يعتبر البعد الأمازيغي دعامة أساسية.

[1] علي ليلة وآخرون، الشباب القطري، إهتماماته وقضاياه، مركز الوثائق والدراسات الشبانية، جامعة قطر، 1991، ص67.

ويشكل التفاعل الإجتماعي الرافد الثالث للثقافة، والتي على أساس قيمها ومعاييرها يتفاعل الأفراد، إلا أنه يحدث وأن يكون هناك عدم اتساق بين تفاعلات الافراد وسلوكياتهم في الواقع ومتطلبات الثقافة، وهذا ما كان قد أشار إليه عبد الرحمان عزي[1]، من حيث الأفراد قد لا يعيشون قيمهم في الواقع.

وتمثل هذه الروافد في مجمعها جوهر التنشئة الثقافية التي يحددها "أحمد بن نعمان"[2] على أنها عملية تشكيل للإنسان عن طريق التعليم والتدريب حتى يصير شخصا قابلا للتكيف مع البيئة الثقافية السائدة في مجتمعه، وهذه العملية تتم بكيفية شعورية أحيانا، وبكيفية لا شعورية في غالب الأحيان، ذلك أن الطفل يولد وهو خاضع خضوعا كليا لدوافعه الغريزية الحيوانية، وعندما يبدأ في الكبر شيئا فشيئا يتولاه المجتمع ويلقنه تقاليده وعاداته وتمرينه على القيام بمجموعة من الأعمال والسلوكيات التي تتطلبها الحياة.[3]

ويشير "علي ليكة" إلى أنه من هنا يتولد ما يسمى بصراع الأجيال، وكل جيل يحمل مركب نقص، فالكبار ينظرون إلى الصراع على أنه يرمي إلى استلاب الأرض التي كسبوها واستقروا عليها طويلا، وأن سلوك الشباب يمثل إدانة صريحة لأهدافهم وقيمهم وأساليب عملهم، بل وتشكيك في جدوى مشروعاتهم، وفي مقابل ذلك يعاني الشباب من غموض هويتهم، يفكرون أنهم صغار ويصرون على أنهم تجاوزوا مرحلة الطفولة، ولكن يجدون أنهم غير مسموح لهم بعضوية عالم الكبار بعد، فهم هامشيون من وجهة نظرهم وغير مؤهلين للحياة بعد.[4]

---

[1] عبد الله بو جلال وآخرون، تحت إشراف القنوات الفضائية، ص 150.

[2] أحمد بن نعمان، هذه هي الثقافة، ط1، دار الأمة، الجزائر، 1996، ص 225.

[3] محمد علي محمد، الشباب العربي والتغير الإجتماعي، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص 6.

[4] محمد مصطفى زيدان، النمو النفسي للطفل والمراهق ونظريات الشخصية، دار الشروق للنشر والتوزيع.

4- الشباب بين تحديات العولمة والحفاظ على الهوية الوطنية:

تعتبر العولمة الظاهرة التاريخية لنهاية القرن العشرين أو بداية القرن الحادي والعشرين، مثلما كانت القومية في الإقتصاد والسياسة الثقافية هي الظاهرة لنهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهي تشير إلى حرية حركة السلع والخدمات والايدي العاملة وراس المال والمعلومات عبر الحدود، ويؤكد بعض الآخر بأن العولمة موجة إقتصادية جديدة تلي الثورة الزراعية والصناعية وأنها على مراحل الرأسمالية الجديدة، التي أفرزتها الثورة المعلوماتية وما يرافقها من تطور في مجال الإتصالات والإعلام.

كما أن العولمة هي في أصلها إقتصادية، قائمة على إزالة الحواجز والحدود أمام حركة التجارة، لإتاحة حرية تنقل لسلع ورأس المال، ومع أن الإقتصاد والتجارة مقصود أن لذاتهما في العولمة، إلا أنها لا تقتصر عليهما وحدهما وإنما تتجاوزهما إلى الحياة الثقافية والحياة الإجتماعية بها تتضمنانه من أنماط سلوكية ومذاهب فكرية ومواقف نفسية، وكل ذلك هو الذي يصوغ هوية الشعوب والأمم والأفراد.[1]

توجهات الشباب نحو العولمة وتأثيرها على الهوية الوطنية:

1-سيادة الثقافة العالمية أو الصح الثقافية الغربية، لأنها هي الرائدة والمسيطرة اليوم على جميع ثقافات العالم بكل مساوئها وإيجابياتها على سلوكيات الشباب، والشريحة الشبابية هي أكثر شرائح المجتمع تقبلا واستعدادا من الناحية النفسية والذهنية تتقبل كل الوافد من الدول المتقدمة، دون أية مناقشة أو تقييم، وهذا بدوره وعلى المدى البعيد يؤثر سلبا على الثقافة والإرث الوطني والحضاري للمجتمع.[2]

2-وفرت وسائل الإتصالات والتقدم التكنولوجي من قنوات فضائية وشبكة الأنترنيت كل وسائل التحقيق والترفيه والتواصل الإجتماعي للشريحة الشبابية داخل البيت، دون الحاجة

[1] محمد عادل التريكي، أي منظور لمستقبل الهوية في مواجهة تحديات العولمة، موقع الحوار المتمدن.

[2] أحمد علي كنعان، الشباب الجامعي والهوية الثقافية في ظل العولمة الجديدة دراسة منشورة على الأنترنيت في موقع http://www.damascusuniversity.edu

إلى الوسائل التقليدية للثقافة والتعليم، مما أثر سلبا على الروابط الإجتماعية بين الشباب وتردي العلاقة بين الآباء والأبناء وتمرد الشباب على الضوابط الأسرية وقيم المجتمع.

3- ظهور إزدواجية القيم الوطنية والغربية على سلوكيات الكثير من الشباب، مثل نوعية الموسيقى التي يستمعون إليها أو الافلام التي يشاهدونها، أو علاقاتهم بالجنس الآخر بوالديهم وأسرهم من حيث استقلاليتهم عنها في كثير من الأمور، وقد يؤدي هذا بهم إلى الإنعزال الإجتماعي الإختياري، وقد ينتج عن ذلك ضعف ولائهم للوطن والأمة، فلا يتأثرون بالأحداث الجارية في البلاد ولا تعنيهم التغيرات والأحداث السياسية التي تجري حولهم.[1]

4-تشبث الشباب بالحضارة الغربية والمبالغة في إبراز أهمية الفاعلة في الحضارة الإنسانية مع إهمال دور حضارات الشعوب الأخرى، كما يدعي بعض الباحثين الغربيين بأن التاريخ قد اثبتت صحة كل ما تحمله الحضارة الغربية من معاني ومؤسسات وفضائل، فهي أفضل وأحسن مما تحمله من الحضارات الأخرى للإنسانية، بل وإن الشعوب الشرقية ستبقى تحت رحمة وهيمنة الحضارة الغربية، لأنها أسمى وأرقى، فقد كتب صموئيل هنتنخبتون، الباحث الأمريكي الشهير (أن شعوب العالم غير الغربية لا يمكن لها أن تدخل في النسيج الحضاري للغرب حتى وإن استهلكت البضائع الغربية وشاهدت الافلام الامريكية، واستعمت إلى الموسيقى الغربية، فروح أي حضارة هي اللغة والدين والقيم والعادات والتقاليد، وحضارة الغرب تتميز بكونها وريثة الحضارة اليونانية والرومانية والمسيحية لغربية)، وبالرغم من أن كلامه فيه مبالغة صريحة، إلا أنه يدل على أن الشعوب الغربية نفسها تتعامل مع مفهوم العولمة الثقافية بإزدواجية، فمن جهة أخرى تتشبث بهويتها القومية والوطنية، ومن جهة أخرى يدعون إلى انصهار الهويات الاخرى وإلغاء الحدود القومية والوطنية.[2]

---

[1] ثناء يوسف الضيع، تعزيز الهوية الثقافية لدى الطلاب الناشئين في ضوء تداعيات العولمة- دراسة تحليلية- دراسة منشورة على الأنترنيت في موقع: http://www.arabtbhought.org

[2] عبد الإله بلقزيد، العولمة الثقافية عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة، مجلة المستقبل العربي، بيروت، العدد (229).

5- مفهوم المجتمع:

عندما تقول مجتمع فقد يشمل معناه الجماعة الإنسانية وقد يستخدم ليدل على مجموعة إنسانية محددة، كالمجتمع الجزائري، كما قد يستخدم للدلالة على فئة أو مجتمع داخل المجتمع الواحد، كقولنا المجتمع النائي أو المجتمع الريفي.

وبرغم هذا التباين في تحديد الأطر لمفهوم المجتمع، إلا أنها تشترك جميعا في معنى للمفهوم يتضمن المعنى التجريدي الناتج عن حاصل مجموع أنماط العلاقات الاجتماعية المنتظمة التي تربط بين الأفراد والتشكيلات الجماعية والنظم ، وإذا كان هناك شبه اجتماع على أن المجتمع هو حصيلة مجموع أنماط العلاقات المنتظمة بين مكوناته من أشخاص وجماعات ونظم[1].

فالمجتمع لدى مفكري المادية التاريخية وعلى رأسهم ماركس إذ يرى بأن المجتمع وبالرغم من اختلاف الأشكال أو التشكيلات التي يظهر فيها لهو في الأساس نتيجة لفاعل الاختصاص، وإن الإنسان ليس جزءا في اختيار شكل معين لأن التشكيلات الاجتماعية التي يظهر فيها لهو في الأساس نتيجة تفاعل الأشخاص، وأن الإنسان ليس جزءا في اختيار شكل معين لأن التشكيلة الاجتماعية، إنما نقوم نتيجة لتطور قوى الإنتاج وعلاقاته... وبافتراض مستوى تطور الإنتاج، فأنك ستجد ارتباطه بنمط اجتماعي معين... أي نوع محدود من نمط المجتمعات.[2]

وترى مجموعة ثانية من علماء الاجتماع المتأثرين بدوركايم أن المجتمع هو حصيلة منظومة المؤسسات والنظم والتنظيمات الاجتماعية، فهي وحدها تضمن ديمومة القواعد والعلاقات الثنائية نسبيا بين أعضاء المجتمع، وهذا من ضرورات قيام مجتمع منظم يلبي الحاجات الإنسانية.

[1] إبراهيم عثمان، مقدمة في علم الاجتماع، دار الشروق، عمان، سنة 1999، ص 89.

[2] إبراهيم عثمان، نفس المرجع السابق، ص 90.

ويعتقد دور كايم "إن المجتمع أكثر من مجرد مجموع أجزائه فالمجتمع هنا وحدة بذاته، فيه من الخصائص مالا يمكن ملاحظته في الأجزاء المكونة له".[1]

ويرى فريق ثالث أمثال ريمل "إن المجتمع بوجه عام ليس إلا نتيجة تفاعل الأفراد، وإن هذا التفاعل ينعدم نتيجة أهواء وأهداف محددة ويتفق مع هذا الاتجاه ممن يأخذون بالتفاعل الرمزي أمثال ميد وبلوم aneaes, bloom فالمجتمع الإنساني كما يتصور أنه عبارة عن أفراد يتفاعلون من خلال رموز، يملكون دواتا، وإن الفعل الإنساني أساس التفاعل وأن أساس الأفراد[2].

ويتضمن مفهوم المجتمع القائم على التفاعل بين الأفراد وما ينتج عن هذا من علاقات، والتي يمكن أن تتم بطرق مختلفة، وضمن نشاطات متباينة، إن السلوك الإنساني موجه نحو آخرين بمعنى أن الإنسان يختار فعله وفي اعتبار الآخرين يشمل مفهوم المجتمع، إذن أفرادا يتفاعلون، ضمن أنواع من العلاقات الاجتماعية المنتظمة المنمطة بما يعبر عن وجود أنماط سلوكية منمطة.

وعلى هذا الأساس يمكن تعريف المجتمع الجزائري مثلا، على أنه مجموعة العلاقات المنظمة بين 35 مليون شخص، يتفاعلون ضمن جماعات قرابية وطبقية ومهنية، لهم تصور لهوية موحدة، وثقافة مشتركة ... الخ، وقد تشير الحدود البائنة إضافة إلى الجانب الثقافي إلى وحدة المكان وأحيانا الإطار السياسي.

انبثق عن مثل هذه التصورات للمجتمع ما يسمى بنموذج الاتصال ويقوم على تصور المجتمع كشبكة معقدة من الاتصالات، فالاتصال يؤدي إلى التعارف، فقيام علاقات وبتنظيم، مشاركة في الحوار والتفاوض ومحاولة التأثير في الآخرين أو الاستجابة لحاجاتهم، يقوم هذا التفاعل من خلال نظام رمزي، يسمح بنقل المعاني وتبادلها، بحيث يستطيع الإنسان في الجماعة مشاركة الآخرين أفعالهم وأفكارهم وشعورهم، ومع الزمن بتطور فهم

[1] إبراهيم عثمان، نفس المرجع السابق، ص 90.

[2] إبراهيم عثمان، مرجع سابق، مقدمة في علم الاجتماع، ص 90.

مشترك، ومشاركة في مواجهة القضايا والمشكلات كما أن وجود نظام رمزي يسمح بنقل ما تراكم من معرفة وثقافة للأعضاء الجدد، فيتحول هؤلاء إلى أعضاء يدركون ما هو مقبول وما هو مرفوض، وما هو متوقع اجتماعيا، وكيف يقومون بأدوار تحتاجها الجماعة، النظام الرمزي إذن وهو أساس الاتصال، يولد ثقافة المجتمع، فتصح للعضوية أهمية، من حيث من هم في الجماعة ومن خارجها، تميزهم طريقة حياة تطور عنها هوية اجتماعية تحدد النحن والآخرين.

6- التنشئة الإجتماعية في المجتمع الجزائري:

مرّ المجتمع الجزائري بعدة مراحل أثرت في البنى التحتية التي يرتكز عليها، شأنه شأن المجتمعات الاخرى التي أصابها التغيير في جميع ميادين الحياة، فبعد استقلال الجزائر كان التوجه إلى إنشاء مجتمع جديد، من خلال دفع بعض القطاعات مثل القطاع التربوي الاقتصادي والحضري والسياسي إلى التحول والتطور وفقا لما هي عليه باقي الدول في العالم، وهذا ما أثر على ثقافة المجتمع وتنظيماته، فأصبح المجتمع الجزائري مجتمع حضري، حيث أغلبية سكانه أصبحوا يتمركزون في المدن، هذا ما أثر على تكوين العائلة، حيث انتقل هذا التنظيم من عائلة كبيرة أو ما يسمى بالأسرة الممتدة إلى أسرة صغيرة و نووية، كانت العائلة تحتوي على عدد كبير من الأفراد بما فيهم الأعمام والأخوال بتنوعهم الجد بمساعدة الابن الأكبر أو الجدة أثناء غيابها، وتتميز بإنتاجها، تعتمد أساسا على الزراعة وتربية المواشي وهذا بمشاركة جميع أفراد العائلة بما فيهم الأطفال، ولهذا كان الزواج في سن مبكرة لكلا الجنسين، لتتحول إلى أسرة نووية تحتوي على الأب والأم وعدد محدود من الأطفال فقط، حيث أصبحت المرأة في غالب الأحيان متعلمة، هذا ما ساعدها في العمل خارج البيت والمشاركة في تسيير بعض الأمور، إلى جانب الرجل منها تنشئة الأطفال، أصبحت ميادين العمل تتمثل في الصناعة والإدارة والتجارة، كما أصبح الأطفال يدخلون

المدارس والجامعات، وهذا ما زاد في المستوى التعليمي والثقافي لأفرادها، كما يغلب على هذه الأسرة النزعة الفردانية والحرية في أخذ القرارات وطريقة عيش أفرادها. وهذا لكلا الجنسين الذكور والإناث، وتعتبر فئة الشباب أكثر عرضة بهذا التعبير، كما يقول مصطفى بوتفنوشت:[1] "ديناميكية التحول تكون واضحة خاصة على فئة الشباب، الشباب يعيشون في مركز التحولات الإجتماعية في مجال مكون من ثقافة تقليدية وثقافة عصرية خاصة بالنسبة إلى أسر الطبقات الوسطى من المجتمع، وهي الغالبة، حيث أن الأسر ذات المستوى العالي والأسر ذات الطابع الحضري هي أكثر قابلية للتحول والعصرنة، وعلى العكس الأسر الفقيرة والريفية أكثر تمسكا بالنظام التقليدي، نظرا لإمكانياتها الاقتصادية التي لا تسمح لها بالدخول في النظام الجديد.

تعريف عملية التنشئة الإجتماعية:

هي عملية إجتماعية يتم من خلالها بناء الفرد بناءا إجتماعيا، عبر عمليات التشكيل الإجتماعي التي يتلقاها من مختلف المؤسسات الإجتماعية التي تحتضنه، ومن المحيط الذي ينبثق منه عن طريق التفاعل الإجتماعي، ويتم خلال هذه العملية نقل قيم وثقافة وطرق حياة المجتمع، أو يحدث العكس.[2]

التنشئة الإجتماعية هي عملية تفاعل الفرد بما لديه من استعدادات وراثية مع البيئة التي يعيش فيها، ومن خلالها يتم تكون ونمو تدريجي لشخصيته الفريدة من جهة، واندماجه في الجماعة من جهة اخرى.[3]

تعريف مارجريت ميد Margaret Mead التنشئة الإجتماعية بأنها العملية الثقافية والطريقة التي يتحول بها كل طفل حديث الولادة إلى عضو كامل في مجتمع بشري معين.

---

[1] Mostafa Boutefnouchet, La Société Algérienne En Transition, Alger Office Des Publication Universitaire, P 32.

[2] مصباح عامر، التنشئة الإجتماعية والسلوك الإنحرافي لتلميذ المدرسة الثانوية، الجزائر، شركة الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2003، ص 32.

[3] فاطمة المنتصر الكتاني، الإتجهات الوالدية في التنشئة الإجتماعية وعلاقتها بمخاوف الذات لدى الأطفال، عمّان، دار الشروق، ط 1، 2000، ص 40.

التنشئة الإجتماعية هي عملية تقوم على التفاعل بين الفرد والمجتمع، فيصبح الفرد في نهايتها مستهلكا ومنتجا لثقافة مجتمعه، وهذه العملية ليست مؤقتة بل مستمرة، لأن الفرد يجد نفسه دائما أمام مواقف جديدة وأدوار وجماعات جديدة، تتطلب سلوكيات جديدة.[1]

التنشئة الإجتماعية هي أن يتعلم الفرد كيف يصبح عضوا في أسرته وفي مجتمعه المحلي، وفي جماعته القومية منذ طفولته المبكرة وتتقدم مع تقدم النمو والتعلم إلى الدرجة التي يسلك بها الفرد، ويفكر ويشعر ويقيم الأمور بطرق تكسب ما يفعله كل فردا آخر في المجتمع. ويصبح الرفيع طفلا يشب سلوكه إلى حد كبير سلوك الأعضاء الآخرين من أفراد أسرته وجماعته الإجتماعية.[2]

عناصر عملية التنشئة الإجتماعية:

تقوم عملية التنشئة الإجتماعية على ثلاثة عناصر أساسية:

أ/ الفرد: يعد الفرد أساس البناء الإجتماعي كما هو موضوع التنشئة الإجتماعية، حيث يولد وهو طفل حامل لاستعدادات فكرية بيولوجية وراثية، تتجاوب مع المؤثرات الإجتماعية، وتساعد في عملية التفاعل.

ب-التفاعل الإجتماعي: عبارة عن علاقات إجتماعية ديناميكية تحدث بين فرد وآخر أو بين فرد وجماعته أو بين جماعة وأخرى وأساس هذا التفاعل هو الفعل الإجتماعي الذي ينقسم إلى ثلاثة أنوع: منطقي معتمدا على العقل وعاطفي معتمدا على الأحاسيس والمشاعر وتقليدي معتمدا على العادات والتقاليد.

ج-البيئة الإجتماعية: فهي التي تتولى عملية التنشئة الإجتماعية عبر مؤسساتها الإجتماعية كالأسرة والمدرسة وجماعة الرفاق، حيث تهتم بتنمية أفكار الفرد وشخصية

---

[1] عدنان إبراهيم أحمد، محمد المهدي الشافعي، علم الإجتماعي التربوي والأنساق الإجتماعية، ليبيا، منشورات سبها، 2001، ص 137.

2 ليم ولاميرت، ولاس لاميرت، علم النفس الإجتماعي، ترجمة (سلوى املا)، مراجعة عثمان نجاخي، دار الشرق، ط 1، 1989، ص 27.

وسلوكاته بما يتوافق ويتماشى مع عادات وتقاليد المجتمع، كما تسهل عليه التكيف والإندماج فيه.[1]

7- الدين والقيم:

لا يوجد مجتمع يخلو من دين، ولم يكن الدّين منفصلا عن الحياة الإجتماعية، ففي كل الديانات سواء كانت من قبل الوحي الإلهي أو من وضع البشر، نجد إختراق ديني للنظم الإجتماعية، يؤثر في القيم والاخلاق والعادات والتقاليد والآدب، مع تفاوت في الشمول والعمق، ويبقى الدين حتى في صورته البشرية الأسطورية مطلبا فطريا وضرورة إجتماعية، لأنه يلبي حاجة الإنسان الفطرية الاعتقاد، ولأنه كذلك يمثل أكبر عامل ضبط إجتماعي، يضمن تماسك المجتمع واستقرار نظامه، وبالتالي ارتباط القيم بالدّين ليس رغبة ذاتية، او أملا فلسفيا، إنما هو حقيقة واقعية[2]، فالدّين هو مصدر القيم[3]، وإذا أخذنا الدين الإسلامي كمثال توضيحي عن العلاقة بين الدين والقيم، فإنه يمكننا القول بأنه في النظام الإسلامي تؤدي القيم الإسلامية دورا كبيرا على النظم الإجتماعية، فالنظم الأخلاقية يجب أن تؤسس على القيم الإسلامية، والنظام الحربي له جزء ديني ويعتبر واجبا دينيا، والنظم التعليمية يجب أن تعكس القيم الإسلامية، والنظام الأسري محكوم بالقيم الإسلامية، وبناءا على ذلك فإن كل أنشطة الإنسان المسلم سواء على المستوى الشخصي أو الإجتماعي، من المتوقع أن تعكس القيم الإسلامية، ففي الإسلام نسق قيمي موحد يحكم كل من جوانب الحياة الإجتماعية، وهناك علاقة وثيقة بين القيم والاعتقاد وبين الواقع الإجتماعي.

[1] عبد العزيز خواجة، مبادئ في التنشئة الإجتماعية، وهران: دار الغرب للنشر والتوزيع، 2005، ص 74.

[2] مراد زعيمي، النظرية العلم الإجتماعية، رؤية إسلامية، ص 227.

[3] محمد أحمد بيومي، علم الإجتماع القيّم لمصر، دار المعرفة الجامعية، 2002، ص 182.

- المجتمع والقيم:

إن المجتمع هو الذي يعمل على انتقاء وغرس القيم في الأفراد، وذلك من خلال مؤسسات التنشئة الإجتماعية المختلفة، ذلك لأن القيم من خصائص النوع البشري ولها علاقة وطيدة بحياة الافراد والجماعات والناس يتمسكون بالقيم، لأنها تعطي لوجودهم الإنساني معانيه التي تميزه عن وجود الكائنات الأخرى، "فالإنسان مهما كان مستواه لا يستطيع أن يعيش بدون قيم ويترك البحث عما هو أسمى في نظره من القيم الحاصلة له، لأن القيمة في النهاية هي كل شيء بالنسبة له"[1]، ولذلك أدركت المجتمعات الخصائص الإنسانية التي تميزها عن سائر الكائنات الحية، إلا أنها مع ذلك تعيش فروقا هامة وجوهرية فيما بينهما تتعلق أساسا بالقيم التي تتبناها، وفي هذا الصدد يقول شيلر :" إنني إذا بحثت في جوهر أي شخص أو جماعة أو أي مرحلة تاريخية أو أسرة أو أمة أو شعب، أو أي جماعة تاريخية، فإنني سأعرفها وأفهمها جيدا عندما أدرك نسقها الخاص لتحديد القيم ومفاضلاتها أيا كانت طبيعة النظام الذي يتمثله هذا النسق، لأن هذا النسق هو ما أسميته روح الموضوع الذي أدرسه[2]"، والنسق القيمي عبارة عن نموذج منظم ومتكامل من التصورات والمفاهيم الدينامية الصريحة والضمنية يحدد ما هو مرغوب فيه إجتماعيا، ويؤثر في اختيار الاهداف والطرق والاساليب والوسائل الخاصة بالفعل في جماعة أو مجتمع ما، ولا يعكس النسق القيمي قيم فرد بعينه، ولكنه عبارة عن إطار تجميعي يضم مجموعة قيم متكاملة معا ومكونة لنسق قيمي واحد[3]، هذا النسق القيمي الذي يكون جزءا هاما من الإطار المرجعي للسلوك الإنساني يؤثر في اختيار الاهداف التي يجب العمل على تحقيقها وكذا الوسائل والأساليب المؤدية إليها، وهو من جهة أخرى يمثل نسقا من المقاييس الذي يتم من خلاله الحكم على سلوك الأفراد والجماعات، وتحديد الجزاءات المناسبة على ذلك السلوك.

---

[1] السيد عبد العافي السيد، علم الإجتماع العرفة، الأزاريطة، دار المعرفة الجامعية، 2003، ص 154.

[2] كمال التابعي، الإتجاهات المعاصرة في دراسة القيم والتنمية، ط 1، القاهرة، دار المعارف، 1985، ص 44.

[3] مراد زعيمي، نظرية العلم الإجتماعية، مرجع سابق، ص 222.

8- الأشكال المجتمعية:

يغلب تصنيف المجتمعات الإنسانية حسب معايير وأسس منها درجة تقسيم العمل، أو درجة تعقيد البناء الاجتماعي أو على أساس الحجم ونوع العلاقات السائدة أو نوع العقلية المسيطرة أو يكون التصنيف على أساس التقدم التقني أو على درجة التعليم والأمية إلى غير ذلك من أسس التصنيف حسب الحاجة والاتجاه.

ولقد تمت الإشارة إلى بعض هذه التطبيقات عن بعض المفكرين كما هو الأمر لدى ابن خلدون، الذي تحدث عن شكلين أساسيين هما البداوة مقابل الحضر، معتبرا كلا منهما مرحلة أساسية أو جيلا طبيعيا، قياسا على حياة الكائن الحي حيث قال" أعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم في المعاش فاجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسط قبل الحاجي والكمالي[1]"

يعتبر ابن خلدون أن مثل هذه الأجيال مسألة حتمية طبيعية وأن كل مجتمع لا بد أن يبدأ بالبداوة ثم ينتقل إلى المرحلة الحضرية فقد تبين إن أجيال البدو والحضر طبيعية لا بد منها.

ونميز البدو الذين يمثلون النموذج البدوي هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام، والمقتصرون على ما هو ضروري من الأقوات والملابس والمساكن والذين تربطهم رابطة الدم والنسب والمنتظمون بشكل غير رسمي الحامون لأنفسهم ولا تكون الزيادة من غير نسبهم.

أما بخصوص المجتمع الحضري فهو نموذج يظهر بالتجارة والخزف والصنائع وقيام المدن وظهور الدولة فتطور الصنائع وترويج التجارة والاهتمام بالكمال، وتشكل الدولة والمؤسسات الرسمية المختصة وحدوث التنوع الاجتماعي الثقافي وضعف عصبية النسب وظهور روابط جديدة كروابط الحرف والمهن.

[1] عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 210.

كما صنعت أشكال للمجتمع على أساس النماذج أو الأنماط الثنائية في علم الاجتماع فنجد عند سبنسر مقابل المجتمع العسكري البسيط مجتمع صناعي معقد البناء، ونجد عند دوركايم مقابل المجتمع الآلي مجتمع عضوي، ويصنع ليبكر المجتمع العلماني مقابل المجتمع الديني ويضع لريدفيلد المجتمع الحضري مقابلا للجميع الشعبي.

ويعمل المفكر على وصف كل مرحلة بإظهار خصائصها وصفاتها الرئيسية التي تشكل في مجموعها صور المجتمع ونموذجه في هذه المرحلة، فالبدو الذين يمثلون النموذج البدوي هم:

- المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على النعام.
- المقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن.
- المجتمعون برابطة عصبية النسب.
- الحامون لأنفسهم بجمع أنسابهم، والذين لا تكون الزيادة في غير نسبهم.

أما المجتمع الحضري وهو النموذج الذي يظهر بالتجارة والحرف والصنائع وقيام المدن وظهور الدولة فيتصف بقيام:

- الصنائع وتطور التجارة والرفاء والاهتمام بالكمالي.
- الدولة وظهور المؤسسات الرسمية المختصة.
- التنوع الاجتماعي الثقافي، وتطور العمران والعلوم والفنون.
- ضعف عصبية النسب، وظهور روابط جديدة كروابط الحرف والمهن.

ولقد شاعت مثل هذه التصنيفات على أساس النماذج والأنماط الثنائية في علم الاجتماع ومن أهمها.[1]

[1] إبراهيم عثمان، مرجع سابق، مقدمة في علم الاجتماع، ص 94.

المجتمع العسكري البسيط	مقابل	الصناعي معقد البناء	لسبنسر
المجتمع الآلي	مقابل	العضوي	لدور كارم
المجتمع الديني	مقابل	العلماني	لبيسكر
المجتمع الشعبي	مقابل	الحضري	لريل فيل ريد
المجتمع التقليدي	مقابل	العقلاني	لفيبر

9- البناء الاجتماعي:

يشمل مفهوم المجتمع جانبين أساسيين، وهما البناء الاجتماعي الذي تمثله العلاقات، والجانب الثقافي الممثل في أسس تلك العلاقات والقواعد التي يقوم عليها ويعني البناء الاجتماعي كمفهوم مهم في علم الاجتماع جميع أنواع العلاقات الاجتماعية المنظمة والثابتة نسبيا بين أطراف العلاقة والتي تشكل في مجموعها الكل الذي يشكل مع الجانب الثقافي المجتمع وكل من مفهومي البناء والثقافة يحتوي على مفاهيم متضمنة في معناه.

ويشمل مفهوم البناء الاجتماعي كوحدة كلية، كما يمكن أن يطلق على العلاقات ضمن الوحدات الاجتماعية داخلة، فعناصر وأطراف علاقة، كالأب، الأم والبناء يشكل أطراف العلاقات في البناء الأسري، وفئات العاملين والطبيب والممرض والمريض يشكلون في علاقاتهم البناء الاجتماعي للمستشفى وللأسرة تقاليد وأعراف كما للمستشفى أنظمة ولوائح تنظيمية تجعل العضو في المؤسسة قادرا على دوره ويدرك مكانته بين الآخرين وفي إطار البناء للجماعة، وهذا النوع من السلوك متوقع لكل من أطراف العلاقة ، ما يطلق عليه في علم الاجتماع الدور الاجتماعي.[1]

كل مجتمع بناؤه العلائقي الخاص يكمن وراء هذه الخصوصية أساس بنائي أعم مثل القبلي أو الإقطاعي أو الرأسمالي أو الصناعي مع هذا فليس هناك بناء دائم فالبناء

[1] إبراهيم عثمان، مرجع سابق، مقدمة في علم الاجتماع، ص 102.

الاجتماعي عمله مستمر وحركة مستمرة من الهدم وإعادة البناء بمعنى آخر يمكن القول بإنتاج المجتمع وإعادة إنتاجه بواسطة أناس يعيشون ويفكرون في إطار بيئته وظروف معينة، والبناء الاجتماعي منتج وفي الوقت نفسه نتيجة للنشاطات الثقافية ويمكن أخذ أوجه التجدد في البناء في دورة الأعضاء وذلك بالولادة والموت والهجرة ويحمل كل جيل جديد فأبناء الجيل الواحد كما يقول كارل مانايهم karlmanahiem بناء الجيل الواحد يعيشون ضمن مدى من التجارب كما يهيئهم لأنماط فكر وفعل ضمن إطار تاريخي، وبهذا يلعب كل جيل دورا في هدم وإعادة البناء الاجتماعي.

ويؤثر ذلك في البناء الاجتماعي نمو وتراجع المعرفة ويمكن رؤية هذا في إعادة بناء النظام التعليمي، وما يترتب على ذلك، فالمعرفة سواء النظرية أو التطبيقية تساهم في تغيير المجتمع ويرى هيبرماسوويلمر hebermaswellemare بأن الفكر العلمي والتكنولوجيا في الثقافات الحديثة، بشكل أساسي الحفاظ على نظام السيطرة وتمنع التحرر وهذه نظرة مركبة لدور التعليم في المجتمعات الرأسمالية.[1]

ومن الأوجه المهمة في تغيير البناء، العمليات الصناعية وعملية التحضر وزيادة درجة تقسيم العمل التي تؤدي إلى زيادة درجة التباين في البناء الاجتماعي والتي يرتبط بها تباين ثقافي، هذا إضافة إلى أثر الحركات الاجتماعية والثورات، وقد تؤدي هذه الأخيرة إلى تغيرات جذرية.

9-1. البناء الاجتماعي الأيديولوجي:

إذا أخذنا المجتمع العربي كعينة فيمكن القول أن المجتمع العربي ولمدة طويلة يميز على أساس الجنس يشغل الذكور فيه مراكز القوة، ويملك معظم الثروات والتصرف بها، وتلاقي أفكارهم انتشارا أوسع، فلماذا إذن يبقى البناء مستقرا وقائما؟ ولماذا تقوم النساء وبناتهن وهن في وضع مستغل بأفعال تعزز هذا الوضع واستمراره؟

[1] إبراهيم عثمان، مرجع سابق، مقدمة في علم الاجتماع، ص 103.

للإجابة على هذا التساؤل يجب الذهاب إلى مفهوم الأيديولوجيا أو النظم العقائدية فيمكن أن يحافظ على البناء الاجتماعي كنظام علائقي قائم على طريقتين، الأولى وتقوم على القوة القهرية، وتعتمد الثانية على الأيديولوجيا، أيديولوجية الجماعة يشكل عادة من قبل من يملكون القوة، وبشكل يضمن لهم استمرار الوضع، كما إنهم يملكون الوسائل أو السيطرة عليها لفرضها وتعميمها ويصبح هذا الجزء المهم من ثقافة المجتمع فيستدخلها الأفراد، فتصبح جزءا من معتقداتهم مما يجعلهم يتقبلون الواقع كأمر طبيعي.

إن علاقة الأيديولوجيا بالبناء الاجتماعي تمكننا من دراسة وفهم، كيف يمكن لنظام عقائدي أن يعمل على الحفاظ على تنظيم اجتماعي أو كيف يمكن أن يؤدي إلى هدف، وهذا جزء من دراسة علاقة الثقافة بالبناء الاجتماعي.

المسألة إذن أن تتعرف على المعتقدات السائدة في مجتمع محدد وأن تفهم كيف تقبل أعضاؤه أو رفضوا وضعا بنائيا، لتفادي مسألة التمييز على أساس الجنس وتتضمن الإجابة هنا مستوى الوعي، وما يحمل الناس من قيم ومعان والسؤال هنا، هل يمكن تفسير هذا التميز بغريزة الأمومة؟ أو التباين البيولوجي بين الذكر والأنثى، أو بما تعكسه اللغة من رموز للفوارق بين الذكر والأنثى، أو تفسير هذه الظاهرة بما انتشر من أفكار ومعتقدات وهل يمكن أن يفسر على أساس اللامساواة؟ تعتمد الإجابة هنا على أيديولوجيا المجتمع، فكل ما تقدم يعود إلى هذه الأيديولوجيا هذه الأيديولوجيات غير ثابتة، فكلما تتغير المجتمعات تتغير ثقافتها فتواجه المجتمعات نتيجة التغير صراعا بين معتقدات عدة مقبولة وشرعية؟ نعود للقول أن هذا يمكن أن يتحقق بالقول أو الأيديولوجيا أو الأنثى معا، فالبناء الاجتماعي ينتظم ويستقر بهذين المصدرين.

على هذا الأساس يمكن القول بإمكانية ظهور أيديولوجيات مختلفة تنازع الأيديولوجيات السائدة ويعتمد كل هذا على وضع المجتمع ، ولواقعه التاريخي أنه لا يمكن خلود الأوضاع سواء الثقافية أو الاجتماعية، فما هي إذن علاقة البناء الاجتماعي بالمسيرة التاريخية؟

9-2. البناء الاجتماعي والبعد التاريخي:

أشار بوتومور " إلى ثلاثة قوى تعمل على تغيير البناء الاجتماعي في الدورة العضوية، وتشمل التغيرات السكانية، وطبيعة التجمعات ثم هناك النمو المعرفي كقوة ثانية ثم التباين الاجتماعي وقد يكون التغير الناتج عن هذه القوى شاملا، كما هي الحال في التراث، كما قد تكون إصلاحات هذا وقد يكون التغير جزئيا أو هامشيا ولكن مهما كانت طبيعة التغيير، فإنه يمكن أن يؤدي عبر التراكم التاريخي إلى تغيرات واضحة في أسلوب الحياة وبناء المجتمع[1].

ومن الواضح أن أهم أنواع التنظيم والبناءات الحديثة تتم في إطار ما يسمى بمجتمع الدولة وخاصة من حيث توزيع القوة فقد أصبح مجتمع الدولة الإطار الأهم في حياة الإنسان يتم ضمنه لتنظيم الوسائل والقرارات السياسة والاقتصادية والثقافية والعسكرية وبرغم أهمية هذا القول إلا أن الظروف التي نعيشها حاليا نفرض تعدا أوسع من هذا هو البعد الدولي فليس هناك مجتمع مستقل كليا عن المجتمعات الأخرى، وكل مجتمع يتأثر بما يجري دوليا ولهذا لابد من فهم التغيرات الاجتماعية عبر النظام الدولي الجديد وأبعاده العميقة.

10- النظم الاجتماعية:

ظل مفهوم النظم الاجتماعية من المفاهيم التي يسويها بعض الغموض ولعل بعض السبب في أنه مفهوم تجريدي لم يتم الاتفاق على تحديد مضامينه ومع هذا فالأغلب أن يشير المعنى إلى "شكل منظم للسلوك الاجتماعي ضمن نشاطات معينة، يتضمن هذا قيام مجموعة معقدة من السلوك المنمط المرتبط بمعايير وشكل هذه النماذج وأنماط الفعل والفكر والشعور المتفق عليها ضمن إطار الجماعة.

[1] توم بوتومور، علم الاجتماع، منظور اجتماعي نقدي، ترجمة عادل الهواري، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية 1985، ص 188.

ومن الأنظمة الاجتماعية هي:

10-1. النظام الأسري:

لا بدأن نفرق بين الأسرة والنظام الأسري، فالأسرة جماعة بناء يتكون من أشخاص في أدوار بينهم علاقات، أما النظام الأسري فيتمثل إضافة إلى هذا أنماط السلوك وقواعد العلاقات المحددة ثقافيا، ويشمل جميع المعايير والقيم المرتبطة بالأدوار والعلاقات الأسرية ،وما يقوم به هذا التنظيم من تلبية للحاجات الاجتماعية وفائدة التميز في هذا تظهر في مقارنة النظام الأسري في المجتمعات المختلفة فقد تتشابه الأسرة كجماعة من حيث التكوين.

10-2. النظام الاقتصادي:

منذ وجود الإنسان على هذه الأرض وهو يواجه تحديات البقاء الذي يتضمن ضمن أشياء أخرى، الحاجة للعمل لتأمين المأكل والملبس والمأوى ولا تقف هذه التحديات عند الحاجة البيولوجية فتصبح لديه رغبة في أنواع من الطعام، وأنواع الملابس والمأوى، ولما كانت الموارد محدودة وكذلك جهود الإنسان وقدراته فإن عليه أن يختار من بدائل تفرض بدورها أنماطا تنظيمية للإنتاج وتوزيعه واستهلاكه.

يلاحظ هناك أن العمليات الاقتصادية تشمل الجانبين المادي والاجتماعي إذ يفترض الاستثمار علاقة بالبيئة ومواردها ووسائل التعامل معها، كما يستلزم قيام تنظيمات اجتماعية تتضمن توزيع العمل، ووجود معايير وقواعد منظمة وبهذا يرتبط النظام الاقتصادي بأجزاء البناء الاجتماعي من نظم وجماعات يؤثر فيها ويتأثر بها، فلا يمكن دراسته وفهمه إلا في إطار المجتمع ككل، هذا إضافة إلى أهمية علاقة الإنسان بالبيئة ومواردها.

فالنظام الاقتصادي يعبر عن النشاطات على شكل أنماط سلوكية وعلاقات محددة ثقافيا، حول حاجات إنسانية، تم تنظيمها من قبل الجماعة حول عمليات الإنتاج والتوزيع والاستهلاك وإذا كان فهم النظام الاقتصادي لا يتم إلا في إطاره البيئي الاجتماعي، فإن هذه

العمليات لا تفهم إلا من خلال ترابطها التبادلي تشكل في مجموعها، ومن خلال علاقتها النظام الاقتصادي[1].

ويتضمن هذا النظام عملية الإنتاج في إطار الضبط الحكومي إضافة إلى الملكية وكذا التكنولوجيا وتوظيفها مع أهمية الموارد البشرية وتقسيم العمل وتنظيميه مع استغلال الموارد الطبيعية وتوظيف رؤوس الأموال وفق نظم الاستثمار وثقافة الاستهلاك في المجتمع.

10-3. النظام السياسي:

إن الحاجة إلى الزارع عند ابن خلدون تفرضها طبيعة الإنسان باعتباره كائنا مجبولا على الخير والشر معا على التعاون والعدوان[2].فقيام الحياة الاجتماعية وبقاء هذه الحياة واستمرارها يتطلب وجود نوع من السلطة تحفظ للمجتمع تماسكه وتتدبر أموره.

ومع تطور المجتمع، وزيادة تعدد نشاطات الأعضاء، وظهور درجة عالية من تقييم العمل، بتطور الأساس التنظيمي الممثل في القانون ليظهر تصنيفات قانونية تتماشى مع حاجات المجتمع وتعقيده، ويمكن تطبيق القانون في المجتمعات الحديثة بطرق عديدة منها: القانون المدني الخاص والقانون الجبائي والقانون الإجرائي إلى غير ذلك.

وتظهر تخصصات السلطة التي تتضمن توزيع السلطة بين هيئات شرعية وتنفيذية وأخرى قضائية، وبحيث تصبح أسس شرعية لهذه الهيئات وغيرها على أساس قانوني.

10-4. النظم الفكرية:

وجود الإنسان في هذا الكون، وعلى هذه الأرض التي توفر له سبل الحياة والبقاء، تستدعي بالضرورة استمرار محاولات الإنسان معرفة نفسه وإمكاناته ومعرفة ما يحيط به، كما يستدعي محاولة معرفة سبب هذا الوجود وغاياته ، هذا السعي إلى المعرفة واكتسابها أدى إلى قيام نظم فكرية ومعرفية تعكس جميعا على أفعال الإنسان وأفكاره ومشاعره وليس هناك جماعة أو مجتمع إلا ولديه مستوى فكري، يعكس ما توصل إليه من معرفة ومهارات

[1] إبراهيم عثمان، مرجع سابق، مقدمة في علم الاجتماع، ص 226.

[2] محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ط 3 بيروت، دار الطليعة 1982، ص 246.

وخبرات، وتشمل هذه المستويات نظما معرفية أو فكرية مختلفة، منها الدين والفلسفة والمعرفة الشعبية والعلم والأيديولوجيا، إضافة إلى الفنون وما يرتبط بهذه من مناشط ترويج ولعب.

ويقوم النظام الفكري إذن على وجود مبادر (منتج للفكرة) ووجود من يستقبلها (مستقبل الفكرة) إضافة إلى الوسيط لوسيلة للاتصال، وقد يلعب هذا الوسيط دورا في شكل الفكرة مما يجعله مهما في اتصال الفكرة، وفي التغيير عن معناها، وكأي معايير وأجهزة تقرر ما يجوز وما يمنع مما قد يؤدي إلى ظهور الرقابة والوصاية الاجتماعية، على النظم الفكرية، تختلف المجتمعات من حيث درجة الرقابة وأنماطها، علما أن فرض الرقابة يعطل تطور الفكر، وتربط مستويات الفكر وأنماطه بالمرحلة الاجتماعية التي يمر بها المجتمع، غذ ترتبط هذه المستويات والأنماط الفكرية بالأوضاع الاقتصادية الاجتماعية السياسية.

وقد تكون الخلقية والظروف الاجتماعية التي تؤدي إلى إنتاج فكري معين والجهات المنتجة للفكر مع الوسائل المستخدمة في إيصاله وظروف معيشته وواقع المفكر وطبيعة أجهزة الرقابة على الفكر والمفكر وطبيعة العلاقة بين الفكر وأوجه الحياة الاجتماعية، مساعدة في تحديد العوامل المؤثرة في الأنماط الفكرية كما تساهم في فهم الدور الاجتماعي للفكر وغرض إنتاجه وتوظيفه في المجتمع.

10-5. النظام الديني:

يعتقد غالبية المستغلين بتاريخ الفكر أن معظم الأنواع الفكرية قد انبثقت أصلا من أصول ومعتقدات دينية، وبهذا يمكن اعتبار النظام الديني وما يشمله من فكر أساسا للأنساق الفكرية الأخرى، تماما كما تم اعتبار نظام القرابة أساسا للنظم الاجتماعية بشكل عام.

ويرى كونت "أن الدين يشكل مرحلة تركية بدائية تنتهي لتطور المعرفة العلمية أما دور كايم فقد نظر للدين كنشاط فكري اجتماعي موازي للنظم الفكرية العلمانية، فالدين يهتم بما

هو مقدس وما هو غير عادي وخفي، بينما تهتم النظم الفكرية العلمانية "بالعلم" بأوجه الحياة الدنيوية، وغن كان بإمكانية إبدال الدنيوي بالديني"[1]

وقد ربط تايلور نشوء الدين بالأحلام على أساس مقارنة الروح للجسد وما نجم عن هذا من معتقدات بوجود عالم الروح منفصلا عن العالم المادي، أما ماكس مولر max Muller فقد ربط جذور الدين بحقائق طبيعية، كوجود الشمس والنار والفيضانات مما كان لها أثر في حياة الناس، أما سبنسر فقد عمل على بحث أصول النظم بربطها بالحياة والأمن فقامت نظم القرابة والتعلم والاقتصاد والسياسة تلبية الجانب الحياة، بينما كان الدين مرتبطا بالموت.

إلا أن قيام الدين ارتبط لحاجات إنسانية لها أهمية اجتماعية وفردية أما الجانب الاجتماعي فركز على حاجات الاستقرار الاجتماعي ووجود منطلق وقاعدة ثقافية مشتركة ويقوم الدين بتلبية هذه الحاجات أما على المستوى الفردي فتركز إلى حاجة الإنسان إلى الانسجام مع الآخرين.

وقد عرف الشيخ مصطفى عبد الرزاق الدين بأنه "نظام من معتقدات ومعاملات ترتبط بمقدس وتؤلف من كل من يعتقدونها جماعة موحد"[2].

ويشير محمد بدوي بقوله " إنه مجموعة متماسكة من المعتقدات والعبارات المتصلة بالأشياء المقدسة بحيث تشكل هذه المجموعة وحدة دينية متصلة، تنضم كلا من يؤمنون بها"[3].

للدين دور رئيسي في جميع أنحاء الحياة الاجتماعية فهو يمنح القوة الكونية تفسيرا لوجودها ويساعد على مواجهة الوقائع وأحيانا تبريرها كما يعمل على التماسك والتضامن الاجتماعي وخاصة بين أعضاء الدين الواحد، يعزز هذا الأتراك في معتقدات وطقوس

[1] إبراهيم عثمان، مرجع سابق، مقدمة في علم الاجتماع، ص 241.

[2] عبد الباسط محمد حسن، علم الاجتماع، المدخل، القاهرة، مكتبة غريب 1982، ص 429

[3] نفس المرجع السابق، ص 430.

وشعائر جماعية، وهو كذلك مصدر المستوى الثقافي المعياري كما يعمل على دعم وتعزيز القيم والمعايير الاجتماعية والأخلاقية.

كما يقوم الدين بتنظيم العلاقات والمعاملات ويغير من مصادر الثواب والعقاب ويمنح الإيمان بقوة عليا للاستقرار النفسي، ويشكل مرجعية للانتماء والهوية ويسهم في توجيه الفرد على أساس ما هو صحيح وما هو خطأ ويربط الفرد بالجماعة.

ولعل دور رجل الدين في المجتمعات البسيطة هو أول خطوات التخصص في تقسيم العمل وقد انفصل منذ البدايات أو في كثير من الحالات من الأدوار الدنيوية ومع الزمن نما عدد المنتمين للنشاط الديني المختص وتنظيم علاقاتهم بالمجتمع، لقد أدى هذا الانفصال إلى صراع على القوة والنفوذ بين هذه الفئة من جهة والذين يقودون النشاطات الاجتماعية الأخرى من جهة أخرى، وفي بعض الحالات تندمج القيادات الدينية والدنيوية في شخص أو فئة مما يؤدي إلى تعزيز تمركز القوة وضمان شرعيتها.

أو تمثل الكنيسة نظاما دينيا منفصلا لا تتعلق تدخله في الأمور الدنيوية أما الإسلام فقد قام تاريخيا على عدم الفصل بين الدين والدنيا، فأصبحت الدولة الإطار التنظيمي للجانبين، وفي مثل هذه الحالة يصبح الدين أساسا للتشريع والأحكام والعلاقات.

فقد ظهر في المجتمعات الإسلامية فئة مختصة في أمور الدين، كونت مع الزمن جماعة لها أوضاعها ومصالحها التي قد تختلف عن أوضاع ومصالح الآخرين وهذا مما أدى في كثير من الأحيان إلى محاربة هذه الفئة لكل ما يمكن أن يؤدي إلى تهديد هذه الأوضاع والمصالح مقيمة الحصة في ذلك على أساس تأويل الدين بما يتفق مع أغراضها.

إن انقسام الجماعة الدينية إلى فئات دينية لا ينحصر في اختلاف المواقف الفكرية، بل يرتبط عادة كتباين المواقف والأوضاع الاجتماعية الاقتصادية والسياسية وقد ظهرت حديثا تنظيمات حزبية دينية تلعب دورا واضحا في الحياة الاجتماعية والسياسية، وتحاول امتلاك القوة والوصول إلى الحكم ويتضح من النظر في أحوال المجتمعات أن الدين لا يزال يعلب دورا اجتماعيا مهما هذا إضافة إلى استمرار تأثيره في اتجاهات الناس وسلوكهم.

10-6. النظام التعليمي:

كان لجماعة القرابة في البداية، وخاصة الأسرة ، الدور الأكبر في إعداد الأعضاء لما يتوقع لهم منم أدوار، كل حسب جنسه، كان البناء الاجتماعي بسيطا، يتضمن أدوارا محددة عامة، لا يحتاج إلى معرفة أو مهارات لا يملكها الكبار في الجماعة أما يعد تطور المجتمعات وظهور درجة أعلى من تقسيم العمل فقد ظهرت أدوار وتخصصات ترتبط بدرجات أعلى من المعرفة والمهارات، مما أدى إلى الحاجة إلى قيام مؤسسات خاصة لنقوم بمهمة الإعداد التربوي والتقليدي ويلاحظ هنا ارتباط تطور مؤسسات التربية والتعليم بتطور البناء الاجتماعي وحاجاته[1].

وأدى التباين الاجتماعي إلى تباين المؤسسات التعليمية فظهرت مؤسسات للعامة وأخرى للخاصة، بينما اقتصرت المؤسسات التعليمية النظرية من بعض البلدان، كالبلدان الأوربية، على الخاصة وبهذا وظف التعليم لإعادة إنتاج الواقع، وكأساس للتمايز الاجتماعي لا يعني هذا عدم ظهور أنواع من التعليم الذي كان يراد به تغييره الواقع.

ولم يعد التعليم في الحياة المعاصرة مجرد نشاط بسيط بل أصبح ضرورة حياته لتطوير المجتمع واقتصاده وقوتهن وقدرته على لمنافسة والاستجابة للتحديات وقد دفع هذه المجتمعات إلى إقامة المؤسسات الجامعية ومراكز البحوث ولم يعد الإنسان يعتمد في تطوير أدواته على الصدق وإنما عل أسس علمية مما جعل النظم التعليمية تحتل مكانة عالية في حياة المجتمع.

وتعير علاقة التعليم بالنظم الأخرى علاقة جوهرية كالنظام الاقتصادي والسياسي والأسري والقيمي.

ويمكن النظر إلى المدرسة أو الجامعة كنسق اجتماعي يحتل جميع أنواع العلاقات الاجتماعية، ويشمل الجانب الثانوي والرسمي من هذه العلاقات الإدارة والمعلمين والطلبة

[1] عبد الباسط محمد حسن، مرجع سابق، علم الاجتماع، ص 431.

والملاحظ أن المؤسسة التعليمية تحتوي ، كنسق اجتماعي على ميع مستويات العلاقات الاجتماعية.

ولكن هذه المؤسسة جزء من نظام أوسع هو النظام التعليمي وهذا جزء من المجتمع، ولهذا فالمؤسسة التعليمية لا تقف عن مكوناتها وما بينها من علاقات بل تهتم علاقاتها ووظائفها إلى جميع أوجه النشاطات الاجتماعية في إطار المجتمع، لهذا فهي ترتبط بالمؤسسات الأخرى، كارتباطها بالأسرة والمؤسسات الاقتصادية والثقافية[1].

ومن الواضح أن معظم البلدان تعتمد على تطوير نظمها التعليمية، وخاصة البحث العلمي الجاد، فالمعرفة وتطبيقاتها أساس كل تطور، الأمر الذي جعل النظام التعليمي أهمية بالغد في حياة المجتمعات المعاصرة.

11- الشباب الجزائري ومختلف الخصائص المميزة لبنائه:

نتناول في هذه الدراسة المجتمع الجزائري مركزين من الزاوية الثقافية بمختلف فروعها لمعرفة مدى تغلب الاتفاق والاختلاف بين الرواسب الثقافية الموروثة عبر حقب التاريخ وعلى ذلك فإن الملامح الإيكولوجية لتلك المنطقة تعطي بعدا أساسيا في عملية الدراسة بحيث يظهر لنا ذلك التباين في الأنماط الثقافية والاجتماعية وأيضا الاقتصادية التي تميز كل منطقة ثقافية على حدى وكذلك أوجه الاتفاق بين تلك المناطق الثقافية المتباينة.

ولذلك فإن الخصائص الجغرافية التي تميز تلك المنطقة تعد على درجة عالية من الأهمية وعلى ذلك سنحاول في هذا الفصل التعرض لثقافة المنطقة لمعرفة أوجه الاتفاق والاختلاف بينها ومعرفة السمات العرقية أو السلالية، الخصائص الاقتصادية والعادات الغذائية، الدين والمعتقدات الشعبية، اللغة والتنشئة الاجتماعية.

[1] عبد الباسط محمد حسن، مرجع سابق، علم الاجتماع، ص 431.

ومع ذلك يمكن معرفة مدى تقبل أو مقاومة ثقافة النشاط البدني الرياضي بمختلف مظاهرها على مستوى أوساط المجتمع الجزائري بمختلف مناطقه وأعرافه.

12- خصائص المنطقة الثقافية:

"لقد اتفق معظم الباحثين على أن المنطقة الثقافية هي منطقة لها عناصرها الثقافية والتي تشترك في الخصائص العامة للنموذج الثقافي والمنطقة، بالإضافة إلى أنها طريقة للتصنيف الجغرافي للثقافة ويشترك سكانها في إطار ثقافي واحد"[1].

والمنطقة الثقافية منطقة تنتشر فيها صفات ومميزات معينة وهذه السمات تنتشر وتتكيف داخل منطقة فرعية اصطلح بعض العلماء على تسميتها "المنطقة الثقافية الفرعية" نظرا لأنها ذات سمات وخصائص محددة إيكولوجيا وثقافيا واجتماعيا و اقتصاديا.

- السمة الثقافية:

"السمات الثقافية التي يمكن التعرف عليها في منطقة معينة قد تتناقض مع سمات ثقافية أخرى لمناطق مجاورة وإذا لم يتم تحديد هذه السمات لكل منطقة يشكل فاصل "قد ذهب الإنتشاريون إلى تأكيد الحقيقة التي مؤداها أن انتشار السمات الثقافية بين الثقافات المتباعدة أو حتى القريبة يساعد على تهيئة الظروف الكفيلة بإحداث التغيير الثقافي أو الانتقال من مرحلة لأخرى"[2].

ومن هنا يجب التعرف على أهم الخصائص البيئية والمناخية لمنطقة البحر الأبيض المتوسط الثقافية والتي تبرز لنا الملامح العامة لمكونات الثقافة الإقليمية والتي شحذت المجتمع الجزائري وكونت موروثه الثقافي.

13- الخصائص الإيكولوجية والمناخية لمنطقة البحر المتوسط:

[1] محمد عاطف غيث: 1979: قاموس علم الإجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص100.

[2] فاروق إسماعيل: 1980، الأنثروبولوجيا الثقافية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص122.

تحتل دراسة مجتمعات وثقافات البحر الأبيض المتوسط أهمية كبيرة في البحوث والدراسات الأنتروبولوجية وظهرت كنتيجة لعملية التشابه والاتفاق في كثير من الخصائص.

13-1. الوضع البيئي (الإيكولوجي) للمنطقة:

"ترجع النشأة العلمية الحقيقية للإيكولوجيا بظهور نظرية داروين التي نادت بفكرة الصراع من أجل البقاء والانتخاب الطبيعي وغيرها، وقد أكدت النظرية على أن البيئة كانت ولا تزال ذات تأثير على الأفراد والأنواع وبذلك أوضحت النظرية أن البيئة تشكل النسيج الكلي للحياة في تفاعل الكائنات الحية بعضها مع بعض، ومع الخصائص الفيزيقية للموقع أو البيئة التي تعيش فيها"[1].

13-2. الخصائص الإيكولوجية للجزائر:

الجزائر تقع شمال إفريقيا يحدها شمال حوض المتوسط وشرقا تونس وليبيا وجنوبا النيجر ومالي وموريتانيا ومن الغرب المغرب والصحراء الغربية.

13-2-1. الوسط الطبيعي:

الجزائر تحتل المرتبة الثانية في إفريقيا من حيث المساحة بعد السودان وتقدر مساحتها بـ 2.381.741 كلم^2 أربعة أخماسها صحراء وتشمل سلسلة الأطلس التلي في الشمال والصحراوي في الجنوب ويشتمل الأطلس التلي على (منطقة القبائل من معسكر ثم سعيدة إلى تلمسان...إلخ).

وتشمل المناطق المحاذية للساحل مناطق سهلية كبرى أهمها منطقة متيجة إضافة إلى سهوب شاسعة عبر الأطلس التلي تتخللها بعض الأودية أهمها واد الشلف.

والأطلس الصحراوي يتكون من عدة جبال قديمة النشئة أهمها جبل قصور وجبل عمور وهضاب أولاد نايل وجبال الأوراس.

[1] السيد عبد العاطي: الإيكولوجيا الإجتماعية –مدخل لدراسة الإنسان والبيئة والمجتمع– 1981، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص31.

وتمتد الصحراء الجزائرية عبر مساحات شاسعة لتشمل بعد ذلك جبال الهقار ومناطق التوارق في أقصى الجنوب الجزائري.

13-2-2. المناخ:

في الشمال يسود مناخ البحر الأبيض المتوسط الذي صيفه ساخن وجاف وشتاءه دافئ وممطر بمعدل حرارة 25° خلال الصيف و12° شتاءا.

أما في مناطق الهضاب العليا والأطلس الصحراوي فيسود المناخ المداري المتميز بالحرارة والجفاف صيفا والبرد شتاءا مع القليل من التساقط للأمطار بمعدل (200-400) ملم سنويا.

أما الجنوب فيسوده المناخ الصحراوي الذي يصل معدل درجة الحرارة به إلى 49° خلال النهار وأقل من 10° خلال الليل مع نسبة تساقط للأمطار تقل عن 130ملم سنويا، يتخللها عواصف رملية تكون عنيفة بعض الأحيان.

13-2-3.الغطاء النباتي:

التربة الخصبة في الشمال تعاني منذ عدت قرون الممارسات الفلاحية المنهكة واللاعقلانية حيث أن الغابات ظلت تقاوم في بعض المناطق التلية والأطلس الصحراوي، والأشجار الأساسية تتمثل في الزيتون والفلين والصنوبر الحلبي والبلوط، أما مناطق الهضاب العليا فهي مناطق سهبية تحتوي أساسا على الحلفاء[1].

أما في الصحراء فأشجار النخيل وبعض النباتات الموسمية سريعة الظهور والتلاشي.

وتعيش في كل هذه المناطق بعض الحيوانات أهمها (الثعلب والصقر والغزال والماعز الوحشي والأرنب البرية).

[1] السيد عبد العاطي: مرجع سابق، الإيكولوجيا الإجتماعية، ص33.

14- الخصائص والسمات الثقافية في المنطقة:

لقد برزت أهمية المكونات الثقافية لأهمية المنطقة في كثير من النواحي، وبخاصة في الجوانب الإيكولوجية والمناخية والاقتصادية وغيرها.

وتعد الخصائص الحضارية من أهم الملامح التي يشترك فيها ثقافات المنطقة، خاصة الثقافات المادية التي تميزت لها مناطق البجر الأبيض المتوسط من عصور ما قبل التاريخ ويتضح جليا في طريقة تخزين الطعام والنشاط الاقتصادي وغيرها.

"والملاحظ أن حوض البحر الأبيض ككل متماسك يعكس ثقافة واحدة من ونسقا واحدا من القيم والعادات والتقاليد والبناء الاجتماعي".

ويتضح من الدراسات الأنتروبولوجية والتاريخية أن المجتمع الجزائري مشكل من سلالتين أساسيتين هما:

أ- الأماريغ

ب- العرب

وعموما فإن هاتين السلالتين لا تزال توجدان جنبا إلى جنب في الجزائر حتى الآن على الرغم من اختلاف توزيعهم في الأقاليم المختلفة باختلاف توزعها على شكل مجتمعات قروية أو بدوية رحالة وكذا اختلاف لهجاتها سواء كانت أمازيغية أو عربية.

"والواقع أن العلاقة بين اللغة والمجتمع والثقافة علاقة وثيقة بحيث تعتبر اللغة هي وعاء الفكر وأداة التغيير ووسيلة اتصال، وقد ثبت أن اللغة تتأثر بحضارة الأمة ونظمها وتقاليدها وعقائدها إلى غير ذلك.

ومن هنا تعد اللغات أصدق سجل لتاريخ الشعوب، فالوقوف على المراحل التي اجتازتها لغة ما وفي ضوء خصائصها في كل مرحلة يمكن استخلاص الأدوار التي مر بها أهلها في مختلف مظاهر حياتهم"[1].

[1] محمد عبدي محجوب: مقدمة في الأنتروبولوجيا، المجالات النظرية والتطبيقية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985، ص116.

عموما فإن البناء الاجتماعي للأنماط المجتمعية البدوية والريفية والحضارية يرتكز على عددا من الخصائص الرئيسية والتي تتمثل في المقومات الإيكولوجية والتكوين الديمغرافي والثقافة، والتي تنعكس بدورها في تكوين الإنسان الاجتماعية و الاقتصادية و القرابية وأنساق الضبط الاجتماعي "ومع هذا كله فإن أعضاء الجماعة البدوية يتميزون بأنهم متشابهون إلى حد بعيد نتيجة للعلاقات الحميمية بيتهم لسنوات طويلة فقد كونوا نموذجا بيولوجيا فريدا، فالتجانس العضوي والزواج الضمني فقد أهم الخصائص المميزة للجماعات البدوية"[1].

وبناءا على ذلك فإن مجتمع –مدينة الجزائر على سبيل المثال لا الحصر الذي يمثل المجتمع الحضري هو مجتمع تمثلت فيه ثقافة المهاجرين من مجتمعات محلية مختلفة أصبحت بذلك مكونات الثقافة الإقليمية عبارة عن مزيج من الثقافة الأصلية والثقافات الأخرى المحلية وتظهر خصائص وسمات هذه الثقافة في ذلك التكوين العرفي لبعض الجماعات المحلية عن بعضها، ومن هذا نجد تعدد اللهجات المختلفة داخل المجتمع، ولهذا فإن أسلوب التفاعل بين الإنسان والبيئة الطبيعية الجديدة التي وفد إليها تعد من أهم المؤشرات الهامة التي يعتمد عليها في تنميط تلك المجتمعات التقليدية الواحدة إلى المجتمع الحضري، فاتجاهات الأفراد المهاجرين في التحديث سرعان ما أدت إلى الأخذ بأساليب التعبير اللغوي لبعض الأفراد مع احتفاظ بعض الجماعات المهاجرة بلهجتها الأصلية، وربما يكون ذلك مرجعه إلى الظروف المعيشية داخل نفس الجماعات القرابية في المدينة، وكذلك شدة حرضهم على المحافظة على عادات وتقاليد وقيم المجتمع التقليدي.

15- أهم الأعراق الموجودة في الجزائر:

15-1. العرب:

اسم يعطى لشعوب اللغة والثقافة العربية من شبه الجزيرة العربية لينتشروا عبر إفريقيا الشمالية والشرق الأوسط والعديد من مناطق العالم.

[1] محمد عبدي محجوب: مرجع سابق، ص308-309.

اليوم العرب يشكلون أغلبية المملكة العربية السعودية والإمارات العربية المتحدة واليمن وسوريا والأردن ولبنان وفلسطين ومصر والسودان وكذلك ليبيا وتونس والمغرب و (الجزائر)[1] وموريتانيا ونصف العراق و إريثيريا وإسرائيل وكثيرا من المناطق المختلفة.

ويعتبر الإسلام القاسم المشترك بين الكثير من الدول العربية إلا أنه لا يعني عدم وجود عرب يدينون المسيحية واليهودية مثل عرب لبنان وإسرائيل.

15-1-1. تاريخ العرب:

بدأت الحضارة العربية انطلاقا من (مملكة سبأ) باليمن إبتداءا من (القرن08 ق م حتى القرن06م) وهو بلد جبلي ومناخ جاف وحار وكانوا يعتمدون على التجارة خاصة في منطقة الحجاز التي انتشرت خلالها القبائل العربية، وبعد مجيء الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) بالدين الإسلامي وحد العرب وانتشرت حضارتهم حتى بلغت المغرب وإسبانيا وآسيا الوسطى بما سمي بالفتوحات الإسلامية.

وامتدت العصور الذهبية للعالم العربي ما بين القرن (07-11) م وذلك بالتوسع الكبير الذي عرفته حقبة الأمويون (661- 750) م وبقيت بإسبانيا حتى 1492م.

ثم العباسيون (750- 1055) م والفاطميون (905- 1005)م ثم القوى التي حكمت المغرب العربي وهم المرابطون (1055- 1147) م والموحدون (1151- 1258)م وفي مصر المماليك (1258- 1512) م ليأتي بعد ذلك العثمانيين ليحكموا العالم العربي تحت ظل الخلافة الإسلامية وذلك منذ (1512- 1920) م.

15-1-2.الحضارة العربية:

انتشرت اللغة العربية بانتشار الإسلام وذلك إبتداءا من القرن 07 م ولقد بلغت الحضارة العربية الإسلامية مشارق الأرض ومغاربها وقد عرف العرب بمختلف العلوم وترجموا معظم

[1] فيليب شيفيك تايلور: القاموس التاريخي للجزائر. الناشر سيكيركروبريس- نيويورك 2006 ص 420

العلوم إلى العربية مثل الفلسفة اليونانية والطب والصيدلة والرياضيات وعلوم الطبيعة والكيمياء والفلك ومعظم المعارف اليونانية والرومانية والفارسية.

والحضارة العربية هي حضارة مؤسسة على ركيزتين أساسيتين وهما (القرآن الكريم والسنة النبوية) وانطلاقا منه أسست مناهج المدارس وميادين العلوم وضلت العربية لغة الدين والتجارة والتعامل وبفضلها وصل العرب إلى أقاصي الأرض فبلغو الصين والهند الكثير من مناطق العالم[1].

15-1-3.العرب اليوم:

الانقسامات العديدة التي فرقت العالم العربي والدول العربية وظهرت العواطف الوطنية التي غلبت على الشعوب دون انتشار الإحساس بالوحدة لدى أفراد الأمة العربية لتتقاسم هم وحدة الثقافة والدين واللغة، وظهرت مصر شيئا فشيئا لتصبح المركز الثقافي والجغرافي البشري للعالم العربي إبتداءا من أواسط القرن 19م والتي تدعمت بالثورة الصناعية الأوروبية عوضت الهيمنة العثمانية حيث ظهرت (النظام الكولونيالي الفرنسي) في الجزائر سنة 1830م وافتتاح قناة السويس سنة 1896 وبداية التغلغل البريطاني كانتداب بالعالم العربي.

ومعظم الدول العربية نالت استقلالها من بعد الحرب العالمية الثانية عن طريق الثورات وأهمها الثورة الجزائرية الكبرى (1954- 1962)م وعملت الطفرة البترولية على توفير نوع من الاستغلال الاقتصادي للدول العربية الذي كان لهم دور في الأزمة الاقتصادية العالمية سنة 1970م.

15-2. البدو:

يقصد بالبدوي ساكن الصحراء أو أعراب رحل بالقرب من المشرق ومرة أخرى حددت مناطقهم في صحاري مصر وسوريا ليمتدوا بعد ذلك إلى شمال إفريقيا خلال القرن 07م

[1] فيليب شيفك تايلور، مرجع سابق، ص121.

وعند وصولهم دخل العرب الرُحل في تنافس مع البربر[1] على النفوذ حول الأرض ليتضاءل شيئا فشيئا تنقلهم عبر حدود الدول.

15-2-1. ثقافات وأعراف البدو:

يعتمد البدو في نمط حياتهم في الترحال عبر السهوب بحثا عن كلأ لمواشيهم ويتركز غذائهم على الحليب ومشتقاته واللحوم المستمدة من مواشيهم المكونة من الجمال والأغنام والماعز والخيول.

ومع بداية شيوع البترول في هذه المجتمعات العربية بدأ البدو يتناقصون بتوجههم إلى الأماكن الصناعية ويركنون إلى الاستقرار شيئا فشيئا خلال الفترة (1960- 1970)م ليبقى ما بين (5- 10)% من البدو متمسكين بنشاطهم الطبيعي المعتاد.

وتحول بعض البدو إلى نشاط متميز يتركز أساسا على تهريب الجلود وبعض المنتوجات النباتية ونشاطات أخرى غير مشروعة.

والبدو بطبيعتهم إذا أرادو الاستقرار في مكان ما بصفة مؤقتة أو دائمة يبنون بيوتا قائمة الزوايا وبطوابق متعددة ومستعملين جدران من الطوب أو الحجر.

15-2-2. التنظيم الاجتماعي والسياسي للبدو:

يتركز التنظيم السياسي للبدو على أساس الإتحاد العائلي الممتد والذي يشمل مجموعة اتحادات أسر تربطها روابط عرقية وتاريخية، وبحكم هذا التجمع ما يسمى (بالشيخ) المتوارث أبا عن جد، ولا تقدر السلطة (الشيخ) على أساس حجم الإتحاد بل على شخصية (الشيخ) وقدراته على الحكم.

ويتشكل البناء الاجتماعي للبدو وفقا لنظام تسلسلي طبقي مميز حيث تكون الطبقة الأرسطوقراطية التي تتمتع بسلطة المال والقوة الشرعية الدينية ثم تأتي طبقة الحرفيين الأحرار ثم العبيد، ويتكلم البدو اللغة العربية الدارجة وهم أكثر إتحادا وتماسكا فيما بينهم.

[1] محمد عبدي محجوب، مرجع سابق، ص301.

15-3. الأمازيغ (البربر):[1]

الأمازيغ هم شعوب شمال إفريقيا والصحراء الذين حافظوا على لغتهم وثقافتهم عبر التاريخ والأحقاب.

15-3-1. اللغة والشعب الأمازيغي:

ينتشرون الأمازيغ أو ما يعرف بالقبائل عبر المغرب العرب والجزائر والنيجر ومالي والملقبون بالتوارق والمنتشرون كذلك بصحراء الجزائر (تمنراست) إلا أنهم يتواجدون بشكل أقل في تونس وليبيا ومصر.

أما اللغة الأمازيغية فهي من بين اللغات الأكثر جدلا ودراسة من حيث أبجديتها وحروفها وطرق كتابتها.

ولقد اختفت الأمازيغية بدخول الرومان لهذه المناطق، إلا أن الأمازيغ يعتمدون عدة لهجات محلية متفرعة من اللغة الأم تختلف حسب البيئة والمكان.

واللهجات الأمازيغية تعتبر ضحية مشاريع التغريب التي مست مناطق انتشارها رغم ثرائها اللغوي والحسي خاصة في دول شمال إفريقيا التي اختارت بعد استقلالها الانضمام إلى العالم العربي واعتبار اللغة العربي لغة رسمية ووطنية.

وتعتبر اللغة الأمازيغية مرجعا ثقافيا وروحيا للأمازيغ لتظل بذلك مصدر إلهام روحي للمطالبة بإحيائها واعتمادها كلغة رسمية لمناطقهم خاصة في السنوات الممتدة ما بين (1980- 1990)م.

وبمجيء الإسلام أحتضنه الأمازيغ كدين لهم وبقي الأمازيغ يستوطنون الجبال والهضاب العليا مع رفضهم الملحوظ للتعريب وهم يستوطنون قرى كبيرة تسمى بالقصبة الأمازيغية أو يعيشون مثل العرب الرحل في خيام كما هو الحال عند التوارق.

ويتميز البربر بالصناعات التقليدية الغنية والمتعددة منها الخشبية والنحاسية إضافة إلى الصناعات النسيجية والحلي والجواهر الفضية وصناعة الجلود وغيرها.

[1] Microsoft Encarta 2007.

15-3-2. تاريخ الأمازيغ[1]:

يعتبر الأمازيغ أقدم من سكن شمال إفريقيا وانصهرت حضارتهم مع الكثير من الحضارات الأخرى التي جاءت غازية أو فاتحة و إستوطنو الساحل الإفريقي الشمالي الممتد ما بين مصر والمحيط الأطلسي شاركوا في الحضارة القرطاجية والرومانية والبيزنطية والكثير من رموز حضارتهم مثل (حنبعل، سانتوغستين) وهم من أصل أمازيغي.

وقد احتضن الأمازيغ القاطنين في المدن الرومانية وعلى الساحل بشكل سلمي وطوعي العرب الفاتحون باسم الإسلام، إلا أن سكان الجبال توحدوا تحت راية الكاهنة ليقاوموا العرب باعتبارهم غزاة محتلين، إلا أنهم تقبلوا الدين الجديد وبالتدرج، وبعد استقرار حكم العرب تبنوا فئة منهم فكر (الخوارج) لرفضهم الحكم السائد في الشمال لينتقلوا إلى الصحراء ويتبنوا (المذهب الإباضي) واستقروا أساسا في الواحات لتعرف باسم (ميزاب) وكذلك بمنطقة جبل (نيفوسة) بموريتانيا إلا أنه وبعد مجيء العرب الرحل إبتداءا من القرن07م استقروا ليشكلوا مجتمع أمازيغي منعزل يشتغلون في التجارة ويتجهون نحو علوم الدين.

15-3-3. الأمازيغ ومقاومة الإستعمار الحديث:

كان الفرنسيون والأسبان يتنافسون عن مناطق النفوذ الجديدة عبر شمال إفريقيا لاسيما الجزائر والمغرب خلال القرن (19)م ولكن الأمازيغ بطبعهم رجال حرب شكلوا خط مقاومة عبر الريف خلال الفترة (1920- 1926)م تحت قيادة عبدالكريم الخطابي ولجأ المستعمر الفرنسي إلى إبراز مواطن الاختلاف بين الوطنيين العرب والأمازيغ لإثارة الفتنة والاستفادة منها.

وفي الجزائر ظل الأمازيغ والعرب جنبا إلى جنب في مقاومة المستعمر الفرنسي خلال الثورة التحريرية حتى الاستقلال سنة 1962م.

15-3-4. الصراع الأمازيغي عن الهوية:

[1] Microsoft Encarta 2007.

بعد استقلال دول شمال إفريقيا والتي اتجهت نحو إرادة التعريب الموجه ضد الاستعمار وثقافته ولكن هذا التوجه سحق في طريقه اللغة والثقافة البربرية الأمازيغية ومنعت من أجهزة الاتصال كالراديو والتلفزيون ولم تدرس في المدارس ولا المعاهد، إلا أن المقاومة الشديدة والثورة الثقافية التي جسدتها مظاهرات 2002م بالجزائر أثمرت عن اعتبار اللغة الأمازيغية لغة وطنية لتكون الهوية الأمازيغية جزء من الهوية الوطنية الجزائرية إلى جانب العروبة والإسلام.

16- التركيبة الإجتماعية للمجتمع الجزائري:

يمكن تقسيم المجتمع الجزائري إلى ثلاثة أقسام هي:

16-1. المجتمع البدوي التقليدي:

لقد كان ولا يزال للعوامل البيئية والإقتصادية المتعلقة بالبناء الإجتماعي للمجتمع البدوي أثرها الكبير في طبيعة العلاقات الاجتماعية والثقافية الخاصة بنمط الشخصية لدى الشخص البدوي على اعتبار أن هناك محددات ثقافية وسيكولوجية خاصة بطبيعة الثقافة البدوية والعادات الاجتماعية المتصلة بالعرف والقيم الثقافية والاجتماعية وبنسق المعتقدات التي تعد جزءا أساسيا في البناء الاجتماعي لأفراد المجتمع، لذلك فقد ساعد بناء تلك القيم والمعتقدات وكل الممارسات الأخرى المرتبطة بسلوك أفراد المجتمع في الثقافة البدوية في المحافظة على تلك الثقافة وقد كان ذلك نتيجة لما تفرضه الثقافة المحلية من معايير وقواعد مقننة تكفل الخضوع والامتثال لتعاليم وقواعد البناء الثقافي المحلي.

وقد ساهم الوضع البيئي والتكوين الاجتماعي القبلي في جعل ثقافة هذا المجتمع تتميز بوجود العلاقات الأولية والمباشرة بين أعضاءه داخل المجتمع[1]

[1] مصطفى عمر حمادة: مجتمعات وثقافات البحر المتوسط- دار المعارف الجامعية، 1996، ص139.

ومن هنا يعد عنصر التمسك بالنواحي التقليدية من أبرز العناصر التي يتوارثها البناء، والأسلوب الأمثل في الحياة، والمجتمع البدوي يفضل التمركز الثقافي حول العرق الذي يمد أفراده بقيم ومعايير السلوك التقليدي والتي تعد من وجهة نظر العديد من الباحثين من العوامل الهامة والمميزة لطبيعة الثقافات عند المجتمعات التقليدية على اعتبار أنها ضوابط ثقافية وعلى ذلك وفي إطار تلك القيم والمعايير والبناء المعرفي للمجتمع البدوي فقد ظلت الشخصية البدوية تحافظ على طابعها التقليدي في كثيرا من الأحيان خاصة بما يتعلق باللغة والعرف وبعض القيم التقليدية الأخرى الخاصة بالأفراد داخل المجتمع.

وعلى الرغم من وجود الإشباعات السيكولوجية داخل عناصر الثقافة التقليدية وبرغم إدراك أفراد المجتمع للإيجابيات الخاصة بالبناء الثقافي للمجتمع المحلي إلا أن عوامل الاتصال والاحتكاك الثقافي بينهم وبين الثقافات الأخرى أدت إلى ظهور بعض التحولات في البعد عن الشخصية النمطية وبصفة خاصة في بعض التصرفات وأنماط السلوك غير النمطية الناتجة عن تأثير العوامل الخارجية على البناء الثقافي التقليدي.

ولقد ظل البدو الرحل (العرب الرحل- الأمازيغ الرحل "التوارق") يحافظون على نمط حياتهم ومميزاتها وسمات شخصية أفرادها وعاداتهم وتقاليدهم مع وجود تقبل ثقافي مادي دخيل ومقاومة تغيير ثقافي معنوي.

16-2. المجتمع الريفي القروي:

نجد أن المحددات الثقافية والسيكولوجية المتعلقة بطبيعة المجتمع القروي تتصل ببعض القيم والمعتقدات والبناء الإدراكي الخاصة بشخصية أفراد المجتمع، فالروابط الأسرية والتنشئة الاجتماعية والقرابة تعد من أهم العوامل الثقافية الخاصة بنمو الشخصية عند أفراد المجتمع، لذلك فالمجتمع القروي يمثل نموذجا لطريقة معينة في الحياة، لذلك نعتبر تلك العوامل الثقافية وغيرها جزءا هاما في البناء الاجتماعي القروي بحيث نجد أن تلك الممارسات

السلوكية المرتبطة بأفراد المجتمع تسهم إلى حد بعيد في الحفاظ على الثقافة التقليدية للمجتمع تبعا لما تمليه عليه الثقافة المحلية من معايير خاصة وقيم ومعتقدات وطرق للحيات تربط أفراد المجتمع المحلي بالثقافة المحلية التقليدية[1].

وفي إطار تلك الثقافة ظلت الشخصية القروية في أمثالها للمحافظة على البناء التقليدي والطابع المميز لها في كثير من الأحيان وبصفة خاصة تلك المتعلقة بطريقة الحياة وأنماط السلوك الأخرى لأفراد المجتمع. وقد أدى اتصال المجتمع القروي بالمدن المجاورة في ظل النزعة والتوجه نحو المدن الأكثر تجمعا للسكان بظهور أنماط ثقافية جديدة بجانب الدواعي الداخلية للتغير إلى إشباع أساليب وأنماط جديدة والإقبال على أنماط ثقافية لم تكن موجودة في الشخصية الريفية من قبل وقد حدث هذا الاتصال بين مجتمع المدينة والقرية نتيجة للعلاقات التجارية والاقتصادية المختلفة إضافة إلى تطور قنوات الاتصال بمختلف أشكالها، فمع وجود إشباعات سيكولوجية خاصة للأفراد داخل المجتمع القروي التقليدي، فإن عوامل الامتزاج الثقافي بين المجتمع الحضري أدت إلى ظهور عوامل أخرى للشخصية النمطية وخاصة في بعض الأنماط الثقافية الجديدة الناتجة عن المؤثرات الخارجية على البناء الاجتماعي التقليدي.

16-3.المجتمع الحضري:

المجتمع الحضري مجتمع يمثل الثقافة الأكبر أو الأعلى لثقافات المنطقة، فالمناطق الثقافية الفرعية الأخرى من قروية أو بدوية أو شبه بدوية تسعى دائما إلى الأخذ بأنماط الثقافة الجديدة من المجتمع الثقافي الحضري كما تأخذ في البعد تدريجيا عن أنماط الثقافة التقليدية وبخاصة في بعض أنماط السلوك والتصرفات والنظرة إلى الحياة، وهذا لا يعني أن تفقد هذه المجتمعات ذاتيتها ولكنها تحاول المحافظة على شخصيتها وكيانها الاجتماعي

[1] مصطفى عمر حمادة، مرجع سابق، مجتمعات وثقافات البحر المتوسط، ص140.

المتمثل في التمركز الثقافي حول الذاتية للجماعة المحلية، والتي تدعمه دائما بقيم ومعايير السلوك التقليدي، ولقد جاءت إلى مدينة الجزائر على سبيل المثال منذ تأسيسها من طرف الفينيقيين هجرات أخرى لمجتمعات وثقافات مختلفة انصهرت كلها داخل الثقافة الأصلية، فإستقر بها الوندال ثم الأمازيغ والعرب والعثمانيين حتى الفرنسيين في شكل غزاة ثم مستوطنين مستقرين تاركين بذلك العديد من الأنماط الثقافية المنصهرة فيما بينها وتشكل التجارة والعمل بالمصانع والشركات الصناعية والبناء والتشييد عامل هجرة لها واستقرار أو استيطان داخل المجتمع في ثقافة فرعية داخل ثقافة المجتمع الأصلي[1].

ومن هنا فإن هافيلوند (HAVLOND) يذهب إلى حد القول "بأنه لابد من وجود حد معين من التعاون حتى تبقى الجماعة، فسواء اختار المجتمع ثقافة تشجع المنافسة أو الصراع أو التعاون والانسجام أو تركيبات خاصة وفريدة من القيم فإن نمط السلوك الفردي سوف يعكس هذا الاختيار ولابد أن يكون هناك إجماع على قوانين المجتمع وقيمه ليقوم بدورته اليومية من الأنشطة، وهدف المجتمع الدائم الذي يسعى لتحقيقه هو أن يجعل الفرد على وفاق عام ودائم مع نظرته السائدة للعالم"[2].

[1] مصطفى عمر حمادة، مرجع سابق، مجتمعات وثقافات البحر المتوسط، ص141.

[2] مصطفى عمر حمادة، مرجع سابق، مجتمعات وثقافات البحر المتوسط، ص142.

17- أهم الأسس المرجعية للمجتمع الجزائري المعاصر:

17-1. أولا: الثقافة والدين:

يمثل الدين ثقافة كاملة لشعب أو أمة أو حضارة ليس في كونه مجموعة نصوص وتعاليم وقيم فحسب، بل هو كيان مجسد إجتماعيا ومبلور بالممارسة في أنماط وتقاليد وأفعال."والدين ثقافة كاملة فهو يعبر عن رؤية للعالم، للطبيعة والوجود الإنساني، وهو كذلك أيضا لأنه يقدم تصورا لبناء الاجتماع الإنساني على نحو يغطي أحيانا أدق تفاصيل هذا الاجتماع اقتصاد وسياسة وأخلاق وأحوالا شخصية"[1].

"الدين يفرض على مؤمنيه الذين يعتبرهم رعية سلسلة من المعتقدات ذات الطابع الروحاني يفترض بأنها تلعب دور الموجه بالنسبة إلى أعمال الفرد في الإطار الاجتماعي والإنساني إنه يتطلب من فرضيات مسبقة هي فرضيات الإيمان وعلى من يقبل بحق أن يعمد إلى تبني سلسلة من الفرائض تقيد مسلكه الإجتماعي"[2].

وبقدر ما يقوم الدين بتشكيل الثقافة وتعبئتها ويقوم أيضا بشحنها بالرموز والمضامين والقيم، وفي هذه الحالة يمثل الدين طاقة معنوية هائلة لشحن الحقل الثقافي وهو يمتلك نماذج لها قدرة إستنهاضية فعالة في مجال الصراعات وفي توفير المناعة والصمود والصبر.

والمجتمع الجزائري واحدا من المجتمعات التي تدين بالإسلام الدين الذي يغرز بناء أمة "اجتماعية روحية" على عكس المسيحية التي ترتكز على قيم روحية بحتة.

ومعنى ذلك أن الإسلام وتعاليمه عقيدة تنظم وتحيط بحياة الفرد في كل جوانب حياته الدينية والدنيوية.

وبعد استقلال الجزائر سنة 1962م عمدت الدولة إلى اعتماد المنهج اللائكي وتطبيق التعاليم الإسلامية في بعض الحالات المدنية والمحدودة فقط مما أوجد مجتمع لائكي لتصبح تطبيق تعاليم الدين نوع من العادات والعرف والتقاليد.

---

[1] بلعزيز عبدالاله، نحو وعي عربي متجدد بالمسالة الثقافية، بيروت، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق 1998، ص53.

[2] فريدريك معتوق، تطور علم إجتماع المعرفة من خلال تسع مؤلفات أساسية، بيروت، دار الطليعة، 1986، ص112.

وبما أن الإسلام يمثل ديانة الغالبية العظمى من المجتمع الجزائري ظل المجتمع في مهب التأثر والتأثير في وبالتيارات الإسلامية المتجددة حسب المراحل والفترات التي كانت تمر بها معظم الدول العربية الإسلامية وذلك في ظل التغيير الاجتماعي الناتج عن ثقافة العولمة وتيارات التغريب وهيمنة اقتصاد السوق وإلغاء الثقافات الفرعية لتنميط المجتمعات على نمط حياة المجتمع الأمريكي والغربي.

17-1-1.المجتمع الجزائري والتطرف الديني:

مع بداية عقد الثمانينات من القرن الأخير أظهر الإسلاميون نشاطا سلوكيا واضحا خلال الفترة التي سجل لهم فيها الحضور السياسي و الاجتماعي الواسع والذي أحدث وتيرة سريعة ومتصاعدة بعد سقوط المعسكر الشيوعي وبداية فترة الأحادية القطبية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية وذلك بعد زمن الغياب العلني والظهور العام لهم.

وشهدت الحركات الإسلامية في تلك الفترة نشاطا كبيرا بسبب التحولات والتغيرات الذاتية والموضوعية، المحلية والإقليمية، السياسية والاجتماعية.

فالظروف السياسية كانت تحركها رياح ساخنة، والواقع الاجتماعي كان يشهد اهتزازات حادة، والأوضاع الاقتصادية الخانقة تولدت عنها إنفجارات غاضبة ....كانت أهمها مظاهرات 05أكتوبر 1988م التي قلبت الأوضاع في الجزائر واعتبرت نقطة تحول وانعطاف في تاريخ المجتمع والدولة الجزائرية.

وفي ظل هذه الظروف والأوضاع نشط الإسلاميون بشكل ملفت للنظر، النشاط الذي اعترض بعض جوانبه النقد الشديد خصوصا في مجال علاقات الإسلاميين فيما بينهم تارة وبين التيارات والاتجاهات تارة أخرى.[1]

[1] زكي الميلاد: مجلة الكلمة، العدد 18 السنة الخامسة ديسمبر 1998.

وأدى هذا التصادم الذي شن بإسم الشعب الجزائري تحت مظلة الدين إلى التحول في دوامة عنف دموي أعاد رسم حاضر ومستقبل الشعب الجزائري وترك أثره العميق في شخصية كل فرد جزائري مهما كان سنه أو عمله أو انتماؤه أو جنسه.

ومن الممكن الإشارة إلى القطيعة والتصادم التي عاشها الإسلاميون في تجربتهم لقيادة المجتمع الجزائري "فالانتقالات السريعة والمتغيرة التي مر بها الإسلاميون في فترة الثمانينات تمثلت في الانتقال بأوضاعهم العامة إلى أوضاع أخرى مغايرة ومختلفة، فالكسب الذاتي المحدود تحول إلى كسب اجتماعي مقياسه الكمي العددي" والإشغال الثقافي تحول إلى انتقالات سياسية، والوضع الذي كان تحكمه قوانين السرتحول إلى وضع علني مغاير التشدد، ومخاطبة الأتباع تحول إلى مخاطبة الأمة والتبشير بالحل الإسلامي تحول إلى التبشير بالدولة الإسلامية هذه الانتقالات السريعة كانت لها انعكاساتها في طريقة التعاطي مع الواقع وتحليل عناصره ومكوناته المتغيرة"[1].

وبالتالي كانت الأحداث تتسارع إلى حد بلوغ سرعة قصوى كان نهايتها التصادم دفع ثمنه المجتمع الجزائري وانعكس على كافة أوضاعه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأمنية والثقافية.

17-2. ثانيا: القيم الثقافية:

يعتبر مفهوم القيم من بين اكبر مفاهيم العلوم الاجتماعية غموض و ارتباطا بعدد كبير من المفاهيم الأخرى كالاتجاهات والمعتقدات والدوافع والرغبات.

"إذ كانت القيم ملهمة للأحكام بالنسبة إلى التصرفات والسلوك فهي أيضا الأساس الضمني لأي نموذج ثقافي، وهي تحتوي معايير للسلوك ذات صفة مميزة تلك هي مثلا حالة قواعد اللياقات وأصول الآداب والقواعد التي تنظم الطقوس والشعائر وكثير من المعايير التي تقود أفعالنا وتوجهنا في حياتنا اليومية"[2].

[1] زكي الميلاد: مرجع سابق، مجلة الكلمة، 1998.

[2] غي روشيه: مقدمة في علم الإجتماع العام، ترجمة مصطفى دندشلي، ط2 بيروت، مكتبة الفقيه، 2002، ص139.

وقد اختلف العلماء بمختلف مدارسهم وتياراتهم في تحديد مفهوم القيم بشكل واضح، إلا أنه يمكن تقديم تعريفان يشتملان شكلا من الشمولية والدقة النسبية.

الأول يقدمه د. عبداللطيف خليفة "يعتبر فيه القيم عبارة عن الأحكام التي يصدرها الفرد بالتفضيل أو عدم التفضيل للموضوعات أو الأشياء، وذلك في ضوء تقييمه أو تقديره لهذه الموضوعات أو الأشياء، وتتم هذه العملية من خلال التفاعل بين الفرد بمعارفه وخبراته، وبين ممثلي الإطار الحضاري الذي يعيش فيه ويكتسب من خلاله هذه الخبرات والمعارف"[1].

الثاني يخلص إليه عدد من علماء الاجتماع العرب وهو يفسر "أن القيم مجموعة من المعتقدات التي تتسم بقدر من الاستمرار النسبي، والتي تمثل موجهات للأشخاص نحو غايات أو وسائل لتحقيقها، أو أنماط سلوكية يختارها ويفضلها هؤلاء الأشخاص بديلا لغيرها، وتنشأ هذه الموجهات عن تفاعل بين الشخصية والواقع الاجتماعي و الاقتصادي والثقافي، وهي تفصح عن نفسها في المواقف و الاتجاهات والسلوك اللفظي والفعلي والعواطف التي يكونها الأفراد نحو موضوعات معينة"[2].

ولو حاولنا في ضوء المفهوم العام للقيم استعراض بعض الخصائص القيمية المجتمع الجزائري المعاصر، فإننا نستعرضها وفق تصنيفات القيم وفق "ما قدمه نيكولاس ريتشر (N. Rescher) لعرض مختلف أسس تصنيف القيم"[3] على النحو التالي:

17-2-1. التصنيف على أساس محتضني القيمة:

يتبنى المجتمع الجزائري نمطا خاصا مستمدا من سلسلة الانتخاب القيمي التاريخي الذي بمنحه نضيف أولئك الذين يحتضنون قيمة من القيم مثل القيم الشخصية التي تميز بوضوح

[1] عبد اللطيف محمد خليفة: إرتقاء القيم دراسة نفسية، عالم المعرفة ع: 160(الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) 1992، ص59.

[2] محمد علي محمد، غريب سيد أحمد، علي عبدالرزاق حلبي: "المجتمع والثقافة الشخصية" سلسلة علم الإجتماع المعاصرة، عدد 55، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1983)، ص 356.

[3] عبدالغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة "المفاهيم وإشكالية من الحداثة إلى العولمة"، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، فبراير 2006، ص148.

قضية التمركز حول الذات بينما قيم العمل لا تحتل مركزا محترما في أوساطه أما قيم النخب العليا فهي تحمل طابعا جدليا حسب معايير التصنيف التي يتبناها الفرد وغالبا ما تكون متناقضة في جوهرها إضافة إلى القيم القومية التي تستمر على نطاق المجتمع والتي بدورها تمثل جدلا كبيرا في أوساط المجتمع الجزائري بسبب عدم وجود وحدة قطرية ترسم محطة انطلاق واحدة لتصور القومية في المجتمع الجزائري المعاصر.

17-2-2. التصنيف في ضوء موضوعات القيم:

وفيه ينصب الاهتمام على موضوعات محددة تكتسب خاصية قيمية، فيتم تقويم الرجال على أساس الذكاء، والأمم على ضوء عدالة النظم السائدة فيها ومدى شرعيتها.

وإذا ما أدرجنا إسقاطا للمجتمع الجزائري المعاصر نلاحظ ما يلي:

فإذا كان نمط القيمة (قيمة الشيء) وموضوعها (الخصائص المرغوبة في الأشياء) وكانت (السرعة، الجودة، الشفاء) نموذجا فإننا نجدها قيم مهملة في وسط المجتمع الجزائري من حيث تطبيقها في الحياة اليومية لكنها مقدسة ومحببة لدى الفرد من حيث مفهومها النظري.

وربما كان نمط القيمة (قيم بيئية) وموضوعها (الخصائص المرغوبة في البيئة) وكان (الجمال، التناسق، الهدوء) نموذجا فإننا قيم متفاوتة من حيث الاختلاف المناخي والبيئي والجغرافي المتنوع الذي تتميز به شساعة الجزائر فنجد الصحراوي ذا الأرض المنبسطة هادئ الطبع والمزاج في حيث نجد الأوراسي ذا الطبيعة الجبلية ثائرا منفعلا صلبا سريع الثوران.

وقد يكون نمط القيمة (قيم مجتمعية) وموضوعها (الخصائص المرغوبة فيما يتصل ببناء المجتمع ونظمه) وكانت (العدالة، المساواة والحرية) نموذجا فإننا نجدها قيم ينشدها المجتمع ويتبناها في مشروعه لكنها مفقودة في إحساسه بها وإدراكه لها ويصبح مقاوما لها إذا وجدت أثناء تقدمه لتحقيق مطلب أو مشروع يهدف له.

17-2-3. التصنيف على أساس الفائدة أو المنفعة:

ترتبط القيم بفائدة أو منفعة يحققها أولئك الذين يحتضنونها سواءا كانت هذه المنفعة تتعلق باتساع حاجة أم اهتمام أم مصلحة، وأفضل تصنيف في هذا الصدد هو تصنيف الحاجات والرغبات والاهتمامات الأساسية للإنسان ويمكن أن نحصل على تصنيف للقيم على النحو التالي:

فإذا كانت (المادية الطبيعية) كفئة قيم وتكون (الصحة والراحة، سلامة البدن) نموذجا فإن هذه القيم تحضى بمفهوم سلبي لدى عامة المجتمع الجزائري إذ أن سلامة البدن والصحة ليست من أولويات الفرد الجزائري المعاصر[1].

وكانت فئة (الاقتصادية) كقيمة نموذجها (الأمن الإقتصادي والإنتاجية) فإنه من الملاحظ أن المجتمع الجزائري المعاصر يسيطر عليه نمط الحياة الاستهلاكي أكثر منه الإنتاجي سواء في تفكير المدير أو المدار على وحد سواء.

وإذا نظرنا إلى فئة (الأخلاقية) كقيمة نموذجها (الشجاعة والكرم) فإننا نجد أنا المجتمع الجزائري المعاصر يعتبرها ميزة يتبناها ويمارسها ويدافع عنها كثوابت من أصالته.

17-2-4. التصنيف على أساس الأغراض والأهداف:

يقصد بذلك تصنيف القيم وفقا للغرض المحدد أو الهدف الخاص الذي يتحقق لوجودها مثل القيمة الغذائية للطعام (كأن تجد منطقة القبائل تعتبر الزيتون وزيته قيمة غذائية مرتبطة بقيم المجتمع، وغيابه داخل البيت جزء من التنازل عن القيم والأصالة).

والقيمة التبادلية لبعض السلع (كأن نجد لدى البدو الرحل بصفتهم جزء من شرائح المجتمع الجزائري يعتبرون تربية الأغنام وتبادلها كسلعة أساسية تضمن لهم الاستمرار والبقاء هي جزء من منظومة قيمهم الثابتة.

[1] عاطف عطية، المجتمع- الدين- التقاليد، طرابلس، لبنان، 1993، ص48.

والقيمة التعليمية لبعض البرامج كأن نجد تعليم اللغة الأمازيغية جزء من مهمة الحفاظ عن على الهوية باعتبارها ركيزة النظم القيمية للمجتمع الأمازيغي كونه جزء لا يتجزأ من المجتمع الجزائري المعاصر.

17-3. ثالثا: العادات والأعراف:

من بين العناصر الثقافية تبدو العادات الأكثر عمومية، فهي بطبيعتها استجابة لحاجات ثابتة نسبيا، ومتغيرة تبعا لذلك لأنها تستجيب في الزمان والمكان لحاجة اجتماعية يمكن أ-ن تكون مستقلة عن الزمان والمكان، وإن وجدت في البداية ضمنها، فإذا كان الطعام وكيفية صنعه وطريقة تقديمه خاضعة جميعها لمقولة الزمان والمكان فالحاجة هنا ثابتة، أما عادة إشباع هذه الحاجة متغيرة .

"ويتخطى مفهوم العادة الاجتماعية مسألة التكرار لعملية معينة أو النشاط اللاشعوري واللاوعي لعملية ما، والناتج عن تكرار فعل في لو كان فعلا اجتماعيا، مفهوم العادة أضيف من المفهوم الاجتماعي لهذه الكلمة"[1]

وفي إطار هذا المفهوم وإذا ما تأملنا في بيئة المجتمع والمكنية والمبتكرة يفعل التغير الاجتماعي المستمر، والفرد الجزائري محافظ جيد على عاداته إلا أنه مقلد أفضل لعادات الآخرين، لذا لا يجد أفراده إشكالية الذوبان في المجتمعات الأخرى بشكل يسير وسريع. وتنقسم العادات التي يكتسبها الفرد إلى عادات فردية وأخرى جماعية.

17-3-1. العادات الفردية:

وهي ظاهرة شخصية يمكن أن تتكون وتمارس في حالات العزلة عن المجتمع، ويكاد يكون الإنسان مجموعة عادات تمشي على الأرض، بل أن قيمته تعتمد في بعض الأحيان على عاداته، فطريقة لبسه ونظافته وكلامه ومشيه وأكله وشربه وعنايته بحاجاته البدنية من رياضة واستحمام وعقله من تهذيب وتربية كلها عادات فردية تسهم في نجاح الفرد وانسجامه

[1] عاطف عطية، المجتمع- الدين- التقاليد، مرجع سابق، ص49.

في الحياة، وإذا ما تأملنا في أفراد المجتمع الجزائري بشكل سطحي دون نظرة تحليلية فإننا نجده مؤلف من نوعين:

فرد ينتهج الأصالة في لبسه وكلامه ومشيته واكله وشربه وبدنه وعقله ويرجع ذلك لسلامة نهجه الموروث عن أجداده وهو ميل الآباء أو ما يسمى بـ (جيل الثورة) الذي صمد ضد طمس شخصيته من قبل الاحتلال الفرنسي فرفض لغته وعصرنته ونمط حياته شكلا ومضمونا، لذا كانت مقاومة هذا الجيل للاحتلال شرسة إلى درجة انه صنفه من بين أعظم ثورات التحرير في العصر الحديث وأصبحت تتداول كرمز لشجاعة المجتمع الجزائري المعاصر.

وفرد ينتهج العصرنة والحداثة في لبسه وكلامه ومشيته واكله وشربه وعنايته ببدنه وعقله ويرجع ذلك لمواكبة العصر والتقدم وهو جيل الأبناء أو ما يسمى بـ (جيل الاستقلال) الذي سعى وراء تعلم وتبني واستيراد ثقافة المحتل السابق، فتعلم لغته واعتبرها التطور بل كان التوجه إلى فرنسا حلما من أحلام هذا الجيل والعيش بها غاية منشودة يتمناها كل فرد فتكونت صورة نمطية في أذهان شعوب أخرى لاسيما العربية والإسلامية أن المجتمع الجزائري مجتمع غربي فرنسي في أغلب مظاهر حياته.[1]

العادات الجماعية:

إذا نشئت عادة تبعا لظروف مشتركة في مجتمع معين ومارسها عدد كبير فمن الممكن أن تصبح عادة جماعية، إنها مجموعة من الأفعال والأعمال وألوان السلوك التي تنشأ في قلب الجماعة بصفة تلقائية لتحقيق أغراض تتعلق بمظاهر سلوكها وأوضاعها.

بعض الحياة مفيدة للحياة الاجتماعية وتؤدي إلى تعزيز وحدة المجتمع وتقوية الروابط بين أفراده، مثل آداب السلوك العام وآداب الحديث والمائدة وغيرها وبعضها سلبي ويشيع الفرقة بين أبناء المجتمع مثل العادة الخرافية وتعاطي المخدرات وغيرها من عوامل التفرقة والتشتت. وإذا ما تأملنا داخل المجتمع الجزائري فإننا نجد بعض الأحكام تسيطر على أذهان الأفراد وتمنح خصوصية ما للمناطق جغرافيا وعرقيا بل تؤثر بشكل مباشر في الممارسات

الاجتماعية ومظاهر الحياة داخله لتصبح في شكل عادات جمعية تمنح صورة نمطية موحدة لتلك المنطقة أو الجماعة وقد ساهمة هذه العوامل بشكل واضح وكبير في عدم وجود صورة نمطية موحدة للمجتمع الجزائري المعاصر يمكن دراسته من خلالها، بل لعبت دور سلبي في أغلب الأحيان وفي معظم الظروف في عدم تحقيق الاستقرار داخل المجتمع ورفع مستوى الشعور بالاغتراب لدى الفرد وداخله.

17-4. الأعراف:

أستُخدم مصطلحاً أحيانا كثيرة لدلالة على الأعراف وفي القانون العرف هو "ما درج الناس على إتباعه من قواعد معينة في شؤون حياتهم وشعورهم بضرورة احترامها"[1]. ولقد كان العرف في الجماعات الإنسانية الأولى هو المصدر الوحيد الذي تنبع من قواعد القانون، وما زال لعرف أهمية كبيرة في مجتمعات كثيرة، على الرغم من تطور هذه المجتمعات و اتخاذها "التشريع" مصدرا لقوانينها، فما زال للعرف في بريطانيا مثلا أهمية كبيرة، والقانون فيها يتكون من السوابق القضائية والعرف فضلا عن القواعد التشريعية.

والفرق بين العادة الجماعية والعرف هو فرق تكويني، فلكي يتكون العرف لابد من توفر عاملين (الأول مادي) ويتمثل لعادة قديمة وغير مخالفة للنظام العام، (والثاني معنوي) ويتمثل بأن يشعر الناس بضرورة احترام هذا العرف، وبأنه يوجد هناك جزاء يقع عليهم إذا خالفوها، أما العادة فلا يلزم لنشوئها إلا العامل المادي وهم يحترمونها بالنقود وبذلك فالعادة عرف ناقص، وبالتالي فتختلف العادة عن العرف من حيث التكوين والأثر، وبذلك يكون كل عرف عادة وليس كل عادة عرف".

و انطلاقا مما سبق وبتأملنا في نظام سيرورة المجتمع الجزائري وديناميكيته فإننا نلحظ أن هذا المجتمع يحتوي على خزان هائل من الأعراف التي تحضى باحترام كبير لدى

[1] عبدالغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، مرجع سابق، ص155.

الضمير الجماعي بطريقة لاشعورية ويمكن القول أن معظم الممارسات الإجتماعية كالتجارة والزواج وأحكام الميراث وتقاسم الأدوار بين الرجل والمرأة في الأسرة والمجتمع.

17-5. رابعا: التقاليد والشعائر والطقوس:

17-5-1. التقاليد:

"لغويا نعبر على مفهوم التقاليد في الجذر (قلد) وقلدته قلادة أي جعلتها في عنفه، ومنه التقليد في الدين وكان المعني بقيد المحافظة على الأمانة وذلك بوضعها في العنق"[1].

سوسيولوجيا اكتسب مفهوم التقليد بعدا جديدا يعبر عن مدى ارتباط حاضر المجتمع بماضيه، كما يشكل أساس مستقبله، لذلك جاء هذا المفهوم ليعبر عن ارتباط الإنسان الاجتماعي بتراثه المادي –الروحي– ومحاولة بعثه من جديد عن طريق إعادة إنتاجه ماديا أو روحيا بإقامة الاحتفالات المعبرة عن مناسبات معينة فترتدي في كل احتفال منها طابعا خاصا به، وأنواع معينة من السلوك والطقسي والرمزي غالبا ما يكون غير مفهوم أو غير مفكر فيه "فيأخذ طابعا شعبيا متعبا ومنحنى فلكلوريا ينتهي عادة بانتهاء المناسبة الاحتفالية إلا أنه يبقى راسخا في وعي أو لاوعي الجماعة التي تتناقله جيلا عن جيل ونشعر نحوه بقدر كبير من التقديس، وترى أنه من الصعب بل المستحيل العدول عنه وهذا ما يميزها (التقاليد) عن العادات"[2].

والتقاليد بهذا تمثل "عناصر الثقافة التي تنتقل من جيل إلى جيل عبر الزمن وتتميز بوحدة أساسية مستمرة".[3]

[1] عبدالغني عماد، مرجع سابق، سوسيولوجيا الثقافة، ص156.

[2] عاطف عطية، مرجع سابق، المجتمع– الدين التقاليد، ص28.

[3] أحمد زكي بدوي: معجم مصطلحات العلوم الإجتماعية (أنجليزي– عربي– فرنسي) بيروت، مكتبة لبنان، 1978، ص398,

وهي "نمط سلوكي يتميز عن العادة بأن المجتمع يقبله عموما دون دوافع أخرى، عدا التمسك بسنن الأسلاف".[1]

التقليد إذاً ما هو إلا عادة فقدت مضمونها، ولم يعد من الممكن أحيانا التعرف على معناها الأصلي وإنما يمارسها الإنسان لمجرد المحافظة، وهو في الخير شكل من أشكال الرواسب الثقافية في المجتمع.

"أما تغير التقليد فيحتاج عادة إلى كسر في النظام السياسي الاقتصادي القائم فإما أن يتبدل جذريا نظام الإنتاج الاقتصادي، كما حصل في أوربا إبان الثورة الصناعية في القـــرن التاسع عشر، وغما أن تُحدث كارثة سياسية، عسكرية ما تغييرا في المعتقد الديني.وإما أن تُحدث كارثة طبيعية تغييرا في معالم الواقع السابق"[2].

وإذا تأملنا في خزان المجتمع الجزائري ورواسبه التاريخية فإننا نجده غني بكم هائل ومتباين من التقاليد التي تنتشر عبر مناطقه باختلاف سكانها وبيئتها ومناخها وجغرافيتها.

فالتقاليد والفلكلور الجزائري وروث من فترة ما قبل التاريخ ما نجده عند الأمازيغ من حيث الموسيقى والشعر وطبيعة أسماء الأفراد وطبيعة الأساطير ومفهومها وتأثيرها الاجتماعي، وتارة أخرى نجد ترسانة أخرى من التقليد لدى البدو الرحل كحال البدو العرب والبدو الأمازيغ (التوارق) وذلك الكم الثري من المظاهر الثقافية التي تجلب العديد من السياح والمتميزة بالطابع التقليدي المعبر عن تراث شعبي قديم.

وفي شكل آخر نجد الموروث الثقافي لحضارة الأندلس ممتد عبر الساحل والذي نقل عن الأندلسيين الفارين من الاضطهاد الإسباني بعد سقوطها ليستقروا ويستقر تراثهم على هذه الأرض إلى يومنا هذا.

---

[1] إكههولتكرانس: ترجمة محمد الجوهري وحسن لشامي: قاموس مصطلحات الأنتولوجيا والفلكلور، ط2، القاهرة، دار المعارف، 1973، ج1 المفاهيم العامة في الأنتولوجيا، ص125.

[2] فريديريك معتوق: المعرفة، المجتمع، التاريخ، ص116.

ولا تزال بعض التقاليد الموروثة عن الحقبة العثمانية تطفو على السطح من خلال بعض المظاهر لاسيما في أطباق الطعام التقليدي ذات الجذور العثمانية ولم تندثر بعض أنماط الحياة الموروثة عن المستعمر الفرنسي والتي ترسبت خلال قرن وربع الزمن مما أدى إلى إنصهار بعض الأنماط السلوكية والحياتية في المجتمع الجزائري المعاصر.

17-5-2. الشعائر والطقوس:

"الشعائر جمع شعيرة، والشعيرة هي العلامة التي نميز بها الشيء عن غيره، ويقصد بالشعائر والطقوس الدينية مجموعة الأفعال المرغوبة والممارسات التي تنظمها قواعد نظامية من طبيعة مقدسة أو موفرة ذات سلطة قهرية ملزمة ضابطة لتتابع بعض الحركات الموجهة لتحقيق غايات ذات وظيفة محددة"[1].

"والشعائر ليست إلا طقوسا اجتماعية، و الاحتفال العام المصاحب لها، الغرض منها تعيين أهمية المناسبة وهي بهذا تؤثر في الأفراد من غير أن يتدخل العقل في الأمر، ووظيفتها أن تنقل أحاسيس تتصل بحقائق كبيرة، وبعبارة أخرى يعتقد العديد من علماء الاجتماع أن الوظيفة الرئيسية هي الوظيفة الرمزية، باعتبارها أداة تنظيمية للوحدة الجماعية، فكثيرا ما تؤدي الإشارات والشعارات والعبارات والحركات الرمزية والوظائف التي تؤديها القواعد التنظيمية الوضعية بصورة آلية في مجرى الحياة اليومية، وبخاصة بالنسبة إلى الجماعات المهنية والطائفية والمحلية"[2].

والمجتمع الجزائري المعاصر يشكل الإسلام المرجع الأساس لبناء شعائره وطرق ممارستها لاسيما في الاحتفالات الدينية والطقسية والاجتماعية كالزواج والأعياد والمناسبات الرمزية سواء كانت فردية أو جماعي.

[1] عبدالغني عماد، مرجع سابق، سوسيولوجيا الثقافة، ص158.

[2] جلال مدبولي، الإجتماع الثقافي، القاهرة، دار الثقافة، 1979، ص79-80.

الفصل الثالث

المجتمع الجزائري والتعايش الأديان والحوار مع الآخر

1- مفهوم الحوار في اللغة

2- تعريف التعايش

3- أنواع التعايش بين المسلمين والآخر

4- الاقترابات النظرية للظاهرة الدينية

5- مفهوم الاخر

6- الحوار مع الآخر *حوار الحضارات*

7- التفاعل الحضاري بين الأمم

8- حدود الحوار بين المسلمين والغرب

9- حوار الحضارات في ضوء قوله تعالى: { وجعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا}

10- التاريخ القديم للمسيحية في الجزائر

11- الاستعمار الفرنسي وأسلوب التنصير في الجزائر

12- تاريخ الحوار النصراني الاسلامي

13- أهداف وغايات الحوار النصراني الإسلامي

14- الوجود اليهودي في الجزائر

15- خصائص الشخصية اليهودية

16- موقف الجزائريين من اليهود والقضية الفلسطينية

17- العلاقات الجزائرية الفلسطينية

1- مفهوم الحوار في اللغة:

معنى الحوار في اللغة: " تراجع الكلام"[1] ،في لسان العرب: "وهم يتحاورون أي: يتراجعون الكلام. والمحاورة: مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة"[2].

وقال الراغب الأصفهاني: "المحاورة والحوار: المراودة في الكلام ومنه التحاور-"[3] .

وقد وردت المعاني المذكورة لكلمة الحوار في سياق الآيات الكريمة:

قال تعالى: {إِنَّهُ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ}[4]، قال الإمام القرطبي في تفسيره للآية: "أي: لن يرجع حياً مبعوثاً فيحاسب، ثم يثاب أو يعاقب... فالحور في كلام العرب الرجوع"[5].

وقال تعالى: {قَدْ سَمِع اللَّه قَوْل الَّتِي تُجَادِلُك فِي زَوْجِهَا وتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ واللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا}[6] قيل في تفسير الآية: "تراجعكما "[7] أي في الكلام.

وقال تعالى: {فَقَال لِصَاحِبِه وَهُو يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَر مِنك مَالًا وأَعَز نَفَرًا}[8] قيل في تفسير هذه الآية: "أي يراجعه في الكلام ويجاوبه. والمحاورة المجاوبة، والتحاور: التجاوب "[9]

وقد جاءت مادة الحور في الأحاديث النبوية الشريفة بمعنى الرجوع ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "من دعا رجلا بالكفر أو قال: عدو الله وليس كذلك، إلا حار عليه"[10].

---

[1] محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، طبعة دار مكتبة الحياة، بيروت، 1306ه، 162/3؛ وأحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001، ص269.

[2] محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب ,طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت 1416 ه، 218/4.

[3] أبوالقاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، طبعة دار المعرفة، بيروت، بدون ذكر تاريخ النشر، ص 135.

[4] سورة الانشقاق، الآية 14.

[5] محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967م، 273/19.

[6] سورة المجادلة، الآية 1.

[7] جلال الدين محمد بن أحمد المحلي وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تفسير الجلالين، طبعة دار المعرفة، بيروت، بدون ذكر تاريخ النشر، 724/1.

[8] سورة الكهف، الآية 34.

[9] محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 403/10.

[10] أخرجها لإمام مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإيمان، بابح الإيمان من قال لأخيه المسلم ياكافر، طبعة دار أبيحيان، القاهرة 1995م، 325/1.

أي: "رجع عليه الكفر"[1] .

- **الحوار في الاصطلاح:**

وأما التعريف الاصطلاحي للحوار فقريب من معناه اللغوي، وقد عُرّف بأنه: "مراجعة الكلام بين طرفين أو أكثر دون وجود خصومة بينهم بالضرورة "[2]. وعُرّف بأن الحوار: "مناقشة بين طرفين أو أطراف، يُقصد بها تصحيح كلام، أو إظهار حجة، وإثبات حق، ودفع شبهة، ورد الفاسد من القول والرأي"[3] .

ومما قيل في تعريف الحوار: "أنه محادثة بين شخصين أو فريقين، حول موضوع محدد، لكل منهما وجهة نظر خاصة به، هدفها الوصول إلى الحقيقة، أو إلى أكبر قدر ممكن من تطابق وجهات النظر، بعيدا عن الخصومة أو التعصب، بطريقة تعتمد على العلم والعقل، مع استعداد كلا الطرفين لقبول الحقيقة، ولو ظهرت على يد الطرف الآخر."[4]

ويتبين من هذه التعريفات أن "المحاورة هي تجاذب الكلام بين المختلفين، وما أضافه العلماء في تعريفه من شروط إنما هي ضوابط أخلاقية يفترض توفرها في الحوار ليكون مثمرا ومجدياً."[5]

وقيل: "الحوار هو تبادل المعلومات والأفكار والآراء سواء كانت تبادلاً رسمياً أم غير رسمي، مكتوباً أم شفوياً، وينعقد الحوار بمجرد التعرف على وجهات نظر الآخرين وتأملها وتقويمها والتعليق عليها..."[6]

و يمكن أن نعرف الحوار تعريفا اجرائي بأنه "تبادل للرأي والفكر بين طرفين أو أطراف وفق ضوابط محددة لدوافع وأغراض مختلفة."

---

[1] شرح صحيح مسلم، الإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، طبعة دار أبيحيان، القاهرة 1995م، 326/1.

[2] الندوة العالمية للشباب الإسلامي، أصول الحوار، طبعة الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض 1408 هـ، ص9.

[3] صالح عبد الله، بن حميد، أصول الحوار وآدابه في الإسلام، طبعة دار المنارة، جدة، بدون تاريخ، ص 3.

[4] بسام داود، ع ج ك، الحوار الإسلامي المسيحي، طبعة دار قتيبة 1418هـ. ص 20.

[5] منقذ محمود السقا، الحوار مع أتباع الأديان– مشروعيته وآدابه، طبعة رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ص 4.

[6] أحمد سيف الدين التركستاني، الحوار مع أصحاب الأديان مشروعيته وشروطه، برنامج المكتبة الشاملة، ص 10.

2- تعريف التعايش:

للتعايش تعريفات عديدة نستعرض بعضها، ثم ننطلق في ظلالها محاولين فهم فلسفة التعايش وآليات بنائه كجزء من نظام الأفكار الحاكم الذي نريد.

2-1- التعريف الأول: في علم اللغة:

تعايشوا: أي عاشوا على الألفة والمودة ومنه التعايش. وعايشه عاش معه، والعيش معناه الحياة،وما تكون به الحياة من المطعم والمشرب والدخل.[1]

2-2- التعريف الثاني: في علم الطبيعة:

التعايش: هو علاقة بين نوعين من الأحياء يستفيد خلالها كلاهما من الآخر.. أي أنَّه عبارة عن تفاعلات ثابتة وطويلة الأمد بين نوعين أو أكثر من الأنواع الحية والتي قد تكون مفيدة أو حيادية أو ضارة لأحدها أو جميعها باللاتينية.(Symbiosos)

2-3- التعريف الثالث: في علم الاجتماع:

التعايش: يعني قبول رأي وسلوك الآخر القائم على مبدأ الاختلاف واحترام حرية الآخر وطرق تفكيره وسلوكه وآرائه السياسية والدينية فهو وجود مشترك لفئتين مختلفتين وهو يتعارض مع مفهوم التسلط والأحادية والقهر والعنف[2]

وبالتالي يمكننا أن نخلص من هذه التعريفات الثلاث إلى تعريف شامل للتعايش:

التعايش هو: "علاقة تفاعليَّة،في بيئةٍ مشتركة،بين فئات مختلفة،بغرض تحقيق استفادة أو تبادل منافع،في ظل جوٍّ من الاحترام والمودة."

[1] المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، مصر، 2004

[2] قاموس لوبوتيلاروسى، فرنسا، 2010.

3- أنواع التعايش بين المسلمين والآخر :

يوجد عدة أنواع من التعايش وهي كالتالي :

1. التعايش الديني:

ينطلق مفهوم التعايش الديني بين الإسلام والآخر على مبدأ عظيم وهو التسامح الذي يعترف بحقوق وحرية الآخر في اعتقاد ما يعتقد بأنه حق، ولعل سورة الكافرون كانت نبراسا لتأصيل التعايش وخاصة الآية الكريمة (لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ)[1]،فهذا اعتراف من القرآن الكريم بوجود أديان أخرى ، ولذا لابد من وجود علاقة تربطنا مع أهل الأديان مبنية على التسامح.

2. التعايش الاجتماعي:

ومن منطلق أهمية الحوار في تحقيق التعايش الإيجابي البناء المطلوب، فإنه ينبغي أن تتضافر الجهود من أجل ترسيخ جهود التعايش الاجتماعي معه لتحقيق الثمرة المرجوة.

فالتعايش الاجتماعي يحد من تطرف الصراعات العرقية، ويكسر من شوكة التعصب القبلي، ويزيل الحواجز النفسية بين طبقات المجتمع المختلفة، وينمي الشعور بالأخوة الإنسانية، ويقضي على الحقد والضغينة، ويشيع المحبة والتعاون بين الناس، ويقوي العلاقات بين الأفراد.

هذا النوع من التعايش له أثر كبير في العلاقة بين الإسلام والآخر، فالعلاقة الاجتماعية بين الإسلام ربطت من خلال عدة أسس اجتماعية تواصلية ومن أبرز هذه الصور ، صورة الزواج بنساء أهل الكتاب، وهذا له دور كبير في ربط ومتانة العلاقة، حيث يكون المسلم صهرا لأهل الكتاب، والأبناء يكونون أكبر امتداد بينه وبين الآخرين، من خلال التكافل الاجتماعي الذي لا يفرق بين مسلم وغيره، وكذلك العمل من أجل حياة اجتماعية عالية لجميع أفراد المجتمع.[2]

---

[1] سورة الكافرون، الآية 6 .

[2] فوزي، فاضل الزفزاف، التعايش السلمي الايجابي البناء في مجتمع متعدد، مجلة التواصل، س5، ع 17، 2008، ص67-69، ص70.

3. التعايش الاقتصادي:

توجد مجالات أخرى كثيرة ومتعددة للتعايش مع الآخر، لها مكانتها وأهميتها في نجاح مقصد التعايش، من تلك المجالات العلاقات المبنية مع الآخر من الجانب الاقتصادي، فيمكن من خلال ربط علاقة مع الآخر من أجل التعاون في رفع مستوى الفقراء، وخلق فرص عمل لشعوب المجتمعات الفقيرة، والتقدم بها في ميادين العمل والإنتاج.[1]

إن الإصلاح الاقتصادي بين الشعوب ضرورة حتمية وعامل هام لاستقرار التعايش بين الشعوب، وتحقيق السلم العالمي، وقد وجد التواصل الاقتصادي في الحضارة الإسلامية، بين المسلمين وغيرهم، فقد كان المسلمون يهاجرون لأجل التجارة إلى بلاد الشام، وقد سافر الرسول r بتجارة لخديجة أم المؤمنين، تعامل فيها مع غير المسلمين. عليه فإن التعايش الاقتصادي سيبقى مستَمرًّا بين الأمم والشعوب، ولذا ينبغي للمسلمين أن يركزوا على نوع من التعايش لربط جسور مع الآخر، وبخاصة أن المسلمين الأوائل كان العامل الاقتصادي سببا في دخول الكثيرين إلى الإسلام.

4. التعايش الثقافي:

الثقافة هي روح الأمة وعنوان هويتها، وهي من الركائز الأساسية في بناء الأمم ونهوضها، فلكل أمة ثقافة تستمد منها عناصرها ومقوماتها وخصائصها، وتصطبغ بصبغتها فتنسب إليها، وقد عرف التاريخ الإنساني العديد من الثقافات كالثقافة اليونانية والثقافة الرومانية والثقافة الهندية والثقافة الفارسية، والثقافة العربية الإسلامية. وقد استعملت الثقافة في العصر الحديث للدلالة على الرقي الأدبي والفكري والاجتماعي للأفراد والجماعات، فالثقافة ليست مجموعة أفكار فحسب. ولكنها نظرية في السلوك بما يرسم طريق الحياة إجمالا، وبما يتمثل فيه الطابع العام الذي ينطبع عليه شعب من الشعوب، ويكون للعقائد والقيم واللغة والمبادئ والسلوك والقوانين شعارا للتمايز بين الثقافات وتنوعها.[2]

---

[1] فوزي الزفزاف، مرجع سابق، التعايش السلمي الايجابي البناء في مجتمع متعدد، ص70.

[2] أنور الجندي، معلمة الإسلام، ج 1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1980، ص 524-525.

والثقافة لها دور كبير في تفعيل التعايش بين الآخرين وذلك لما تحمله من معاني سامية تميزها عن غيرها فخصائصها تكمن في أنها ظاهرة إنسانية، أي أنها تأصيل بين الإنسان وسائر المخلوقات، لأنها تعبير عن إنسانيته، كما أنها وسيلته المثلى في الالتقاء مع الآخرين.

وهي تعد بأنها إنجاز كمي مستمر تاريخياً، بقدر ما تضيف من الجديد، فتحافظ على التراث السابق وتجدد قيمه الروحية والفكرية والمعنوية، وتوحّد معه الهوية روحا ومسارًا، وهذا هو أحد محركات الثقافة الأساس كما أنه بعدٌ أساسيّ من أبعادها.[1]

والثقافة الإسلامية تختلف عن الثقافات الأخرى في أن مقومات كل منها تختلف عن الأخرى، فالثقافة الإسلامية تستمد من الوحي الإلهي، بينما الثقافات الأخرى فهي ثقافة إنسانية محضة نابعة من فكر فلاسفة اليونان والقوانين الرومانية وتفسيرات المسيحية.

وفي فترة وجيزة استطاعت الثقافة الإسلامية أن تعيش في مختلف البلاد التي دخلها الإسلام، وجعل كثيرٍ من معالم الثقافات المحلية القائمة تتكيف مع مقومات الثقافة الإسلامية، فأصبحت العادات والأعراف تنسجم في غالب الأحيان مع ثوابت الثقافة الإسلامية، والفوارق تكمن في الممارسة والتطبيق، على أن هذا كله لا يصل إلى مجال العقائد والقيم والمقاصد.[2]

ولقد كان للجانب الثقافي دوره الكبير في تفعيل التعايش الثقافي بين المسلمين وغيرهم من الشعوب الأخرى وبخاصة الشعوب الغربية، فقد حصل تواصل كبير بين المسلمين والغرب في هذا الجانب حيث استطاع المسلمون قراءة الغرب ومعرفته وذلك من خلال كتب فلاسفة الغرب أمثال سقراط وأفلاطون حيث قام المسلمون بالرد على بعض هذه الكتب وتصحيح بعض الأفكار الواردة فيها.

وكان للترجمة دور كبير في إبراز صور التواصل سواء من خلال ما ترجمه المسلمون من كتب علماء الغرب، أو ما قام به الغربيون من ترجمة لكتب المسلمين وخاصة كتب ابن رشد

[1] الخطة الشاملة للثقافة العربية، ط2، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1996م، ص 16.

[2] الاستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي، المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، الرباط، المغرب، 1997م ص 52-53، وص56.

والغزالي، وذلك بعد اتصالهم بالحضارة الإسلامية في الأندلس، والتي ساهمت في التقارب بين المسلمين وغيرهم من الأوروبيين في المجال العلمي والثقافي، كان له دوره في النهوض بالحضارة الأوروبية الحالية.[1]

ولذا فإنّ التفاعل الثقافي من جانب الثقافة الإسلامية مع الثقافات الأخرى فتح الباب لإنشاء مراكز حضارية تعايشية جامعة لكل الثقافة العالمية وإن صبغت بالثقافة الإسلامية كالشام ومصر والأندلس، وبذلك نشأت تربة خصبة يمكن لها أن تنبت ثقافة جديدة وفلسفة جديدة وعلوما دينية وطبا ورياضة وغيرها، كل ذلك على أرضية التعايش الثقافي.[2]

4-الإقترابات النظرية لظّاهرة الدينية:

الكثير من علماء الاجتماع والأنتروبولوجية الثقافية قاموا بدراسة وبحوث حول نظم المجتمعات الإنسانية أمثال: جمس فريزر، تايلور، إميل دوركايم، راد كليف بروان... الخ. ومن بين هذه الأبحاث والدراسات نجد المتعلقة بنظام الدين ونشأته، وقد توصل هؤلاء العلماء إلى العديد من النظريات حول نشأة الدين في المجتمعات البدائية وقد جاءت نتائج هده الأبحاث وتلك النظريات متباينة ومختلفة فيما بينها. فهي لم تصل وإلى الآن إلى حقيقة واحدة كاملة بشأن نشأة الدين إلا أن معظم هذه الأبحاث اتفقت على الوظيفة الاجتماعية لدين وأهميته في ضبط السلوك الاجتماعي. لذا اتجه الكثير من علماء الاجتماع إلى دراسة الظاهرة الدينية عموما باعتبارها ظاهرة اجتماعية سواء كان ذلك في المجتمعات البدائية أو المتحضرة. وظهر فرع في علم الاجتماع، عرف باسم علم الاجتماع الديني يدرس الظواهر والنظم الدينية من حيث نشأتها والوظائف التي تؤديها والعلاقة التي تقوم بينها وبين غيرها من الظواهر والنظم

[1] عبد الفتاح، مقداد الغنيمي، الحضارة الإسلامية وتحديات القرن الحادي والعشرون، ، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1995م، ص53 .

[2] أحمد، شلبي، موسوعة النظم والحضارة الإسلامية، مج1، ط3، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1997م، ص 37-38.

الاجتماعية وكذلك الجماعات والمنظمات والاتجاهات الدينية، والأدوار التي يقوم بها رجال الدين في المجتمعات الحديثة، فضلا عن دراسة الحركات الدينية باعتبارها حركات اجتماعية.

نظرا لعدم إمكانية عض جميع المقاربات النظرية حول الموضوع سنهتم بطرح آراء لثلاثة من كبار المنظرين الذين ساهموا في وضع أسس علم الاجتماع وهم: ماركس، دوركايم، فيبر، لأنهم تركوا أثرا كبيرا في معظم المقاربات النظرية تجاه الدين.

4-1- الماركسية والدين:

إن ماركس على الرغم من الأثر الكبير الذي تركه في الميدان إلا أنه لم يدرس الدين في حد ذاته بصورة تفصيلية. وتأثر بأفكار فلاسفة القرن التاسع عشر ومن هؤلاء لود يقيغ، فيورباخ، والتحليل الماركسي لدين ينطلق من نقطتين أساسيتين هما:

1. كل ما كتب وقيل عن الماركسيين حول موضوع الدين.

2. ماذا قدم الاقتراب الماركسي للعلوم الإنسانية كمنهجية لدراسة الدين كظاهرة ثقافية اجتماعية.

وضع ماركس الدين في البناء الفوقي المتكون من: الإديولوجيا، الدين، السياسية والقانون... الخ. فهو صورة معكوسة للعلاقات الإنتاج السائدة. ويعد الدين أفيون الشعوب لأنه يساهم في تغطية الوعي الطبقي للطبقة الشغيلة. فالمجتمع والدولة هما اللذان ينتجان الدين كعملية وعي مقلوب لعالم مقلوب، وفي هذا الصدد نجد فيورباخ يرى أن الدين هو وعي الإنسان بذاته المطلقة أي بجوهره الإنساني[1]. الدين عند ماركس ليس شكلا ضروريا للوعي، وإنما يجد الوعي بالذات جذوره في المجتمع، فهذا الوعي المقلوب حسبه يحص عندنا لا يجد الإنسان ذاته في عالمه الاجتماعي، فيخلق لنفسه عالما مثاليا يكون نقيضا للواقع، عالما يكمل ما ينقصه في الواقع الاجتماعي ويحس بالحاجة إليه. إن الدين في هذا المجتمع الذي يستحيل على الإنسان تحقيق ذاته في الواقع يصبح أمرا ضروريا كمصدر عزاء، وتبرير يحقق للإنسان وطأة بؤس واقعة إنه الجانب السلبي لدين فهو قوة تعويض وهمية يوفرها الإنسان لنفسه تمنعه من العمل

[1] مصطفى تواتي، التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام، دار الفارابي، الطبعة الثانية، بيروت، ص32.

على التغيير واقعه البائس ونضال للخروج من "وادي الدموع" وهذا معنى الدين أفيون الشعوب مقولة ماركس أي يسكن الفرد آلامه بدل أن يواجهها. فهو زفرة المخلوق المضطهد، أي احتجاج عن تعاسة الواقع[1].

وضح Michaël Lowy في كتابه Karl Max et Friedrich Engels comme sociologues de la religion.

أن ماركس يؤكد أن الظاهرة الدينية تؤدي وظيفتين أساسيتين هما[2]:

- التعبير Expression
- الاحتجاج Protestation

الدين باعتباره له علاقة بتطور العلاقات الاجتماعية ليس مجموعة ثوابت ما فوق اجتماعية، وإنما هو أيضا متغيرات اجتماعية، ومن هنا تأتي التعددية ضمن الدين الواحد في شكل مذاهب جديدة وثورات دينية، وحتى هذه الثورات التي عرفت بالثورات الدينية فإنها ليست في الحقيقة إلا ثورات اجتماعية اتخذت تعبير دينيا في مجتمعات كان فيها الدين هو التعبير الإيديولوجي الوحيد والمهيمن. وهذا يظهر بالاهتمام الماركسيون في دراسة المسيحية البدائية، أين يرون أنها تشبه في مبادئها وبنيتها إلى حد بعيد الاشتراكية. وهنا الدين يحلل كحركة اجتماعية. بينما يرى Edussel في كتابه (Le thème de la religion dans l'œuvre de Marx) أن مفهوم الدين له علاقة بمفهوم الفاشية. فالدين يمكن أن يساهم كإيديولوجية ضد الرأسمالية الفاشية، أين يتحول المال على غله يحكم علاقات الأفراد، وهذه المسألة نقدت في الكثير من النصوص في الكتاب المقدس (الإنجيل)[3] حسب الماركسيين. فالدين ما هو إلا سلاح ذو حدين يمكن أن يكون إيديولوجية تضفي الشرعية للطبقة المهيمنة، كما يمكن أن تكون إيديولوجية مناقضة تحتج على الطبقة المهيمنة. فالثورة الإسلامية الإيرانية، الدين كان حافزا حيث استعمل

[1] مصطفى تواتي، المرجع السابق، ص33.
[2] F. Houtart : « L'analyse marxiste de la religion », in Louvain-la-Neuve, janvier 2003, P2.
[3] Idem, P2.

ضد الطبقة الحاكمة التي فرضت حداثة على مجتمع محافظ "لقد قامت الثورة الإسلامية الإيرانية في مجتمع تميز أساسا بعصرنة قسرية، قامت بها دولة ريعية نفطية (...) لكن الإحساس بفشل التجربة هو الذي جعل هذه العصرنة ترفض باعتبارها حرام"[1]. لعب رجال الدين دورا هاما في هذه الحركة، فرجال الدين في إيران مؤهلون أكثر من زملائهم من فقهاء السنة في أي بلد إسلامي آخر، للقيام بدور هام في الحياة الاجتماعية والسياسية ويستمدون هذا الامتياز من طبيعة المذهب الشيعي عموما والإثني عشرية خصوصا وهو المذهب الرسمي السائد في إيران، الفكر الشيعي يعطي أهمية لمسألة الإمام العادل وانتظار عودته، الإمام يعتبر كنموذج في الحياة واعتبر الإمام حسين الذي قرر محاربة السلطة الأموية لأن ذلك واجب عليه استجابة لرغبة قومه، النمط المتبع في الثورة الإيرانية وهذا التصريح حسب Biancamaria Scarcia Amoretti يوضح كيف قام الإيديولوجيين الإيرانيون إعادة كتابة التاريخ باستعمال هذا النموذج الحسيني لصالح ثورتهم "أنظروا إلى الحسين ابتعد عن الحياة، ترك المدينة من أجل الموت في سبيل نضاله لعدم وجود وسيلة أخرى لتحقيق ذلك، اختار هذه الطريقة ليكشف القناع عن زعماء السلطة الحاكمة، إن لم يستطيع الانتصار على عدوه فعلى الأقل يجبره لظهور على صورته الحقيقية (...) كان وحيد، دون سلاح، ضعيف، إلا أنه تحمل مسؤولية نضاله، جهاده، كان سيموت لكن اختار الموت الحمراء، فكونه الحسين يفرض عليه ذلك الجهاد ضد كل تحايل، ولا توجد وسيلة أخرى غير موته تحمل ذلك، تخلى عن أسرته ومنزله فقط للذهاب إلى مكان إعدامه"[2].

يتضح من هنا أن الفكر الشيعي مرتبط ربطا عضويا بين الدين والسياسة ضمن إيديولوجيا دينية نبعت بالأساس من صراعات سياسية اجتماعية، فالإسلام في هذا السياق هو تاريخ ثوري والحسين يضمن استمرارية المعالة تاريخ/إسلام/ثورة. وكانت الثورة أيضا في البداية

[1] F. Khosrokhavar : « La révolution islamique en Iran et ses acteurs juvéniles », in Naqd, N°5, Sep-Dec, Alger, 1998, P91.
[2]Biancamaria Scarcia Amoretti : « La vie de L'imam comme modèle-un phénomène historique ou contemporain » ? In peuple méditerranées, N°34, Jan-Mars, 1986, P140.

على صلة بالفقراء، صورة تعبيرية عن رفض النسق الاجتماعي القائم أين أسرة شاه تملك 10% من مجموع مساحة إيران و16% من الأراضي المزروعة، في الوقت الذي يعيش 60% من السر الإيرانية دون الحد الأدنى لمستوى المعيشة غذاء وكساء ودواء[1]. والمثال الإيراني ليس الوحيد الذي يبين أن الإيديولوجيا الدينية تؤطر وظيفة الاحتجاج، فحركات أمريكا اللاتينية اتخذت الإيديولوجيا الدينية هي أيضا تعبيرا لواقعها الاجتماعي. فالكنيسة بعد أن لعبت دورا هاما كوسيلة إيديولوجية ناجعة في يد السلطات القمعية، ففي الظاهر تمثل الحياد بمبدأ أن ما لقيصر لقيصر وما لله لله. لكنها كانت في الحقيقة تبرر للسلطات القائمة بما تروجه من قيم الصبر في مفهومه السلبي والتسامح ونبذ العنف لرد على العنف وحتى لحماية النفس، وزرع الشعور بذنب والخطيئة لدى الفئات الشعبية بحيث أصبح في نظرهم الظلم والاستبداد والاستغلال المسلط عليهم وكأنه عقاب عادل من السماء لخطيئة أزلية لا أحد يعلم بالضبط متى وأين ارتكبت[2]. لكن تغيرت الأمور إذ لم تبقى الكنيسة بمعزل عن الحركية الاجتماعية التي عاشتها أمريكا اللاتينية، تولدت في صلبها حركة ثورية ساهم رجال الدين بجزء كبير فيها مثل ما حصل في النيكاراغو والسلفادور أين كانت الحركة الدينية إحدى مكونات الحركة الثورية. هكذا تكونت حركة لاهوتية تعيد النظر في أسس ومبادئ الكنيسة التقليدية وتفسير المسيحية تفسيرا جديد تجعلها في خدمة التغير. وقد عرفت هذه الحركة اللاهوتية باسم "لاهوت التحرر" Théologie de libération ولم تبقى هذه الحركة في مستوى التنظير اللاهوتي وإنما تعززت في الممارسة الدينية بظهور "الكنيسة الشعبية" والجماعات الأساسية وقد جاءت هذه الكنيسة لتحطيم الهيكلة التقليدية المعقدة لطبقة رجال الدين في الكنيسة الكاثوليكية. وعبر ميشال بيتون وهو رجل دين فرنسي "لقد قرر الشعب أن يأخذ أمور دينه بيده"[3].

[1] سليمان الأمين، الإسلام والمشروع الاجتماعي، مكتبة الجديد، الطبعة الأولى، تونس، 1986، ص30.

[2] مصطفى تواتي، مرجع سبق ذكره، ص219.

[3] مصطفى تواتي، مرجع سبق ذكره ص220.

وما سبق كان مثال عن صورة من صور التحليل الماركسي لدين وتفسيره مقارنة بالواقع الاجتماعي فهو وعي يستخدم لخلق إيديولوجية تعبر عن رغبة وأفكار الفئة الاجتماعية المستعانة به.

4-2- نظرية دوركايم:

ركز دوركايم اهتمامه على الديانات البدائية انطلاقا من فكرة تفيد أن الديانات البدائية تعد المرحلة الأولى في سلم تطور الأديان، وإنها غير معقدة، فتوصل إلى فكرة أن الدين هي طقوس بشرية يعبد من خلالها المجتمع نفسه وهو تحايل للضمير الجمعي للمجتمع الذي يفرض سلوكات على الأفراد تحت الغطاء المقدس الذي تعلوا سلطته على سلطة الإنسان. وعرف الدين أنه الاعتقاد بإله أو الاعتقاد بما فوق الطبيعة.

عرض دوركايم أهم أفكاره حول الموضوع في مؤلفه "الأشكال الأولى للحياة الدينية"، حاول أن يحلل الواقعة الدينية بعد إدراكه أن الدين ظاهرة اجتماعية خارجة على نطاق الأفراد في منظورها النشوئي، أي بشكلها الأبسط وهو الطوطمية الأسترالية الذي اعتبره شكل أو للحياة الدينية. الإنسان الأسترالي (القبائل البدائية) يعتمد في معيشته على الظواهر الطبيعية، استمرار تلك الظواهر معناه استمرار حياة الإنسان، بالتالي استمرار المجتمع بذاته، لضمان هذه الاستمرارية يقوم بطقوس معينة، وتتلخص هذه الأخيرة في أن يتجمع أعضاء القبيلة الواحدة في مكان معين يدخل في نطاق إقليم القبيلة، ويعتقدون أن الكائن المقدس قد جاء لأول مرة في ذلك المكان ويمكن تسميته بمركز الطوطم. ويقوم أعضاء القبيلة بالرقص والأدعية لطوطم أو الكائن المقدس، الذي يعتبرونه الجد الأكبر حسب دوركايم ينتمي إليه أفراد القبيلة، إذن هناك علاقة قرابة دموية تربطهم بالطوطم، وهذا الأخير يرمز إلى قوة مغفلة وغير شخصية، ولتفسير لماذا هذه المجتمعات تسعى إلى إدراك هذه القوة المغلفة والغامضة والتي تعتبر رموزها مقدسة، يعطي دوركايم تفسير واحد ممكن: القوة الوحيدة الحقيقية التي تتجاوز الأفراد وتأخذ بالنسبة لهم شكل القوة المغفلة الغامضة هو المجتمع نفسه، إذن كل مجتمع يتضمن سلطة جماعية خلقية على الفرد سلطة تمارس ليس بواسطة الإكراه، وإنما بواسطة الاحترام الذي توحيه. وهذا الاحترام

هو مصدر القداسة[1]، فالدين ما هو إلا إسقاط للمعايير والقيم التي يستند إليها دمج الفرد في المجتمع. إن الرقصات الجمعية والانتماء إلى طوطم معين والشعور بوحدة المصير تجعل من القبيلة الواحدة وحدة اجتماعية متعاونة ومتماسكة. المجتمع يقوم بصنع آلهة بنفسه ويصطنع أشياء مقدسة لخدمة هدفه في البقاء والنمو. إن هذه المقدسات ليس لها هدف سوى إرضاء طموحات المجتمع وخلق الوسائل الكفيلة بتلبية مطالبه وحاجياته، زيادة على ذلك فإن مختلف الأشكال الدينية لا تمثل سوى تعهد للمشاعر الاجتماعية وتثبيتها في المراسم والاحتفالات فنشوء الآلهة لا يبرز للعيان إلا أثناء الغليان والتقلب الاجتماعي، إذ يصرح في هذا السياق:"إن استعداد المجتمع لكي ينصب نفسه إليها أو ليخلق آلهة لم يكن واضحا أكثر من السنوات الأولى للثورة الفرنسية، فقد حلت مقدسات الحرية والمساواة والإخاء السياسية محل مقدسات الدين: الأب والابن والروح القدس. لذلك يرى دوركايم أن المجتمع محتاج للوصول إلى أهدافه في التماسك والازدهار والنمو إلى صنع رموز وشعارات تعبر عن قوته المقدسة والتي يجدها في الآلهة[2].

فالدين له وظيفة إنتاج الرمز وكذلك نشر مشاعر الاحترام والتقدير، إن الأفراد يعبدون من خلال مجموع مقدساتهم المجتمع ذاته ذلك أن الإله والمجتمع شيء واحد. ويعترف دوركايم أن المجتمع يعير من هذه الرموز ومن وظائفها تبعا لتبدل حاجاته وظروفه المعيشية فيخلق للشعائر الدينية والطقوس وظائف متماشية مع النظام الاقتصادي والاجتماعي ويؤدي هذت للتغيير أحيانا إلى نحت آلهة جديدة لها خاصيات ووظائف جديدة. كما أن المجتمع يستعمل طرقا ملتوية وغامضة قصد إخضاع الأفراد لسلوك ديني معين يتعارض مع ميولهم الفردية الغريزية ويستند على جملة من التصورات الخيالية تحظى بنوع من القداسة تتميز بالتعالي على الأفراد وقهرهم.

[1] عاطف وصفي، الأنتروبولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية، بيروت، بدون سنة، ص ص233-234.

[2] E. Durkheim, Formes élémentaires de la vie religieuse, Félix Alcan, 3 éd. Paris, P 305.

بينما يرى رادكليف براون الذي زار القبائل الأسترالية التي كانت الانطلاقة النظرية الدينية لدوركايم عام 1910 أن الطوطم كائن مقدس، يعتقد أفراد القبيلة أن استمراره في عالمه لا يتم عن طريق طقوس معينة، ونفى بالتالي تفسير دوركايم للطوطم، اعتمد رادكليف بروان في دراسته للقبائل الأسترالية على أبحاث ميدانية حديثة وزار هذه القبائل، عكس دوركايم فهو لم يقم بزيارة ميدانية لأستراليا، واعتمد على معلومات قليلة وناقصة[1].

رغم الانتقادات التي تعرض إليها دوركايم حول دراساته للقبائل الأسترالية لمحاولة تفسير نشأة الدين، التي أكدت نسبية نظريته، علم الاجتماع يدين له جرأته في جعل الظاهرة الدينية واقعة سوسيولوجية خارجة عن نطاق الأفراد، أي إمكانية دراستها علميا، فالنتيجة التي توصل إليها حول الوظائف المختلفة التي يؤديها الدين في المجتمع أكدها الواقع الاجتماعي.

4-3- نظرية ماكس فيبر:

قام ماكس فيبر بإرساء قواعد هامة في علم الاجتماع الديني وعقد مقارنة حول علاقة التطور الاقتصادي والاجتماعي من جهة والدين من جهة أخرى في الحضارات المسيحية والصينية والهندية والعبرية. الدراسة الأساسية التي قام بها هي دراسة الأخلاق البروتستانتية في مؤلفه المشهور: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية " L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme".

وأكد في هذه الدراسة أن الدين ليس مجرد اعتقاد بل يضم مجموعة من القوانين تنظم سلوك الأفراد والجماعات في الميادين الاقتصادية والاجتماعية، اتخذ كحقل لدراسة شمال أوروبا حيث نصب تفكيره حول أسباب انتشار الرأسمالية فيها علما بأن أخلاقيات بروتستانتية سبقت ورافقت بروز النظام الرأسمالي في أوروبا ولم ينتشر في الحضارات الأخرى التي وصلت إلى أوج التطور (الصين، الهند، العالم الإسلامي... الخ). عقد مقارنة في المجالات التالية: النظام

[1] عاطف وصفي، مرجع سبق ذكره، ص235.

المالي، تنظيم المدن، طبيعة السلطة، التسيير الإداري، المستوى التكنولوجي، المنظور الدين الشامل.

علم الاجتماع لا يجب أن يهتم بماهية أو جوهر الدين بنسبة لفيبر، بل ينصب اهتمامه لمحاولة فهم فعل وتصرفات الأفراد الناتجة عن الظاهر الدينية، أي كيف يعطى الفاعل الاجتماعي معنى لتصرفاته المحددة بالدين[1]. لهذا السبب التنظير في مسائل المعتقدات واللاوت واتخاذ موقف إيجابي أو سلبي لدين ليس مهما بل المهم هو مدى تأثير السلوك الديني في المجالات الأخرى كالاقتصاد، الأخلاق، الفن والصراعات التي يمكن أن تنتج بسبب اختلاف القيم المكتسبة لكل واحد.

تناول ماكس فيبر علم الاجتماع الديني باستعمال مفاهيم محددة ومن بينها: المخلص Divin عوض الخالق Dieu لأن حسب نظره هناك ديانات لا تعرف إله بل روح لها قوة إرادية فعالة تظهر وتتجلى في أشياء مختلفة.

الإنسان يؤمن بيد الإله في حياته فيربط الأحداث التي يتعرض إليها إلى إرادة الإله، ليدخل في علاقة مع هذا الإله اقترح رموز وطقوس، وهذا ما أطلق عليه فيبر بالنشاط الديني إحدى العناصر الأساسية في علم الاجتماع الديني عنده، فهي تصرفات وسلوكات الأفراد لإقامة علاقة مع قوة خارقة للطبيعة.

كما وضع فيبر الأنماط المثالية التي كانت واحدة من أكثر مساهمات فيبر في علم الاجتماع المعاصر – النمط المثالي بناء لحقيقة تجريبية تثبت حدود الظاهرة المدروسة –، مفهوم يبنيه العالم الاجتماعي لإحاطة بالمعالم الأساسية للظاهرة الاجتماعية، ويعتبر هذا البناء منهجية خاصة في علم الاجتماع، وهي صعبة جدا لذا لم تعرف تطور كبير بعد ماكس فيبر[2].

انطلق فيبر في دراسته باعتبار الرأسمالية نمط مثالي متكون من متغيرات ثقافية دينية، فالدين متغير يحدد شكل الاقتصاد لأن التصورات الدينية لشخص ما تساهم مباشرة في

[1] J. Freund, Sociologie de Max Weber, PUF, Paris, 1968, P153.
[2] M. Boutefnouchet, Introduction à la sociologie-les fondements, OPU, 2003, P63.

السلوكات الاقتصادية، البروتستانتي يعتبر العمل طريقة تعبدية للإله. إذ يعتقد أن مكافأته في الأخير لن ينالها إلا إذا نجح في حياة الدنيا. يرفض الممارسات السحرية ليصل إلى الخلاص[1]. لم يربط فيبر مباشرة بين نسق الأفكار في الأخلاق البروتستانتية وبنيات النظام الرأسمالي وإنما كان راغبا في ربط الأخلاق البروتستانتية مع نسق أفكار أخرى تلك هي "الروح الرأسمالية". روح الرأسمالية يمكن النظر إليه كنسق معياري يتضمن عددا من الأفكار المتداخلة. هدفها مثلا هو غرس "سلوك يسعى وراء الربح عقلانيا وبانتظام، بدأ فيبر باختبار ورفض تفسيرات مغايرة عن سبب عدم نشأة الرأسمالية في الغرب في القرنين السادس والسابع عشر. بالنسبة للذين يرون أن الرأسمالية نشأت لأن الظروف المادية كانت مناسبة في ذلك الوقت أجاب فيبر بأن الظروف المادية كانت ناضجة في أوقات أخرى كذلك ولم تنشأ الرأسمالية"[2].

رفض فيبر أيضا النظرية السيكولوجية التي تقول أن تطور الرأسمالية كان ببساطة نسبة لغريزة التملك. فهو يرى أن مثل هذه الغريزة كانت موجودة دائما لكنها لم تنتج رأسمالية في المواقف الأخرى. رؤية فيبر هي أن العامل التفسيري الأساسي هو حزمة الأفكار الدينية التي أنتجتها الثورات الدينية في القرن السادس عشر.

واهتم أيضا بدراسة الشخصيات الكرزماتية مفهوم الكارزما يلعب دورا هاما في أعمال ماكس فيبر لكن يعني له شيئا مختلفا جدا عن مفهوم معظم العامة اليوم. بالرغم من أن فيبر لم ينكر أن الزعيم الكارزمي قد يمتلك خواص مميزة، فإن فهمه للكارزما يعتمد أكثر على مجموعة التابعين والطريقة التي يعرّفون بها الزعيم الكارزمي. لوضع موقف فيبر بوضوح تام، إذا عُرف التابعون زعيما كارزمي، فإنه غالبا ما يصبح زعيما كارزميا بغض النظر عن امتلاكه حقيقة لمقدروات مميزة. الزعيم الكارزمي إذا من الممكن أن يكون شخصا عاديا جدا، المهم هو العملية التي عن طريقها يبتعد ذلك الزعيم من الناس العاديين ويعامل كأنما يتمتع بقوى فوق طبيعية أو فوق إنسانية أو على الأقل استثنائية أو مقدرات لا يمكن الوصول إليها بواسطة الشخص

[1] Idem, P68.
[2] J. Freund, Op. Cit. PP173-174.

العادي، كالساحر والقس والرسول. عقد مقارنة بين الساحر والقس إذا نجد أن العلامات التي تميز الثاني عن الأول هو أنه يدعو إلى عبادة الإله انطلاقا من وظيفته بينما الثاني يستعمل قوة شريرة. باستعانته لوسائل الشعوذة، فالقس موظف لمؤسسة دائمة، منظمة لجماعة اجتماعية معينة، بينما الساحر يؤدي نشاط متقطع للأفراد معينين في حالات معينة[1].

والنمط الديني الثالث هو الرسول، يختلف عن الساحر والقس لأنه الإنسان الذي يحمل رسالة، أو مذهب ديني، أو نظام إلهي معين، يمكن أن يكون مؤسس لديانة جديدة أو مصلح لديانة موجودة، وما يميزه عن القس (رجل الدين) أنه هو الذي نزل عليه الوحي فله السلطة في خلق قانون جديد، بينما الأول هو خادم لمذهب ديني تقليدي. فالرسول يؤثر على العلاقات الاجتماعية وغيرها بخلق قانون ونظام اجتماعي جديد كما حصل مع الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم)، إذ غير النظام الاجتماعي السائد في شبه الجزيرة العربية[2].

ويعتبر تحليل فيبر الدين إجابة لتحليل الماركسي الذي يرجع الأحداث والحضارة إلى ركيزة واحدة وهو الاقتصاد، كما أن في الأخير يؤكد فيبر أن ليس هناك علاقة ميكانيكية بين الرأسمالية والبروتستانتية، بل عقلانية الفعل هو الذي أدى بتكوين روح الرأسمالية، فعقلانية الفعل الديني كان حافزا لتطوير الرأسمالية. العقلنة أنها حزمة من المعايير والقيم التي تخللت العالم الغربي في حين أن هذه المعايير والقيم تواجه عوائق حقيقية في الأجزاء الأخرى من العالم. بالنسبة لفيبر فإن العقلنة تعرّف بمكوناتها المتعددة. ويمكننا تحديد المكونات الأساسية للعقلنة في أعمال فيبر كما يلي: الكفاءة، القابلية للتحديد الحسابي، إزالة الغموض، واللاإنسانية. يمكننا تعريفها بأنها العملية التي يصبح فيها المجتمع مهيمنا عليها بوتائر متزايدة من معايير وقيم الكفاءة، القابلية للتحديد الحسابي وإزالة الغموض التي تنتج اللاإنسانية. الكفاءة تعني أن المجتمع يرتكز على أهمية وجود أكثر وأسرع الطرق بين نقطة وأخرى. دراسته كيف أن الغرب طور نسقا دينيا عقلانيا ومتميزا (الكالفينية) لعب دورا أساسيا في نشوء نظام اقتصادي عقلاني

[1] Ibid. PP169-170.
[2] Ibid. PP170-171.

(الرأسمالية). درس فيبر مجتمعات أخرى وجد فيها أنساقا دينية غير عقلانية (الكونفوشية، الطاوية والهندوسية مثلا) والتي أعاقت نشوء نظام اقتصادي عقلاني[1].

- **تصوّر ماكس فيبر للعلاقة بين الإسلام والرأسمالية؟**

يبدأ صاحب الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية دراسته بالسؤال: في أي سياق من الظروف برزت ظاهرات ثقافية في الحضارة الغربية وحدها دون سواها، ظاهرات ارتدت مدلولا وقيمة كونية؟ ويجيب قاطعا بأنه لا وجود لعلم يعتبر بـ"قيمة" تطوّره إلا ذاك الذي في الغرب، على الرغم من إقراره بأنه قد أتى حين من الدهر ظهرت فيه خارج أوروبا معارف تجريبية، وأفكار حول الكون والحياة، وحكم فلسفية ولاهوتية عميقة، لا سيّما في الهند ومصر وبابل... الخ، بيد أنه "باستثناء الغرب ما من حضارة تمتلك كيمياء عقلانية"[2]. ومع أنه لا ينكر أنّ الحضارات والسياسات الآسيوية قد عرفت البحث العميق في التاريخ، فإنّ كلّ هذه السياسات كانت –بنظره– تفتقر إلى طريقة منهجية يمكن مقارنتها بأرسطو، كما كانت تعوزهم المفاهيم العقلانية بصورة خاصة. ويقطع فيبر بأنّ الأشكال الفكرية الدقيقة في منهجيتها – الخاصة بالقانون الروماني وخلّفه؛ أي القانون الغربي – هي أشكال غير موجودة مطلقا إلاّ في أوروبا. فالغرب وحده برأيه هو الذي يعرف صرحا قانونيا شامخا على غرار الحق الكنسي. ومثل ذلك الفنون، فربما كانت شعوب أخرى تتمتع بحسّ موسيقي ما، إلا أنّ الموسيقى المتكاملة عقلانيا، المتناسقة من الناحية الفنيّة في إطار وحدة متلائمة، لم توجد – من وجهة نظره – إلا في الغرب. بل إنّ عقلنة الفن بحسب فيبر قد أصبحت أمرا كلاسيكيا بالنسبة إلى الأوروبيين، وهذا يصحّ على الطباعة والصحافة والدوريات العلمية... الخ. ولئن وجد "في الصين وفي الإسلام كلّ أنواع مؤسّسات التعليم العالي التي لا مثيل لها شكليّا في جامعاتنا... غير أنّ بحثا علميا عقلانيا منهجيا ومتخصصا، وهيئة من المتخصصين المجربين، لا وجود لهما في أي مكان

[1] M. Boutefnouchet, Op. cit. P67.

[2] فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ص5.

آخر غير أوروبا"[1]. كما ينطبق ذلك على الموظّف المتخصص الذي يعد حجر الزاوية في الدولة الغربية الحديثة وفي الاقتصاد الأوروبي الحديث. ولا مراء برأيه في أنّ الوجود الاجتماعي برمّته وبأشكاله السياسية والاقتصادية والتقنية مرتبط بالضرورة وبشكل كلي بتنظيم الموظفين المتخصصين والأكفّاء. أمّا الدولة – بالنظر إليها على أنها "مؤسسة سياسية لها دستور مكتوب، ولها قانون قائم عقليا، وإدارة موجّهة على أساس قواعد عقلانية أو قوانين، ولها موظّفون ذوو كفاءة – فليست معروفة على هذه الصورة إلا في الغرب"[2]. من كل ما تقدّم يمكن استظهار أنّ ثمة شوفينية غلاّية تطغى على تفكير ماكس فيبر، فهو رهين محبسها، وتظهر على جهة الخصوص في بحبوبة الجموح إلى القول بفرادة الحضارة الغربية ومركزيتها وتقدمها على سائر الحضارات الكونية الأخرى، بما في ذلك الحضارة الإسلامية. ففيما يتعلّق بتصوّره للعلاقة بين الإسلام والرأسمالية، ينزع فيبر إلى أنّ الطبيعة الوراثية للمؤسّسات السياسية الإسلامية قد حالت – إلى جانب عوامل أخرى – دون ظهور المقدّمات الضرورية للرأسمالية في عالم الإسلام، وبصورة خاصة: القانون العقلاني، والسوق الحرّة، والاقتصاد النقدي، والطبقة البرجوازية والمدن المستقلّة. ثم إنّ الإسلام –عنده – نقيض من جوانب عديدة للمذهب الطّهري، بسبب من أنه يتبنّى اتّجاها شهوانيا خالصا، خصوصا تجاه النساء والملكية والكماليات، ولذا فإنّ من غير الممكن أن تبرر في الإسلام أخلاق زهدية للسيطرة على العالم.

ويذهب فيبر إلى أنه في ظل نظام الإقطاع الوقفي والبيروقراطية الإرثية اللذين كانت تتميز بهما الدولة الإسلامية عبر تاريخها – سيّما العباسية والمملوكية والعثمانية – لم يكن بالإمكان ظهور متطلبات العقلانية الممهّدة للرأسمالية، كما أنّ الظروف العسكرية والاقتصادية في المجتمع الإسلامي ما كانت ملائمة لتطوّر الرأسمالية.

وهكذا، فإنّ التصوّر العام الذي انتهى إليه فيبر في دراسته للإسلام هو أنّ المجتمع الإسلامي مجتمع يتميّز بعلاقات سياسية واقتصادية وقانونية غير مستقرّة، ويطبعها طابع

[1] فيبر، المصدر نفسه، ص7.

[2] فيبر، المصدر نفسه، ص7.

الاستبداد واللاعقلانية، حسب المفهوم الفيبري للكلمة. وتشوّقا إلى إبراز فضل الحضارة الغربية على حضارات الشرق، يدأب ماكس فيبر – كما يلحظ براين تيرنر في كتابه علم الاجتماع والإسلام – على المقابلة بين الإقطاعية الأوروبية التي كانت تحمي حق الملكية وبين الإقطاع الوقفي والنزعة الإرثية التعسّفية في الشرق بعامة، وفي المجتمع الإسلامي بشكل خاص، "إنّ محور تصوّر فيبر للمجتمع الإسلامي يتمثّل في المقابلة بين الطابع العقلاني والمنظّم للمجتمع العربي خاصة في ميدان القانون والعلوم والصناعة، وبين الأوضاع التعسّفية وعدم الاستقرار السياسي والاقتصادي في الحضارات الشرقية وبالذات في الإسلام"[1].

بيد أنّ فيبر لم يكن الوحيد ولا محرز قصب السّبق في تصوّره هذا للإسلام، فقد كانت وجهة النظر هذه هي السائدة لدى منظري الفكري السياسي والفلاسفة والاقتصاديين الكلاسيكيين في القرن التاسع عشر فيما له مساس بالفروقات بين المجتمعات الشرقية والغربية من حيث أنماط حياتها، ونظمها السياسية، وطرائفها في التفكير والسلوك، إذ إنّ الفلاسفة الشموليّين والاقتصاديين التقليديين – أمثال آدم سميث في كتابه ثورة الأمم، وجيمس ميل في كتابه تاريخ الهند البريطانية، وجون ستيوارت ميل في كتابه أسس الاقتصاد السياسي – كانوا ينزعون إلى أنّ ثمّة فروقا كبرى لا يستطاع طمسها بين أوروبا الإقطاعية وبين الاستبداد الشرقي الذي مهّد لظهور ظروف اقتصادية جامدة، مثّلت حوائل موضوعية دون نموّ الرأسمالية. ثم جاء كارل ماركس وهو الذي افاد أيّما إفادة من الفكر الاقتصادي البريطاني – لينظم متناثر هذه الأفكار وليبلورها من ثمّ تحت مفهوم "أسلوب الإنتاج الآسيوي"، الذي يماثل من الناحية التصوّرية مفهوم "السيطرة الإرثية لدى ماكس فيبر[2].

لقد أكّد فيبر بأطروحته هذه احترامه لأهمّية الدين كقوة تكاملية في المجتمع ولمكانة المعتقدات والممارسات الدينية في مسائل التغيّر الاجتماعي. ثم إن كتاباته مليئة بإلماعات بارزة إلى وظيفة الدين المعيارية ودوره في الاستقرار الاجتماعي وفي الدفع نحو الحيوية العملية

[1] براين تيرنر، علم الاجتماع والإسلام، ص31.

[2] براين تيرنر، المرجع السابق، ص31-35.

وعقلنة السلوك، كما هو حال الأخلاق البروتستانتية (الكالفينية على وجه الخصوص). وجل ما فعل فيبر في هذا المجال هو أنه أخذ مسألة الرأسمالية من المجال الاقتصادي ووضعها في مجال الفكر الديني، معتبرا أنّ الدين من أقوى حوافز الفعل الاجتماعي ولا غنى عنه من أجل فهم المجتمع، والسلوك الاجتماعي، ومن أجل فهم التاريخ وحركته. وجملة ما أراد قوله هو أنّ الروح الرأسمالية الحديثة قد نشأت من خلال العقيدة البروتستانتية وأخلاقياتها، بل إنّه ينزع إلى أنّ روح الرأسمالية "هي نفسها روح العقيدة البروتستانتية بما تنطوي عليه من أنماط سلوكية أخلاقية وعملية. ولقد وجدت الأخلاقيات الاقتصادية في نطاق المذهب البروتستانتي؛ فروح الرأسمالية – بناء على ذلك – ظهرت قبل أن تظهر الرأسمالية ذاتها"[1].

وما من نزاع في أنه قد كان لأفكار فيبر – لا سيّما دراسته هذه – رجع بعيد وصدى واسع لدى الباحثين في مجال السوسيولوجيا الدينية كما في الاقتصاد والتاريخ ومقارنة الأديان وغيرها، إنّ مناوءة ونقدا وتفنيدا، وإنّ مناصرة ومنافحة عن أطروحته وتأييدا.

5- مفهوم الآخر:

لا يمكن أن نتطرق لمفهوم الآخر بمعزل عن الأنا، وإن فُهِم الآخر، ومن ثم فإن التفاهم معه لا يتحقق من دون أن تتسع الأنا له، وبالتالي كلما سما الإنسان وترفع عن أنانيته، كلما أوجد له قاسم مشترك بينه وبين الآخر، مما يسمح لهذه الأنا بالتواصل على كافة الدرجات، وهي بذلك تكون ممهِّدة للحوار مع الآخر، الذي هو اكتشاف للأنا وإضاءة ساطعة في ذاته، ويعدّ مكانا أرحب للآخر، إن الحقيقة ليست في الأنا، إنها تتكامل مع الآخر حتى في نسبتها، وهي لا الثغرات، وعلى السلبيات التي لا تخلو منها شخصية إنسانية[2].

[1] براين تيرنر، المرجع السابق، ص105-109.

[2] محمد السماك، مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي، دار النفائس، بيروت، لبنان، 1998م، ص88.

وللآخر حضور دائم عند الذات في جميع مراحل الحياة، ويؤكد علماء النفس ذلك، فإن حضور الآخر ليس شيئا عارضا، إلا أن الآخر في الوقت نفسه ليس شيئا ثابتًا باستمرار، بل تتغير خصائصه بتغير الظروف والواقع[1].

والآخر مفهوم كلي يتسع مدلوله لغويًّا لكل ما هو غير الذات، وغير الذات يشمل كل من له وجود باستثناء الذات المعنية، وعليه فإن الآخر بالنسبة للإسلام هو كل الكون بمن فيه، بدءًا من الإنسان الذي يُخالف الإسلام ومرورًا بسائر المخلوقات كالحيوان وسائر الأحياء والجمادات.

ويبدوا أن معنى الاستعمال الشائع للفظ(الآخر) يميل إلى حصره في الآخر البشري لشخص معين، ويتيح مثل هذا المعنى الاستعمالي الشائع تحديد المعنى بعبارة أدق، فيكون الآخر هو الآخر من مختلف فئات البشر، وربما اختزله البعض أكثر إلى الآخر أي غير المسلم.

إذنجد أن تعريف الآخر وحصره في نطاق موحد قد يصعب، وذلك لأن مشارب الناس متفاوتة في النظر إلى الآخر، فكل أمة تنظر إلى الآخر من زاوية ثقافتها وعاداتها.

و على سبيل المثال فإن الفيلسوف أرسطو يعرف الآخر بأنه الآخر المستبعد هو الغريب الذي لم يتمكن من استخدام وفهم اللغة المشتركة (اليونانية) ونتيجة لذلك أصبح البربري هدفا للمطاردة.

فأرسطو حصر الآخر هو الذي لا تجمعك لغة مشتركة –أي اللغة اليونانية – لغة العلم في ذلك فكل من لا يتقنها فهو آخر، وترتب عن ذلك انه يجوز ملاحقة هذا الآخر والسيطرة عليه واستغلاله.

في حين يرى الباحث (فيلهو هارلي) بأن الآخر إنما هو تعبير عام يغطِّي الحالات التي يعترف فيها بالاختلافات اللغوية والثقافية الأخرى والتي تشكل الأساس لهوية نحن[2] .

[1] الطاهر لبيب، بحث: مصطفى عمر التير، صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1999م ص419-420.

[2] الطاهر لبيب، مرجع سابق، صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، ص54.

وهناك من الباحثين من يربط الآخر بالعدو وهذا يعتبر من ناحية صحيحًا، ولكن ليس هو الأساس الذي يحكم به على الآخر والعلاقة معه، ولذا نجد الباحث عبد العزيز التويجري ينبه عن ذلك بالقول «والآخر في منظور الخطاب الإسلامي ليس هو العدو، كما تذهب إلى ذلك بعض الفلسفات المادية التي عرفها عصرنا، والتي بنَت عليها مدارس سياسية ومذاهب اجتماعية، تصوّراتها، وكان لها . ولا يزال . الأثر القوي في رسم السياسات على أكثر من صعيد في عالمنا اليوم. إن هذه النظرة إلى (الآخر)، أدخلت الإنسانية في مصائب جمّة، وهي التي أدّت إلى تكريس روح العنصرية والاستعلاء والرغبة في الهيمنة»[1] .

ويرى محمد الحسن ولد الددو الشنقيطي الآخر من منظور إسلامي فيقول: أما الآخر فنعني به من لا يعتقد عقيدتنا ولا يؤمن بديننا وهذا التعريف يشمل أتباع الديانات السماوية السابقة يهودًا ومسيحيين كما يشمل من يدينون بديانات أخرى، ومن لا يدينون بشيء مع استحضار واستدراك المكانة الخاصة لأهل الكتاب لدى المسلمين والفروق بين الفريقين (المسلمين وغيرهم)؛ عديدة لكنها لا تصل إلى التضاد والتناقض المطلق، ولا تمنع التعايش.

ولذا لزم البحث عن أرضية مشتركة يمكن أن يقف عليها الفريقان ليعيشا في سلام وأمان ويعملا لتعمير الأرض وسعادة الإنسان.

وتختلف مضامين موقف الإسلام من الآخرباختلاف وضع هذا الآخر بالنسبة إلى متغيرات عدة تشمل المتغير الديني والمتغير العلمي والمتغير الاقتصادي والمتغير البيولوجي، ولذلك فإن موقف الإسلام من المسلم هو غير موقفه من الذي يدين بدين آخر، أو ليس له دين ، وبالمثل لا يتطابق موقف الإسلام من العالم مع موقفه من الجاهل، كما لا يتطابق موقفه من الغنى مع موقفه من الفقير أو المعوز، كذلك يتباين موقف الإسلام من الشخص مع تباين وضعه البيولوجي سواء من حيث النوع (ذكر أو أنثى) أو قرابة الدم أو غير ذلك.

[1] عبد العزيز التويجري، جريدة الشرق الأوسط، العدد 9806، الاثنين 3 اكتوبر 2005م.

بيد أنه مهما اختلفت مواقف الإسلام من الآخر إلا أن هذه المواقف يجمع بينها قواسم مشتركة تمثل في مجملها ثوابت موقف الإسلام تجاه الآخر أيا كان هذا الآخر . وهذه الثوابت هي بمثابة حقوق عامة يشترك في حق التمتع بها على السواء كل مفردات أو ما صدقات الآخر بدءاً بالآخر المسلم ومروراً بالآخر المشترك.

والخطاب الدعوي عندما يتحدث عن الآخر، فإنه يتوقف على تقسيمات الفقهاء من حيث تعامل المسلمين مع الآخر غير المسلم، فالآخر هنا ينقسم إلى قسمين:

-آخر مع المسلمين في دولتهم ويطلق عليهم الذميون والمستأمنون، وهؤلاء فالعلاقة مبنية على معاملتهم بالاحترام والتقدير، ويعطون حقوقهم حسب المعاهدة، ولهم الحق في تطبيق شعائر دينهم، ويباح لهم ما هو محرم عند المسلمين.

-وآخر خارج المسلمين وهؤلاء صنف الفقهاء ديارهم بدار الحرب أو دار العهد، فالخطاب لهؤلاء يكون حذراً، وصارما، ومبنياً على اتفاق يتضمن حسن الجوار وعدم الوقوف ضد الدعوة أما إذا اعترضوا طريق الدعوة فإن الخطاب يدعو إلى إزاحة العوائق عن طريق الدعوة[1] .

ولكن عند قراءة مفهوم الآخر قراءة معاصرة نجد أن الإعلام الغربي الذي يبرع في صناعة المصطلحات، قد أوجد هذا المصطلح وغيره ليتميز به عن الإسلام، وليجعل هناك فاصلا بينه وبين العالم الإسلامي، والمصطلح موجود في الثقافة الإسلامية، ولكنه لم يظهر كعامل حاكم بين المسلمين وغيرهم، وذلك لوجود مصطلحات أخرى.

والمفهوم العام للآخر في الفكر الإسلامي يطلق على كل من ليس بمسلم، فيدخل فيه البوذي والكونفوشيوسي، والوثني واليهودي والمسيحي وغيرهم من اللادينيين، أما الآخر في الفكر المعاصر فقد اختزل في الغرب الأوروبي ومعهم أمريكا، وشاعت مصطلحات الإسلام والغرب، أو الشرق والغرب، نحن والآخر، وبهذا أصبح الخطاب الدعوي موجها في الأغلب إلى أوروبا، والبحث عن قواسم مشتركة بينهما.

[1] موسى إبراهيم الإبراهيم، ثقافة المسلم بين الأصالة والتحديات، ، ط2، دار عمار، الأردن، 2001م، ص156، 157.

فقد كان الكتاب الأوربيون والمستشرقون بصفة خاصة يتحدثون عن العالم الإسلامي، ويطلقون عليه مصطلح الشرق تمايزاً عن الغرب، ورغم أن الشرق يضم قارتي آسيا وأفريقيا[1]، فإنه تميُز باحتضانه العديد من الحضارات كالصينية والهندية والبوذية، إلا أن الغربيين كانوا يركزون مصطلح الشرق على المناطق الجنوبية لأوروبا والمجاورة له، وهي البلاد العربية والإسلامية، وأصبح الشرق هو العالم الإسلامي، ثم انتقل المصطلح ليأخذ لفظة الإسلام بدلا من الشرق، وبذلك أصبح الإسلام في مقابلة الغرب أو أوروبا، ومدار البحث سيركز على العلاقة مع الغرب الأوروبي، وتوضيح صورة العلاقة معهم ومدى إمكانية التعايش بين الإسلام والغرب.

6- الحوار مع الآخر "حوار الحضارات" :

حوار الحضارات، أو حوار الشمال والجنوب، أو الحوار العربي الأوربي، أو الحوار الإسلامي المسيحي، أو حوار الشرق والغرب، كلها مصطلحات وعناوين لموضوع واحد هو الحوار بين الأديان والحضارات المختلفة، التي تعتمد ثقافات متفاوتة في نظرتها إلى الكون والوجود.

ويقصد به من الناحية النظرية الحوار مع الطرف (الآخر) للتعرف على ما يهدف إليه من حيث طبيعة علاقته بالآخرين ورسم مستقبل أفضل لجميع شعوب العالم ضمن دائرة التفاهم المشترك، وعدم التجاوز على الخصوصية الدينية والأخلاقية بما يطلق عليه في عالم اليوم المحافظة على الهوية الثقافية للأمم .

وهذا النوع من الحوار وإن أخذ مسميات حديثة فإنه قديم قدم وجود الشعوب ذات الحضارات المتجاورة، حيث كانت تلك الشعوب تتبادل المعارف والخبرات وأنماط الحياة من قيم وسلوك وتقاليد عن طريق التفاعل العفوي الطبيعي بحيث أصبحت بمجملها جزءا من مفردات

[1] محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، مؤسسة الرسالة، لبنان، 1982م، ص49.

نسيجها الاجتماعي دون قصد بفعل التواصل الحضاري على مدى الأزمان المتعاقبة[1]، وهذا في حقيقته يمثل طرفاً من المفهوم الذي أشار إليه القرآن الكريم بقوله تعالى: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾[2] حيث اقتضت حكمته تعالى أن يخلق الناس متفاوتين ومختلفين، وأن يظلوا كذلك ربما من أجل تحقيق التعارف والتبادل والحوار بين بني البشر:﴿وَ لَوْ شَاء رَبُّك لَجَعَل ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ118 إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّك وَلِذٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[3] ،هكذا استمرت العلاقات بين الأمم والشعوب على ربى هذه المعمورة مضطربة مرة ومتفقة مرة أخرى يحدوها الأمل في إقامة علاقات حسنة تقوم على أساس التفاهم والاحترام المتبادل .

ونتيجة لهذا الإحساس بضرورة التلاقي والتواصل والتحاور بين شعوب العالم المختلفة عقدت على مدى العقود الخمسة الأخيرة من القرن الماضي العديد من اللقاءات والمؤتمرات والندوات العلمية والثقافية من أجل تحقيق أرضية مشتركة للتعاون والحوار بين الأديان والحضارات باعتبار ذلك يمثل أرقى صيغ الحوار مع (الآخر) في عصر المدنية والتحضر.

وفي مجتمعاتنا العربية والإسلامية يعد الحوار أصلاً ثابتاً من أصول الحضارة الإسلامية ومبدأ من مبادئ الشرع الحنيف، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ يٰا أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ ٱللَّهَ ولاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً ولاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[4] فهذه الآية دعوة صريحة إلى الحوار الهادف بين المسلمين من جهة وبين أصحاب الأديان والحضارات من جهة أخرى .

ومن هنا، فإن الحوار الذي ندعو إليه وندخل فيه هو الذي يستمد الاعتدال من روح الإسلام وتعاليمه التي تدعو إلى الوسطية في كثير من الآيات القرآنية، منها قوله تعالى:

---

[1] الهيتي، عبد الستار إبراهيم، كتاب الأمة "الحوار: الذات والآخر"، ط1، دار الكتب القطرية، قطر، 2004 م، ص 45.

[2] سورة الحجرات، الآية 13 .

[3] سورة هود، الآيتين118-119 .

[4] سورة آل عمران، الآية 64

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[1]، المقصود بالوسط هنا الاعتدال والمثالية وعدم التعصب، بحيث يكون حوراً بالكلمة الراقية والمنهج السوي .

إن العالم العربي والإسلامي اليوم مدعو أكثر من أي وقت آخر إلى الانفتاح على آفاق العصر والدخول في حوارات جدية وهادفة مع دوائر عديدة وعلى مستويات متنوعة، ثقافية وفكرية وسياسية، ليثبت للعالم كله أهليته للمساهمة في صياغة حضارة إنسانية تسود فيها قيم الخير والحق والفضيلة، وتهدف إلى نشر المعارف والثقافات بين الشعوب، وتنمية العلاقات السلمية بينها، وتمكين كل إنسان من اكتساب المعرفة والمشاركة في التقدم العلمي[2]

الذي يشهده العالم اليوم ليفتح الحوار مجالاً واسعاً أمام تفاهم المجتمعات، ويؤدي إلى تقارب الثقافات، ويساهم في تلاقح الأفكار، وهو ما يمكن أن نصطلح عليه اليوم بالتفاعل الحضاري الذي يجب أن يدعم التعاون بين جميع شعوب العالم على مواجهة تحديات العصر ووضع الحلول المناسبة لها.

7- التفاعل الحضاري بين الأمم :

و يقصد به: أن الحضارة المعاصرة هي نتيجة حتمية لتراكم معرفي وعلمي واجتماعي متواصل منذ بدء الخليقة وإلى اليوم .

وإذا أمعنا النظر في الحضارة الإسلامية فإننا نجدها قد قامت على أساس التفاعل الحضاري، وهي بذلك تعتمد ثقافة الحوار والتواصل، حيث أخذت عن الحضارات السابقة، واقتبست من ثقافات الأمم والشعوب التي احتكت بها، وصهرت جميع ذلك في بوتقة الإسلام، فكانت حضارة إنسانية لها أثر كبير في نقل روح المدنية إلى جميع الشعوب التي تفاعلت معها، وهو الأمر الذي يعتر فبه معظم الكتاب والمفكرين الأوربيين الذين تخلصوا من التعصب المقيت وكتبوا بإنصاف عن تاريخها، حيث يرون أن الحضارة الإسلامية احتفظت بمركز الصدارة منذ

[1] سورة البقرة، الآية 143 .

[2] الهيتي إبراهيم، مرجع سابق، ص47.

أوائل العصور الوسطى ليس في الشرق فحسب بل في الغرب أيضاً، إذ نمت الحضارة الغربية في ظل الحضارة الإسلامية التي كانت أكثر رقياً منها وقتئذ.

ولاشك أن قاعدة التسامح التي يقوم عليها الإسلام هي التي فتحت أمام الأمة الإسلامية السبيل إلى الاحتكاك بالأمم والشعوب، وشجعت المسلمين على التفاعل مع الحضارات والثقافات الأخرى، حيث كان الإسلام بذلك أرقى الأديان في تحقيق مبدأ التسامح الذي هو القاعدة الأساسية للتفاعل الحضاري.[1]

ويستند التفاعل الحضاري في مفهوم الإسلام إلى مبدأ التدافع الحضاري وليس فكرة الصراع الحضاري، وهو المبدأ القرآني المحض الذي نجد له أصلاً في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ ٱلارْضُ﴾[2] ،في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلاَ ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِىٌّ حَمِيمٌ ﴾[3]فالتفاعل في الإسلام عملية تدافع لا تنازع، وتحاور لا تناحر، بمعنى: أن كل أمة تدفع الأخرى وتتنافس معها نحو الأفضل والأحسن، لأن التفاعل يفيد استمرار الحياة والتصارع يؤدي إلى الفناء، وبهذا يكون التفاعل الحضاري حواراً دائماً ينشد الخير والحق والعدل والتسامح للإنسانية، بغض النظر عن توجهاتها الفكرية والأيدلوجية.

إن التفاعل الحضاري والتواصل الثقافي الذي يوصل إلى الحوار العلمي الهادئ يجب أن لايكون نوعاً من الترف الفكري الذي ليس له انعكاس على الواقع المعاصر ولا تصل آثاره إلى دوائر صنع القرار في الأمة، كما أن الحوار بين الأمم ذات الحضارات والثقافات المختلفة يجب أن لا ينطلق من الإحساس بالتفوق العنصري أو الاستعلاء الحضاري أو روح الهيمنة الثقافية، لأن الحوار الذي يكون قائماً على أساس الشعور بالتفوق والاستعلاء لا يؤدي الأهداف التي من أجلها تنشأ علاقات التواصل الثقافي بين الأمم، بل إنه ربما يعود على الهدف بما يناقضه،

[1] الهيتي إبراهيم، مرجع سابق، ص 49.

[2] سورة البقرة، الآية 251.

[3] سورة فصلت، الآية 43 .

ومن هنا ينبغي أن يكون الهدف من الحوار هو إقامة قيم التسامح وإذكاء روح التعارف الثقافي والعلمي، ذلك التعارف بالمعنى القرآني السامي الذي هو الأصل فيتعامل الشعوب والأمم بعضها مع بعضها الآخر.

8- حدود الحوار بين المسلمين والغرب :

المسلمون: هم الكتلة البشرية التي تدين بالإسلام وتنتسب إلى عقيدته وحضارته وثقافته، ويوحد بينها الانتماء إلى هذا الدين الذي جعل منها أمة واحدة .

أما الغرب: فهو أقاليم جغرافية تسكنها شعوب متفرقة العقائد مختلفة المشارب مثلت منظومة حضارية من القيم والأفكار والمذاهب والسياسات[1] .

والملاحظ أن الغرب شعوب تبحث عن مصالحها وتضعها في مقدمة أولوياتها، وتتعامل مع العالم من منطلق الحرص على تلك المصالح واستثمارها وتنميتها والحفاظ عليها بشتى الوسائل والسبل، حتى ولو كان في ذلك هدر لحقوق الآخرين أو انتقاص من مكانتهم .

9- حوار الحضارات في ضوء قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾

لقد حضّ القرآن العظيم على التعارف بين الناس في أي زمان أو مكان وهذا واضح في قوله تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ** ﴾[2]، فالله –عز وجل–يبين أن الناس أصلهم واحد، فالذكر آدم والأنثى حواء، وجعلهم متناسبين، فبعضهم يناسب بعضاً نسباً بعيداً، وبعضهم يناسب بعضاً نسباً قريباً، ليعرف بعضهم بعضاً في قرب القرابة منه وبعده، ((إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ)) أي: "إن أفضلكم عند الله وأشدكم اتقاء له وخشية بأداء فرائضه، واجتناب معاصيه، لا أعظمكم بيتاً، ولا

[1] الهيتي إبراهيم، مرجع سابق، ص 51.

[2] سورة الحجرات، الآية 13

أكثركم عشيرة، والله عليم بظواهركم وبواطنكم، وبالأتقى منكم والأكرم، لا تخفى عليه خافية "

فحينما يحمل المسلمون رسالة الإسلام الحضارية للناس جميعاً وغرس مبادىء الإسلام في قلوبهم من حبّ الخير للناس جميعاً، والرغبة الملحّة بأن يخرجوا الناس من الظلمات إلى النور، ويدفعوهم إلى معارج المجد الإنساني، ويأخذوا بأيديهم إلى القمم الحضارية الراقية، والرغبة الملحة أيضاً بأن يذوق الناس معهم ما ذاقوه من إيمان منح قلوبهم الطمأنينة والسعادة، وبأن يشاركوهم في اقتباس العلوم الدينية، والمعارف الأخلاقية، وطرق تنظيم الحياة، ليطّبقوها فيسعدوا بها، وبأن يسيروا معهم متعاونين متآزرين لتحقيق أكبر قدر ممكن من التقدّم الحضاري الذي حضّهم الإسلام عليه في مختلف المجالات الإنسانية، والفكرية، والنفسية، والسلوكية، والمادية. فالأخوة التي أعلنها الإسلام بين الناس تستدعي أن يحب الإنسان لأخيه ما يحب لنفسه، فالحضارة التي أقامها الإسلام تجعل المسلم[1].

10- التاريخ القديم للمسيحية في الجزائر:

إن الباحث في تاريخ وحضارة الشعب الأمازيغي يجد أن هذه الامة تتميز عن باقي الأمم بنبذ الوثنية واعتناق ديانات التوحيد منذ الأزل، فهي من الأمم التي لم تعرف عبادة الأوثان، ولم تعرف عبادة الملك أو تأهيله، فهي عرفت الإسلام وعبادة الله الواحد الأحد منذ أيام سيدنا يوسف عليه السلام.[2]

حيث ذكر الشيخ مبارك الميلي في كتابه تاريخ الجزائر في القديم والحديث عدد وأنواع الديانات في الجزائر، حيث قال "علمت سابقا بالجزائر أنه كان بالمغرب ثلاث ديانات الوثنية والموسوية والمسيحية، وأن المسيحية ذات مذاهب ثلاث متباينة: الأرثوذوكس من شيعة الرومان، والأريويين من ألوندال والدونويين من بربر الجزائر.

[1] القاسمي محمد جمال الدين، تفسير القاسمي" المسمى محاسن التأويل، تحقيق :محمد فؤاد عبد الباقي، ط3 ، 10مج، دار الفكر، بيروت، 1965م .ص135 .

[2] جريد الخبر 2014/11/04 الأمازيغ فرسان الله.

وإن كان لأصحاب تلك الديانات والمذاهب شيء من التعاليم الموروثة والتقاليد الجامدة، فقد قضت عليها الفوضى من جهة والمسلطة البيزنطية من جهة أخرى، ولم تبق هيئة دينية إلا في كنائس الارثوذكس لما لهم من السلطات والصلة بالبابا".[1]

أثناء الإحتلال الروماني لبلاد المغرب العربي، والتي عرفت مرحلتين مختلفتين الفترة الأولى وهي المعروفة بالفترة الوثنية والتي لم تنشر فيه الكتابات والمراجع التاريخية، لإعتناق الشعوب الأمازيغية للوثنية الرومانية، ولكن عرفت الفترة الرومانية المسيحية إقبالا كبيراً على اعتناق الديانة المسيحية.

ويكن لا نقول أن المسيحية دخلت عن طريق روما ولكن كما ذكره الدكتور عثمان بسعدي أن المسيحية دخلت إلى المغرب العربي عن طريق مصر والمشرق منذ القرن الأول ميلادي وما يسجله المؤرخون أن المسيحية دخلت في القرن الثاني ميلادي وارتبط دخولها بإضطهاد الأباطرة الرومان للمسيحيين.[2]

باباوات إفريقيا الأمازيغ Papes Africaines

لقد عرفت المسيحية في بلاد المغرب العربي أواخر القرن الثاني نتيجة الاعتناق الكبير بالمسيحية بروز شخصيات دينية من أصل أمازيغي بلغت القمة، وهو الوصول إلى الكرسي الرسولي أو الكرسي البابوي La Papauté وهو اعلى منصب في الديانة المسيحية، هو أسقف روما Pape أو رأس الكنيسة المسيحية، ويسمى كذلك الحبر الأعظم، وهذا دليل على علو الهمة والإرادة القوية في النجاح وبلوغ القمة للشعب الأمازيغي.

أول أمازيغي تولى منصب بابا روما هو القديس فكتور Sait– Victor أو Victor Ler هو بابا الكنيسة المسيحية الرابع عشر 14e Pape، استلم أسقفية روما في الفترة 189 م 199م.

1 – الشيخ مبارك الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج2، ص 34.

2 – الأدب دونا رجل الدين المسيحي المغاربي المناضل، رأي اليوم 2014/11/01.

-الأمازيغي الثاني: الذي تولى أسقفية روما هو البابا مالتيادس Saitt Milliade وهو الباب الثاني والثلاثون، ولد شمال إفريقيا ولقد استلم أسقفية روما ما بين 311 و319م وصادف خبرته الإمبراطور قسطنطين.

-الأمازيغي الثالث: الباب غاليليوس الأول، وهو الباب التاسع والأربعون 49e Pape استلم أسقفية روما ما بين 492م – 496، ولد شمال إفريقيا ولقد صادفت خبرته استيلاء الوندال على شبه الجزيرة الإيطالية.[1]

إحياء المسيحية في القرن التاسع عشر:

خلال مرحلة العهد العسكري (1830- 1870) والاستيطان في العهد المدني في الشمال أساسا (1870- 1990)، وذلك من خلال الاستعمار الفرنسي على الجزائر، أعيد إحياء المسيحية في شمال إفريقيا عامة والجزائر خاصة مع قدوم عدد كبير من المستوطنين والمهاجرين الأوروبيين، والذين أطلق عليهم لقب الاقدام السوداء، أغلبيتهم انحدر من أصول فرنسية أو إيطالية أو إسبانية أو مالطية، وحتى من أوروبا الشرقية، وانتمى أغلبهم إلى الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، مع وجود لأقلية كثيرة بروتيستانتية ، انتعشت المسيحية في الجزائر، فبنيت الكنائس والمدارس والمؤسسات المسيحية، وأعيد تأسيس أبرشية كاثوليكية عام 1838م، ودخل عدد من السكان المحليين المسلمين إلى المسيحية خصوصا في منطقة القبائل.[2]

وقد قطع معظم المسيحيين القاطنين منذ الجيل الثاني لاسيما في الجزائر مع الوطن الأم، وتجذروا في الأرض، وبنوا بيوتا وقرى وكنائس إلى جانب أوسط التجمعات السكنية العربية، وقد نقلوا معهم إلى أوطانهم الجديدة، كل تقاليدهم الإجتماعية والفكرية ومؤسساتهم الثقافية والدينية.[3]

---

[1] الأب دون، مرجع سابق.

[2] Dccb, Mary Jane, Religious minorities in Algérien (Contry Study), Federal Research Division Library Of Congress, Helen Chapan Metz, Ed, Decembre, 1993.

[3] المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتركي.

احتل الكاثوليك ذوي الأصول الأوروبية مناصب عليا في الجزائر الفرنسية واحرزوا نجاحات كبيرة على الصعيد الاقتصادي والثقافي والسياسي غداة استقلال الجزائر في 05 جويلية، وقدر عددهم ب 1.4 مليون نسمة، مثلوا أكثر من 12% من سكان الجزائر آنذاك.

وقد بدأوا بالمغادرة عند بداية الاستفتاء وقبل إعلان الاستقلال رسميا.

وضع المسيحيون بعد الاستقلال:[1]

لقد تعرض المسيحيون لموجات العنف بعد الاستقلال، حيث قدرت أعداد النازحين إلى فرنسا بحوالي 800 ألف، وأدت أحداث لاحقة مثل اغتيال أسقف وهران ببيار كلافري الكاثوليكي وقتل الرهبان السبعة بالجزائر عام 1996 إلى هجرة المسيحيين من ذوي الأصول الأوروبية، ممّا أدى إلى انخفاض أعدادهم من مئة ألف عام 1950 إلى خمسين ألف عام 1960.[2]

وفي عام 2006 قامت السلطات الجزائرية بتطبيق قانون تنظيم الشعائر الدينية وبحسب رأي الكثير من المراقبين، فإن الهدف من هذا القانون في المقام الأول هو الحد من الأنشطة التبشيرية.[3]

وعلى الرغم من أن العدد الحالي للمسيحيين في شمال إفريقيا منخفض، فإن الكنائس التي بنيت خلال الاحتلال الفرنسي لا يزال من الممكن العثور عليها، حيث شهدت السنوات الأخيرة اعتناق بعض الجزائريين الديانة المسيحية وخاصة في منطقة القبائل وتيارت.[4]

لكن مجموع عدد المسيحيين لا يزال منخفضا جدا بالمقارنة عدد السكان، حيث تعد النسبة المئوية للمسيحيين في الجزائر هو أقل من 2% (2009)، ففي 2009 أحصى مكتب

---

[1] الكنيسة والعلم، ص 73.

[2] الكنيسة والعلم، مرجع سابق، ص 81.

[3] أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، تحقيق أسعد داعر (1909)، همروج الذهب ومعادن الجوهر (الجزء الأول)، ط1، إيران، دار الهجرة، ص 318.

[4] يسير نورمان، ترجمة د حسين مونس (1950)، الإمبراطورية البيزنطية، القاهرة، مصر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص 107.

الأمم المتحدة حوالي 45.000 من أتباع الكنيسة الرومانية الكاثوليكية القسم الأكبر من ذوي الأصول الأوروبية، ممن سكنوا إبان الاستعمار ويتجمعون في العاصمة والمدن الكبرى[1]، وفي الفترة الأخيرة زاد معتنقي الديانة المسيحية سواء بسبب العاملين الأجانب المتوافدين على الجزائر أو المسلمين الذين اعتنقوا الديانة المسيحية أهم التجمعات المسيحية البروتستانتية، تتواجد في منطقة القبائل خصوصا في ولاية تيزي وزو، حيث تتراوح نسبة المسيحيين في ولايات منطقة القبائل بين 1% إلى 5% .[2]

أهم ما تحدث عنه الإعلام عن المسيحية في الجزائر:

-المسيحيون في الجزائر في وضع مريح

خلافا بلاد الولايات الأمريكية والفرنسية المفرضة التي رسمت صورة قاتمة عن واقع الحريات الدينية في الجزائر، جاءت تصريحات كبير الكاثوليك في الجزائر "المطران بول ديفارج" لتؤكد أن وضع المسيحيين الجزائريين (مريح وطيب)، فيما أثنى على مجهودات الدولة الجزائرية الرامية إلى تهيئة كل الظروف اللازمة، ليمارس المسيحيون ديانتهم تزامنا مع إحتفالات رأس السنة الميلادية.

تطرق المطران بول ديفارج مدير الكنيسة الكاثوليكية في الجزائر في حوار مع شبكة (سي أن أن) في مقر كنيسة القديس منصور إلى أوضاع المسيحيين الكاثوليك بالجزائر قالا :" إلى حد ما وقع المسيحيين الجزائريين مريح وطيب" .

وعن الفئات التي تعتنق هذه الديانة أشار المطران ديفارج إلى أن الأغلبية الساحقة هم أجانب، منهم الطلبة الأفارقة الذي يؤدون الصلاة معنا ويعيشون إيمانهم بكل إسلام، وأيضا يوجد بعض المهاجرين الذين قدموا من الخارج إلى جانب كل هذا توجد أقلية صغيرة من الكاثوليك الجزائريين، وحول نظر المجتمع الجزائري لهم، قال بول ديفارج وهو أستاذ بجامعة

[1] Islam Dans Sa Premier grandeur (8è Et 9 E Sicle) Manrice Lombard, Paris, Flammarion, 971, P 69.
Préds Noirs Ceusequi Ont Cloisit 8 De Rester La Dépêche Du Midi Manclu 2012.

[2] ظاهرة التبشيرة في شمال إفريقيا، حرية معتقد أم مؤامرة، قناة الحرة، 28/ 07/ 2017.
Dreams And Risions: Rerinal Hits Muslim, N Africe, C.B.N.Com (Beta).

قسنطينة في قسم علم النفس :" إنهم يعيشون إيمانهم ليس في الخفاء وليس في العلن، فعلى المستوى الرسمي لا يوجد مشاكل لكن على مستوى المجتمع بعض المسيحيين الجزائريين مقبولين والبعض الآخر مرفوض، فبالنسبة للمسلم العادي لا يتقبل أن يكون أحد أفراد عائلته مسيحيا، مستدركا قوله "مع مرور الزمن سيتم قبول هؤلاء المسيحيين في المجتمع الجزائري"، وواصل المطران ديفارج حديثه لنفس الوسيلة الإعلامية.[1]

"على المستوى الرسمي الدولة تنظر إلى المسيحيين الجزائريين بنظرة إيجابية مدعماً كلامه بتصريح سابق لوزير الشؤون الدينية الجزائري محمد عيسى، الذي قال "أنا وزير لكل الديانات وليس وزير الدين الإسلامي فقط".

11- الاستعمار الفرنسي وأسلوب التنصير في الجزائر:

لعب الرهبان الذين رافقوا الحملة الفرنسية دورا كبيرا في نشر الديانة المسيحية على الساحة الجزائرية وتعبئة جند الاحتلال وشحنهم بالروح الصليبية، ويعتبر الراهب لافيجري الذي وصل الجزائر عام 1867 أكثر الناشطين الموظفين من قبل الإدارة الاستعمارية للتنصير، واعتبارا من هذا التاريخ شرعت هذه الأخيرة في بناء الأديرة، الكنائس المسيحية، وهدفها في ذلك القضاء على معالم الدين الإسلامي وتنصير أكبر قدر ممكن من الجزائر في إطار إعادة مجد الكنيسة الإفريقية الرومانية وماصلة عمل إجداده الرومان، دعم النظام المدني الذي كان يقف وراءه المستوطنون سياسة التنصير، مما مكن الأب لافيجري من أداء رسالته الهدامة، واستطاع ما بين 1876 و1878 تأسيس أكثر من 49 كنيسة و25 خورنية، وكان من أبرزها كنيسة سان جوزيف بباب الوادي وكنيسة سان شارل باغا، وقد وجد الدعم المطلق من طرف الإدارة الاستعمارية، وعلى الخصوص دعم المعمرين المطلق له، مما سمح له بتأسيس 68 كنيسة عام 1888، ليرتفع العدد إلى 121 كنيسة عام 1892، فبغض النظر عن إنشاء كنيسة في كل

[1] إسماعيل ضيف، أخبار اليوم، 2015/12/27.

قرية استعمارية، رأت الإدارة الاستعمارية أنه من الضروري تنصير الشباب الجزائري، ولا يأتي ذلك إلا من خلال بناء كنائس في القرى العربية انطلاقا من فكرة تعميم النشاط التبشيري على مستوى المدن والقرى وحتى المداشر النائية الجزائرية، وقد قال المطران لافيجري حول هذا الموضوع ما يلي:" إنطلاقا من السيدة الإفريقية ستشهد الجزائر سريان النشاط التبشيري في القبائل والشلف وفي الصحراء"، وابتداءا من 1871 تكلفت جمعية أخوات العنابة الإلاهية المسيحية دور بيوفيل بالمدارس والملاجئ في كل من برج منايل وتيزي وزو، كما قامت جمعية سان جوزيف دوسان جون دوموريان بفتح مدرسة دينية حرة بمدينة قوراية قرب شرشال، ولإنجاح عملية التنصير بين الاهالي وضع دستور التبشير الذي له قوانين تضبط نشاط المكلفين بالعملية التنصيرية.

كما وقفت الإدارة الاستعمارية موقفا مشجعا تجاه تنصير الاهالي، من خلال مساعدتها المطلقة لنشاط الآباء والأخوات البيض في كل الجمعيات الدينية، حيث وصلت المساعدات الرسمية على عهد الحاكم العام شانري عام 1874 إلى 90.000 فرنك، في حين وصلت قيمة ما منحته الغرف البرلمانية عام 1874 إلى 445000 فرنك إلى جانب ما كان يعطى من الميزانية التصحيحية، وفي الوزارات في باريس ساهمت بقدر كبير في إنجاح التنصير في الجزائر، حيث قدمت وزارة الخارجية مساعدة سنوية قدرت ب 60.000 فرنك، أما وزارة التربية فقد قدمت مساعدة سنوية كذلك ب 70.000 فرنك عام 1883 وكذلك وزارة الشؤون الدينية، فقد قدمت بدورها مساعدة سنوية بلغت 50.000 فرنك عام 1884، كما أسهمت العائلات الباريزية في دعم سياسة التنصير ومن أبرزها عائلة الكونت دوشمبور، وهو من اسرة آل لرجون، والذي منح المطران لافيجري عام 1880 مبلغا قدر ب 100.0000 فرنك، وكذلك الحاكم العام حول كامبون الذي قدم مبلغ 60.000 فرنك إلى لافيجري عام 1883، وقد وصلت نفقات التنصير بين الأهالي عام 1878 إلى 8.870.000 فرنك، لتصل مساهمة الإدارة الاستعمارية إلى أسقفية الجزائر ما مجموعه 10.000.00 فرنك، وقد اعتمدت سياسة التنصير على عدة عوامل أساسية استغلت لتحقيق نتائج إيجابية في سبيل خلق جيل منتصر

ومسيحي من الاهالي الجزائريين، وهذا ما كانت تصبوا إليه الإدارة الاستعمارية، ومن أهم هذه العوامل ما يلي:

أ. الأوضاع الاجتماعية المزرية.

ب. فقر المناطق إقتصاديا.

ج. الأوضاع الطبيعية من كوارث ومجاعات وأوبئة.

وهي الأوضاع التي ساعدت نشاط الآباء في عدة مناطق كان من أبرزها منطقة القبائل التي أعد لها لافيجري برنامجا خاصا يضبط النشاط التبشيري في الجزائر بصورة عامة ومنطقة القبائل بصورة خاصة، والتي تضمن إلى جانب القواعد الواجب إتباعها من طرف المبشرين كذلك وضع مجموعة من المؤلفات سهرت الإدارة الاستعمارية على جلبها من فرنسا، لتسهيل هذه السياسة الجهنمية، وهي مؤلفات خاصة بتعليم المسيحية لابناء الأهالي، وهي مؤلفات خاصة بتعليم المسيحية لأبناء الاهالي، ولغضفاء طابع المسيحية على البرامج التعليمية عمد المبشرون إلى إتباع عدة أساليب منها:

*استخدام نصوص مستخرجة من الإنجيل تلقن لأبناء الاهالي في المدارس.

*تدريس مادة التاريخ الديانة المسيحية على شكل حصص أصبحت تعرف بمادة التربية المسيحية.

*وضع مطبوعة بالعربية خاصة بالتربية الدينية المسيحية على يد الراهب تولوت.

*اعتماد البرنامج الدراسي اليومي بترتيل أبناء الأهالي لبعض نصوص من الإنجيل.[1]

12- تاريخ الحوار النصراني الإسلامي:

العلاقة بين الإسلام والنصرانية علاقة طويلة الأمد عميقة الجذور، متنوعة الأطوار، متعددة الأوجه... كانت بدايتها الهجرة الأولى إلى الحبشة وما تلا ذلك من محاورات في مجلس ملكها

[1] أمّة الرحمان الجزائرية، تاريخ الجزائر، 4 مارس 2010.

النجاشي، ثم تتابعت مكاتبات الرسول الكريم إلى الملوك والرؤساء النصارى في مصر والشام ونواحي الجزيرة،[1] ثم انتقلت العلاقة إلى الحرب بين جند الإسلام وجنود هرقل على حدود الشام... وتوالت حركة التاريخ بين الجانبين بين مد وجزر تارة يغلب جانب البيان، وأخرى يُضطر فيها إلى السنان، وتارة تكون الغلبة لجند الرحمن، وتارة يدال منهم، ﴿وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ولِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ ويَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاء واللَّهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ. وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ ويَمْحَقَ الْكَافِرِينَ﴾[2] .

وفي أثناء ذلك يسمك الإسلام بتلابيب النصرانية ويحاصرها ويحصرها في مضايق ودهاليز أوربا كما قال جاير دنر(إن مشكلة الإسلام هذه مسألة لا يمكن أن نتغافلها ببساطة، ليست حتى في مواجهة الأوضاع العاجلة بطريقة لا يمكن وصفها، والتي تواجهنا في الشرق الأقصى، وهذه أولا،لأن الإسلام على أبوابنا، فمن أقصى الساحل الشمالي لأفريقيا يواجه أوربا إنه فعلا يلمسها، ويمكن القول إنه يمسكها عمليا من طرف البحر المتوسط عند أعمدة هرقل وعند القسطنطينية.. فكروا في تلك الكتلة المركزية لعالم الإسلام الصلب من شمال أفريقيا إلى غرب ووسط آسيا إنه كإسفين ثابت يحجب الغرب المسيحي عن الشرق الوثني).[3] وكانت غلبة الإسلام لغيره من الأديان والأقوام محل إعجاب وانبهار من قبل خصومه، حتى قال جورج بوش الجد:(لقد وضع محمدﷺأساس إمبراطورية استطاعت في ظرف ثمانين سنة فقط أن تبسط سلطانها على ممالك وبلاد أكثر وأوسع مما استطاعته روما في ثمانمائة سنة، وتزداد دهشتنا أكثر وأكثر إذا تركنا نجاحه السياسي وتحدثنا عن صعود دينه وانتشاره السريع واستمرار رسوخه الدائم. والحقيقة أن ما حققه نبي الإسلام والإسلام لا يمكن تفسيره إلا بأن الله كان يخصهما برعاية خاصة، فالنجاح الذي حققه محمدﷺلا يتناسب مع إمكاناته، ولا يمكن تفسيره بحسابات

[1] مختار الوكيل، سفراء النبي ﷺ وكتابه ورسائله، دار المعارف، القاهرة، 1978م.

[2] سورة آل عمران الآيتان141، 140.

[3] جاير دنر، الوثيقة الإسلام الخطر، مؤتمر أدنبره للتنصير الدولي، القاهرة، 1910م.

بشرية معقولة)[1].

ويتفق جورج بيترز مع جورج بوش في أن الإسلام يملك مقومات ذاتية تهيئ له القبول وتحميه من الذوبان حيث يقول:(إنني أميل إلى الاتفاق مع فاندر وزويمر وفرينتاك وآخرين فيما ذهبوا إليه من أن الإسلام حركة دينينة معادية للنصرانية، مخططة تخطيطا يفوق قدرة البشر... إلى أن يقول: وفي ذات الوقت فالنظام الإسلامي هو أكثر النظم الدينية المتناسقة اجتماعيا وسياسيا ويفوق في ذلك النظام الشيوعي، ولكن هذه الحقيقة يجب ألا تثبط عزم المنصرين أو تعميهم عن رؤية العديد من نقاط الاتصال أو الجسور، فهي حقيقة تضع الإسلام في وجهته التاريخية والدعائية الفريدة فقط، وعلى كل حال يجب ألا تخيفنا هذه الحقائق؛ ... وليس هناك نظام متماسك لم يترك الرب فيه شروخا تجد دعوته طريقا من خلالها)[2].

ويرجع أليكسي جورافسكي في كتابه الإسلام والمسيحية ظهور الإسلام وترسخه السريع والقوي في أراض آسيوية وأفريقية واسعة في أثناء مسيرة الفتوحات الإسلامية الذي حدد – بصورة حاسمة – مصير النصرانية الشرقية التي قابلت الدين الجديد (الإسلام) دون أية مقاومة، بل بالترحاب في كثير من المناطق ومرد ذلك الموقف إلى عدة عوامل أهمها :

أولاً: تسامح الإسلام إزاء القضايا المتعلقة بإقامة طقوس العبادة المسيحية(طبعاً، بشرط التعاون السياسي).

ثانياً: بسبب أن المسلمين حموا المسيحيين من تعديات واعتداءات وملاحقات إمبراطورية بيزنطية غير المتسامحة مطلقاً.ويقول في موطن آخر: والواقع أن الإسلام يتمتع اليوم بشعبية بين السكان الأفارقة،أكبر بكثير من المسيحية. فشعائر الإسلام أكثر بساطة ،ومتطلباته الدينية أقل تشدداً،كما أن الدخول في دين الإسلام يرتبط بصعوبات طقسية أقل بكثير من طقوس التعميد عند المسيحيين. إضافة إلى عامل اجتماعي مهم هنا،مثل تعدد الزوجات،الذي ينظر إليه الإسلام بصورة ميسرة ومتسامحة. ولهذا فإن الأسهل على الإفريقي الناضج والأقرب إلى فطرته أن يعتنق الإسلام دون أي

[1] جورج بوش، محمدﷺ مؤسس الدين الإسلامي ومؤسس إمبراطورية المسلمين، 1859م، ترجمة الدكتور عبدالرحمن عبدالله الشيخ 2004م، دار المريخ، الرياض، ط1، 1425، ص353.

[2] على بن إبراهيم النملة، الفكر بين العلم والسلطة من التصادم إلى التعايش، مكتبة العبيكان الرياض، ط1، 1426هـ، ص566.

دين آخر)[1].

ومع هذا الاعتراف بهذه الحقائق، والإدراك التام لما يحمله الإسلام من مقومات... فلا تزال الرغبة قائمة في تحقيق نصر كاسح يدفع إليه عداء كاشح، ولذا لا يزال السجال العسكري قائما بين الأمتين، يخبو تارة ويعصف في تارة أخرى من خلال حدث تقتضيه الاستراتيجيات، وتمليه المصالح، ويدفع إليه البغي منهم إذا أنسوا منهم قوة ورأوا منا ضعفا.

ويرى محمود شاكر أن الصراع بين الطرفين مرّ بعدة مراحل.

والذي يريد أن يكتب عن الجدل بين الطرفين لابد أن يستصحب معه تاريخ العلاقة بينهما وما فيها من جدال وجلاد؛ لأنهما وجهان لعملة واحدة، والعلاقة الدعوية الشرعية التي أرسى منهجها نبينا محمد ﷺ وسار عليها خلفاؤه وصحابته من بعده رضي الله عنهم، واقتفى أثرهم علماء الأمة من بعدهم، ولا تزال الأمة تترسم آثارهم عبر لقاءات فردية أو جماعية، تدعو إلى الإسلام تارة، وتنافح عنه أخرى، وتلتقي معهم في ثالثة للتعاقد على حفظ مصالح، وتحقيق مكاسب، وتصحيح تصور....

وكل من كتب عن هذه العلاقة يستشهد بمكاتباته ﷺ وبوفوده إلى ملوك النصارى ومجادلته لنصارى نجران[2] وغيرهم، كما يُستشهد بموادعة الرسول ﷺ ليهود المدينة [3] كأساس لعلاقات تعايش سلمي بين المسلمين ومن يعيشون تحت حكمهم من غير المسلمين، وقد سارت هذه اللقاءات والمناظرات والوفود على وفق ما مضى منها، إلا أنه حدث تغير جذري في مسيرة الحوار مما يضطر الناظر فيه إلى أن يقسمه إلى مرحلتين هما:

المرحلة الأولى: من العهد النبوي إلى عام 1380هـ 1960م. وهذه المرحلة اقتصرت اللقاءات والمناظرات على الموضوعات التالية:

1- الدعوة إلى الإسلام، ابتداءً من الدعوة إلى الوحدانية، والإيمان برسالته صلى الله عليه

[1] أليكسي، مرجع سابق، جورافسكي، الاسلام والمسيحية، ص 177، 160 .

[2] صحيح البخاري، ح 4119، 1592/4.

[3] سيرة ابن هشام 501/1، وتفسير القرآن العظيم 48/1. والأم 210/4.

وسلم واتّباعه، والتحذير من مغبة مخالفته والإعراض عنه، كما جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلاَ نُشْرِك بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[1] ، وكما أوصى بذلك معاذا حينما إلى اليمن[2].

2- إفحام المجادل وإرغامه، خاصة في دعوى أن الرسول ﷺ يأخذ من التوراة والإنجيل، وما يماثلها من الشبهات.

3- إزالة الشبهات، وخاصة تحقيق الوحدانية، وتفنيد ادعاء الصاحبة والولد وتكفير الخطايا من قبل البشر، وأن لا يتخذ البشر بعضهم أربابا من دون الله .

4- التعايش السلمي والاتفاق على الحقوق والواجبات، فيما يتعلق بحقوق الراعي والرعية والشؤون الخارجية والداخلية.

وهذه الموضوعات والمنطلقات واضحة جلية عبر تاريخ هذه العلاقة ولم تخرج عنها، ابتداء من آيات القرآن الكريم التي قررت وأطّرت وحددت مستوى العلاقة بين الجانبين، أو في مكاتباته ومراسلاته ﷺ، أو في مكاتبات الخلفاء والملوك المسلمين، أو في دعوة ومناظرات العلماء المسلمين ومجادلاتهم لأقرانهم ومن يَرِدُ عليهم مناظرا أو مسترشدا.

المرحلة الثانية: من عام 1380هـ 1960م. إلى الآن وإلى ما يشاء الله. وفي هذه المرحلة التي نعيشها تناولت اللقاءات والحوارات الموضوعات السابقة التي تناولها في المرحلة الأولى وزادت عليها منطلقا آخر، ألا وهو منطلق التقارب الديني بين النصرانية والإسلام، وهذا هو أبرز ما يميز هذه المرحلة عن السابقة. وإذا كان هذا هو الأبرز فلابد لنا من تتبع بداياته حتى نكون على بصيرة في تقييمه والحكم عليه، والتعاطي معه. كان عداء النصارى للإسلام والمسلمين سافرا عبر التاريخ، ولهذا العداء أسبابه ودوافعه التي ذكر شيئا منها محمود شاكر كما تقدم، وبين الأنبا يوحنا قلته(أن من الحقائق التاريخية أنه خلال ألف سنة أي بعد القرن السابع إلى السادس عشر للميلاد لم تواجه المسيحية هزة عنيفة كالتي أحدثها الإسلام، ففي شمال أفريقيا محيت المعالم المسيحية، وتوارى

[1] سورة آل عمران، الآية64.

[2] صحيح البخاري، ح 1331، 505/2، وصحيح مسلم، ح 19، 50/1.

تاريخها أو بهت في كثير من البلدان، وعمّق مأساة المسيحية أمام امتداد الإسلام الحروب التي خاضتها الشعوب، بالرغم من أن المسيحيين على أرض الإسلام وفي المناطق العربية تُرك لهم مساحة من حرية العبادة، واشتركوا في كثير من المناصب والسلطة أكثر بكثير مما تركه المسيحيون لليهود ... ولكن مع نهاية القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين ظل الغرب محتلا للبلاد الإسلامية والعربية، ويمكن القول إن تيار المستشرق لامنس كان هو السائد في وجدان الغرب، ولم يكن لامنس يرى في الإسلام إلا يهودية معربة، ومنذ فجر الإسلام اعتبره المسيحيون عدوا للمسيحية، حاربه البيزنطيون بلا هوادة، وأطلقوا على المسلمين لقب البربر، ولم يتقبلوا محمدا (ﷺ)، وحفظ التاريخ تراثا لا يقل بشاعة عن تراث الحروب الصليبية منذ القديس يوحنا الدمشقي أحد كبار موظفي البلاط الأموي الذي أعلن أن الإسلام هو عدو المسيحية، وسار على هذا المنهج كثيرون من أهل اللاهوت المسيحي مما زرع في قلوب المسيحيين كراهية ورفضا للمسلمين ولحضارتهم)[1].

وبعد أن صور هذا النصراني ما تكنه صدورهم نحونا عبر التاريخ؛ بين كيف تم التحول من الحرب إلى الحوار، ومن الجلاد إلى الجدال إذا رأوا لذلك موضعا، وأمّلوا منه نفعا. وبين أن العالم الغربي بدأ يغير نظرته إلى الإسلام متأثرا بدعوة لويس ماسنيون 1882- 1962م الذي رأى أن الدعوة الإبراهيمية تعتبر وحدة روحية متكاملة، بينما يرى أليكسي أن العالم الأوروبي شهد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي انقسام الفكر الأوربي تجاه الإسلام إلى تيارين أحدهما تبنى الأفكار والتصورات والأساليب الرومانسية ويعتمد على شحن العواطف وتأجيج المشاعر، بينما اعتمد الاتجاه الآخر المنهج التجريبي هذا فيما يتعلق بالأدباء والمفكرين؛ أما رجال اللاهوت فهم إما أُسارى الدوافع السابقة والأهواء الدينية التقليدية، وإما أنهم أبدوا اللامبالاة وعدم الاكتراث تجاه ما يسمى في الغرب مشكلة الإسلام، ومع ذلك بدأت تظهر أصوات جديدة تطرح عقائد أساسية ومن أبرز هذه الأصوات فلادميرسلولوفيوف 1853- 1900م ولويس ماسنيون اللذان يشكلان – بحسب رأي أليكسي –إرهاصا أوليا ممهدا للحوار

[1] الأنبا يوحنا، قلته، القيم الإنسانية بين حضارتين عوامل الالتقاء وكيف ننميها، المؤتمر الدولي السابع للفلسفة الإسلامية، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، 7-1423/2/8هـ، ص 778.

النصراني الإسلامي[1].ومما ينبغي أن لا يغيب عن أذهاننا ونحن نستقرئ هذه التحولات أن كلا من الرجلين يعتبر متأثرا بفلسفة وحدة الوجود، إذ أطروحة ماسنيون للدكتوراه هي :(مأساة الحسين بن منصور الحلاج، شهيد الإسلام الزاهد). فكانت دعوتهما استجابة لمعتقداتهما؛ فطرحا هذا الطرح في وقت عجزت فيه النصرانية عن اختراق الإسلام؛ وتلقته الكنيسة استجابة للدعوة واستغلالا للفرصة،

طرح ماسنيون رؤيته – وإن كان قد سبقه إليها الروسي فلاديمير، ثم ألحق القول بالعمل؛ فشرع في تصنيف عدة كتب عن هذا الأمر، وأسس عددا من الجمعيات الفرنسية العربية لهذا الغرض، كما تقدم بمبادرات كثيرة لتغيير موقف الكنيسة الكاثوليكية تجاه الإسلام، وكان له مراسلات واتصالات واسعة مع الهيئات الكاثوليكية العليا بما في ذلك صداقته مع بابا الفاتيكان الباب بولس السادس... كل ذلك مهد للمناقشات التي دارت في المجمع الفاتيكاني الثاني 1962-1965 م حول العلاقة بين الكاثوليك والإسلام.

ومع هذا التوجه من ماسنيون فقد كانت الدراسات الكاثوليكية عن الإسلام في هذه الفترة تنقسم إلى ثلاثة اتجاهات تقريبا هي كالتالي:

الاتجاه الأول: وهو الأكثر انفتاحا، وهو اتجاه ماسنيون وأتباعه، ويطلق عليه اتجاه الحد الأعلى.

الاتجاه الثاني: وهو المضاد المتحفظ الذي يطلق عليه اتجاه الحد الأدنى في الانفتاح على الإسلام والاعتراف به، ويفسرون الإسلام تفسيرا وفق أسوأ الأطروحات التقليدية للقرون الوسطى.

الاتجاه الثالث: وهو الاتجاه الوسط، وهو موقف الانفتاح والود والحوار مع المسلمين، مع أن موقفهم من الرسول ﷺ والقرآن الكريم أكثر تحفظا، وهو خلاف التيار الحد الأعلى في الانفتاح على الإسلام.

[1] أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، مرجع سابق، ص109-120.

هذا على مستوى الدراسات، أما على مستوى الكنسية الكاثوليكية فقد بدأ منذ أواسط القرن التاسع عشر اهتمام الكنسية بنصارى الشرق الأدنى، ويذكر أليكسي أن الوثائق الكنسية بين عام 1954–1959م تضمنت أن السلطة الكاثوليكية العليا أصبحت تدرك بصورة متزايدة حتمية استقلال العالم الأفرو–آسيوي، وأخذت بتكييف نفسها وتوجهها مع هذه العملية الكونية... واستمر هذا التوجه إلى أن ناقش المجمع الفاتيكاني الثاني 1962–1965م على مستوى مذهبي عقائدي مشكلة الكنيسة والديانات غير النصرانية حيث خصص لهذه المسألة تصريحا خاصا حول (علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحية)، كما أن هذه هي المرة الأولى منذ أربعة عشر قرنا التي يتحدث فيها مجمع مسكوني كاثوليكي عن المسلمين، وفي أثناء نقاش هذه المسألة انقسم أعضاء المجمع حيث كان بعضهم يرى التحدث في الوثيقة المقترحة عن الإسلام بروح إيجابية، في حين تمسك آخرون بوجهة النظر التقليدية التي ترى الإسلام بدعة خطيرة وتهديدا حقيقيا للكنيسة، ومن ثم طالبوا بإدانته دون تحفظ.

واستمرت المداولات والجلسات إلى أن جرى الاقتراع في جلسة علنية في الخامس عشر من أكتوبر عام 1965م على النص الصريح الخاص بـ(علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحية) فوافق عليه 2226 أسقفا في حين عارضه 88صوتا فقط. ويتكون هذا التصريح من خمسة أقسام، والذي يهمنا هو القسم الخاص بالإسلام وهو:(إن الكنيسة تنظر بعين الاعتبار أيضا إلى المسلمين الذي يعبدون الإله الواحد الحي القيوم الرحيم القادر على كل شيء، خالق السماء والأرض، ومكلم البشر الذين يجتهدون في أن يخضعوا بكليتهم حتى لأوامر الله الخفية، كما خضع له إبراهيم، الذي يسند إليه بطيبة خاطر الإيمان الإسلامي، وأنهم يجلون يسوع كنبي وإن لم يعترفوا به كإله، ويكرمون أمه العذراء، كما أنهم بتقوى يتضرعون إليها أحيانا[1].

المسلمون لا يتضرعون إلا إلى الحي الذي لا يموت علاوة على ذلك فإنهم ينتظرون يوم الدين عندما يثيب الله كل البشر القائمين من الموت، ويعظمون الحياة الأخلاقية أيضا، ويؤدون

[1] أليكسي، جورافسكي، مرجع سابق، الاسلام والمسيحية، ص 143 .

العبادة لله لاسيما الصلاة والزكاة والصوم، وإذا كانت قد نشأت – على مر القرون – منازعات وعداوات كثيرة بين المسيحيين والمسلمين فالمجمع المقدس يحضّ الجميع على أن يتناسوا الماضي، وينصرفوا بإخلاص إلى التفاهم المتبادل، ويصونوا ويعززوا معا العدالة الاجتماعية والخيور الأخلاقية والسلام والحرية لفائدة الناس جميعا)[1].

لقد قوبلت دعوة المجمع بارتياح وترحيب في أوساط الكنسية الكاثوليكية؛ إلا أن التطبيق العملي بدأ أكثر صعوبة وتعقيداً؛ إذ تبين أنه توجد معارضة للحوار في الكنسية نفسها، فأساقفة الدول التي يشكل المسلمون فيها أقلية يعارضون الحوار، بينما أيده أساقفة البلدان ذات الأغلبية المسلمة. وفي مرحلة تالية برز في الكاثوليكية ثلاث نزعات من حيث الموقف من الإسلام :

النزعة الأولى: يؤيدون الحوار مع المسلمين انطلاقا من القواسم المشتركة بين الديانتين.

النزعة الثانية: لا يمانعون من حيث المبدأ في إقامة الحوار لكنهم يشترطون إقامته ضمن المجال الدنيوي البحث؛ بحيث ينأي الحوار عن مناقشة المسائل الدينية، وهم في نفس الوقت يريدون أن يرتكزوا في حوارهم الدنيوي على مبادئ لاهوتية.

النزعة الثالثة: يرى أن الواقع يحول دون إقامة حوار مفيد بين الديانتين، ويعتقد أصحاب هذه النزعة أن الإسلام والمسلمين هم الذين لا يقبلون أدنى مساواة بينهم وبين غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى. وهذه النزعة ليست كبيرة الحجم وليس لها تأثير في الكاثوليكية المعاصرة.[2]

ثم توالت مؤتمرات الحوار ومنتدياته متنقلا بين عاصمة وأخرى، تارة ندعو إليه، وتارات ندعي إليه، يناقش معضلة ولا يخرج بحل، ويقرب حقا من باطل. وقد عقد حلال هذه الفترة 1965–2006م أكثر من 31 مؤتمرا للحوار.

[1] على إبراهيم، النملة، الشرق والغرب محددات العلاقات ومؤثراها، ط1، مكتبة العبيكان الرياض، 1425، ص 199.

[2] أليكسي، جورافسكي، مرجع سابق، ص 109– 120.

13- أهداف وغايات الحوار النصراني الاسلامي :

الحديث عن أهدافه وغاياته يتطلب أن يكون كل فرق حدد أهدافه منه بشكل صحيح وواضح، ومالم يكن ذلك فليس أمام الباحثة إلا أن تجتهد في استقراء النصوص وتحليل المواقف، وتحديد منطلق كل فريق من هذه الحوار الذي يُدعى إليه.

فأما أهداف المسلمين من هذا الحوار فهي: -

1-الدعوة إلى الإسلام قياما بالواجب ورحمة بالمخالف انطلاقا من قوله تعالى:﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ والْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُو أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[1] وقوله جل ثناؤه ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ ولاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا ولاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[2].

2-إحقاق الحق ورد الباطل وتفنيد الشبهة قال تعالى:﴿وَلا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾.[3] وقد ذكر ابن تيمية رحمه الله أن كثيرا من النصارى يبلغهم الإسلام ويمنعهم منه شبهات تحول بينهم وبينه، فيحتاجون إلى أجوبة عليها.[4]

3-إقامة الحجة وإفحام الخصم قال تعالى:﴿ لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَم قُلْ فمَن يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَم وَأُمَّهُ ومَن فِي الأَرْضِ جَمِيعًا ولِلّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ ومَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاء واللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [5]

4-تحقيق المصالح الشرعية التي لا تتحقق إلا بالتحاور معهم والتعاقد عليها كما فعل

---

[1] سورة النحل، الآية125.

[2] سورة آل عمران، الآية64.

[3] سورة الفرقان، الآية33.

[4] الجواب الصحيح 76/1 .

[5] سورة المائدة، الآية17.

الرسول ﷺ مع يهود المدينة ومع نصارى نجران.[1]

أما أهداف النصارى المعلنة من هذا الحوار فهي كما تضمنته وثيقة المجمع المسكوني:

(أن يتناسوا – أي النصارى والمسلمون – الماضي، وينصرفوا بإخلاص إلى التفاهم المتبادل، ويصونوا ويعززوا معا العدالة الاجتماعية والخيور الأخلاقية والسلام والحرية لفائدة الناس جميعا) .[2]

أما الأهداف غير معلنة للحوار المتعلق بالقضايا الدينية – التي تظهر في ثنايا توصيات المؤتمرات وفي الأدبيات المتعلقة بهذا الشأن، فمنها:-

1- إخراج الأقليات النصرانية في المجتمعات الإسلامية من عزلتها، وإدماجها في المجتمع، وإتاحة الفرصة لمشاركتها في جميع الأنشطة التي لا تتمكن من التعاطي من خلالها مالم تتفاعل بالحوار، كما أنه يتيح للكنيسة الهدف ذاته؛ فقد أشار رئيس رهبنة اليسوعيين أروب إلى أن الحوار المعاصر يَبرزُ بوصفه شكلا جديدا للعلاقات بين الكنيسة والعالم، وأن ليس للكنيسة إلا أحد ثلاثة خيارات هي: موقف الجيتو الهارب إلى عالمه الخاص والمنكفئ على ذاته، أو موقف التحريم والتجريم والاقتراب من العالم فقط بهدف إدانته، أو موقف الحوار وهو الموقف الذي رأى البابا أنه يشكل المنطلق المعبّر أفضل تعبير عن العلاقة بين الكنيسة والعالم.[3]

2- أنه البديل الآمن عن التنصير الذي يحقق تقريب النصرانية دون أن يستوجس المدعو منه خيفة، فقد ذكر ج. أيدون أور في بحثه المقدم إلى مؤتمر كلورادو أن من دروس الماضي وتوقعات المستقبل:(أنه يجب استبدال تشويه سمعة الإسلام بالتعايش والحوار دون إضعاف التنصير على الرغم من زيف الإسلام وعجزه).[4]

---

[1] خالد، القاسم، الحوار مع أهل الكتاب أسسه ومناهجه في الكتاب والسنة، ط1، دار المسلم، الرياض، 1414هـ، ص 112-117.

[2] بسام عجك، الحوار الإسلامي المسيحي، دار قتيبة، 1418هـ، ص 390.

[3] أليكسي، جورافسكي، مرجع سابق، ص 164-165.

[4] جاير دنر، الوثيقة الإسلام الخطر، مرجع سابق.

وذكر د السماك (أن الغرب يوظف الحوار لهدف التعرف بشكل أفضل على عقلية المسلمين، ودراسة التحولات المستجدة في الفكر الإسلامي عن قرب؛ لتسهيل عملية الاحتواء والاستيعاب والتدجين، وذكر أيضا أن وثيقة الفاتيكان لعام 1984م اعتبرت أن الحوار يتيح الفرصة للآخرين كي يختبروا بأنفسهم القيم الإنجيلية بشكل واقعي، وهذا يفهم على أن الحوار هو وجه من وجوه التبشير). [1]

3- أن تكون الديانة النصرانية (بسيادة الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية الإنجيلية) في الألفية الثالثة القوة التي تستطيع تشكيل الثقافة العالمية في المرحلة القادمة من تاريخ العالم؛ لأنها بحسب رأي القس رتشارد جون مدير مجلة (first things) هي الديانة الوحيدة التي تستطيع أن تقدم رؤية متكاملة وشاملة ومتفائلة للإنسانية كافة) .[2]

4- نشر النصرانية والدعوة إليها فقد ذكر أبو ليلة رئيس قسم الدراسات الإسلامية باللغة الإنجليزية في جامعة الأزهر – بعد أن خاض بعض هذه المؤتمرات – أن هدفهم من هذه المؤتمرات والحوارات هو الدعوة إلى النصرانية ونشر الأباطيل. [3]

وذكر أليكسي أن الحوار أريد به أن يكون أسلوبا جديدا للتنصير؛ إذ الهدف من ذلك أن ينضج أصحاب الديانات الأخرى ليتحقق لهم الخلاص المسيحي.

ومما جاء في الأسس التي وضعتها اللجنة الفرعية للحوار والتعايش بين الديانات الحية:

(الأسس العقائدية للحوار: يجب أن يكون مبنيا على أساس أننا نجتمع لحل مشاكلنا الخاصة، ولأجل أن نخدم ديننا، ولأجل أن نفكر في كيفية إنقاذ البشرية، والذي لن يتم إلا بالإيمان المسيح كمخلص).

5- زعزعة العقائد وإفسادها، فالحوار بين المبشرين وبين أتباع الأديان غير المسيحيين أمر قديم،فإن عددا كبيراً من المؤسسات الغربية كالمدارس والنوادي وجمعيات الشبان والشابات

[1] بسام عجك، مرجع سابق، الحوار الإسلامي المسيحي، ص 394.

[2] عبد الله الشعيبي، الجدل بين المسلمين والنصارى في العصر الحديث، دراسة نقدية، 1412هـ.

[3] أليكسي جورافسكي، مرجع سابق، الاسلام والمسيحية، ص 171، 182.

وسائل لحوار مستتر كثيراً أو قليلاً وغاية هذا الحوار زعزعة العقائد على ألسنة أشخاص معروفين في قومهم، والحوار كالمعاهدات يظفر بالغنائم فيها من كان أقوى يداً وأرفع صوتاً .[1]

6- اعتراف المسلمين بصحة دينهم، وأنهم على شيء من الحق،و أن هناك نقاطاً ومسائل مشتركة بينهم يمكن استثمارها للالتقاء الطرفين، هذا من جانب آخر للحيلولة بين أتباعهم وبين التفكير في دراسة الإسلام خشية اعتناقهم له.[2]

7-الوصول إلى عموميات وخيارات متعددة تهيئ للتقارب بين الديانتين حيث يقول أليكسي:(وفق الرأي الذي كان مهيمنا في أوساط اللاهوتيين الكاثوليك فإن الحوار الإسلامي المسيحي يجب أن يتحاشى الوقوع في إغرائين: يتجلى أولهما في محاولة تضييق مجلات الحوار بحيث تقتصر على المصالح السياسية والأيدلوجية، بينما يتم تجاهل الحوار في ميدان القيم الإنسانية العميقة من جهة، ويتجلى ثانيهما في توجيه الحوار للوصول إلى العمومياتوالخيارات المتعددة لنظرية (التقارب) الساعية إلى الحلول الوسط في مجال القيم الروحية، من أجل أهداف دنيوية ومصالح آنية من شأنها أن تؤدي إلى المزج والتلفيق بين القيم الدينية والدنيوية).

14- الوجود اليهودي في الجزائر:

1- اليهودية في الجزائر

تشير المراجع التاريخية إلى أن تواجد يهود الجزائر تعود إلى أزيد من ألفي '2000) سنة جاءوا مع الفنقيين والرومان ومن فلسطين عبر ليبيا، ومن اليمن ومن إيطاليا، وشهد القرن الخامس عشر أكبر هجرة هؤلاء من الأندلس إلى اسبانيا إلى المغرب العربي بشكل عام

[1] بسام عجك، مرجع سابق، الحوار الإسلامي المسيحي، ، ص400-403، 431.

[2] علي نفيع، العلياني، أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية والرد على الطوائف المغالية فيه، دار طيبة، الرياض، 1405هـ، ص449.

والجزائر [1] بشكل خاص، بعد الإطاحة بحكم العرب المسلمين هناك، وقد صادف وصول يهود إسبانيا إلى الجزائر وأغلبهم تجار فترة حكم العثمانيين، وسرعان ما فرض هؤلاء نفوذهم التجاري واتسع مع الوقت لاسيما أنهم برعوا واشتهروا في تجارة الذهب، واستقروا بعدد من المدن الجزائرية، مثل العاصمة وقسنطينة ووهران وتلمسان ومعسكر والبليدة وبوسعادة وعين تموشنت وسيدي بلعباس وخنشلة وجيجل وميلة، فيما اختارت أقلية الواحات الصحراوية.

استغلوا نفوذهم للتأثير حتى على قرارات الدايات ورفع اتساع النفوذ التجاري لليهود في الجزائر، قبل مرحلة الاحتلال الفرنسي، مركزهم خصوصا مع الضعف العام الذي كان يطبع الحكم العثماني آنذاك، وتشكل شركة "بوشناق وبكري" أفضل مثال على هذا الوضع، حيث تشير مراجع تاريخية إلى أنها اختصت في تصدير القمح إلى الخارج، بحيث كان صاحباها اليهوديان بوشناق وبكري يشتريان القمح من الفلاحين الجزائريين، الأمر الذي مكّن الشركة كم كسب أموال طائلة، وحرص هذا اليهوديان مع مرور الوقت، على "استثمار" نفوذهما التجاري للتأثير في قرارات بعض الدايات.

2-اليهود الوافدون من الأندلس:

لقد استقبلت بلاد المغرب أعداد كبيرة من المهاجرين المسلمون واليهود على حد السواء، بعد سقوط الأندلس عام 1492م، ويعود الفضل في وضع الأسس الأولى لتنظيم الجماعات اليهودية في بلاد المغرب الأوسط، إلى هؤلاء المهاجرين الأوائل من اليهود الميغوراشيم، وخاصةً أولئك الذين استقروا في مدينتي تلمسان والجزائر.[2]

فقد كان يحكم إسبانيا عام 1492 الملك فاردينانند وزوجته الملكة إيزابيلا، وكانا كاثوليكيين شديدي التعصب للمسيحية، كان يبغضان اليهود لمعاداتهم لعيسى (عليه السلام)، فلم يعترف

---

[1] – نجوى طوبال، طائفة الهود بمجتمع مدينة الجزائر 1700– 1830 من خلال سجلات المحاكم الشرعية، دار الشروق للنشر والتوزيع، الجزائر، 2008، ص 64.

2 – هدى درويش، العلاقات التركية اليهودية وأثرها على البلاد العربية منذ قيام يهود الدونمة 1648 إلى غاية نهاية القرن العشرين، ج 1، دار القلم للنشر والتوزيع، دمشق، ص 29.

اليهود بعيسى أنه المسيح واعتبروه مرتدا عابدا للأوثان، وقد جاء عنه التلموذ :" ... إن يسعوع الناصري موجود في لجات الجحيم بين القاري والنار ... وقد أتت به أمه ... عن طريق الخطيئة، أما الكنائس النصرانية فهي قاذورات، والواعضون فيها أشبه بالكلاب النابحة."

كما أن قتل المسيحيين كان من التعاليم المأمور بها. العهد مع المسيحي لا يكون عهدا معمول به، لهذا أراد الملك فرديناند وزوجته وضع نهاية لهؤلاء اليهود وأعمالهم التخريبية ضد المسيحية تحت ستار العلم والفلسفة، فطالبهم الملك بضورة دخول المسيحية.[1]

في مارس 1492 وقع فرديناند وإيزابيلا مرسوم نفي اليهود يقضي بأن جميع اليهود الموجودين في البلاد والغير معمدين، أياً كانت أعمارهم أو أحوالهم عليهم أن يتركوا إسبانيا في أجل أقصاه 21 يوليو ولا يسمح لهم بالعودة، ومن يخالف ذلك تكون عقوبته الإعدام، وعليهم التخلص من أمتعتهم في هذه المدة ولهم أن يأخذوا معهم أمتعتهم المنقولة وسكوك المعاملات دون النقد من الذهب والفضة.

وقد حاولت بعض الشخصيات اليهودية الكبيرة (أبراهم سنيور) و(إسحاق إبرابانل) دفع مبلغ كبير من المال لفرديناند وإيزابيلا في سبيل سحب مرسومهما إلا أنهما رفضا طبعا.

ولم يستطع كبار الشخصيات اليهودية إقناع الملك والملكة من إلغاء مرسومهما من طرد اليهود من إسبانيا، وفي هذه الفترة قام بعض اليهود بحرق منازلهم، وذلك لأخذ قيمة التأمين عليها، وتنازل البعض الآخر عليها للمجلس البلدي للدولة، وقام المسيحيون بتحويل المعابد اليهودية إلى كنائس ومواطن اليهود إلى مراع.[2] وقد خرج حوالي 160 ألف يهودي على الأقل من إسبانيا في فترة 1492، في حين يرى آخرون كان عدد اليهود حوالي 200 ألف يهودي في الفترة نفسها.

بالرغم من إختلاف التقديرات، فإن الكثير من اليهود استقروا بالأراضي العثمانية، فمدينة إسطمبول وحدها تكونت أكبر جماعة يهودية من أوروبا، كما استقبلت كل من مصر وسوريا

1 – نجوى طوبال، المرجع السابق، ص 64.

2 – نجوى طوبال، المرجع السابق، ص 76

وفلسطين أعداد هامة منهم، إضافةً إلى الذين استقروا بمختلف بلاد المغرب وأن ظروف إقامة اليهود في الأراضي العثمانية اختلفت وقتئذ كبيرا عن تلك التي عرفوها في أجزاء مختلفة من أوروبا، وذلك بسياسة التسامح الديني التي انتهجتها الدولة العثمانية اتجاه الأقليات.

حيث أن عاملة سلاطين العثمانيين اليهود معاملة إسلامية كريمة، التي أمر بها الإسلام، فبدأ ذلك مع ثاني حكام للعثمانيين في عهد أروخان بن عثمان [1]* (727- 671 هـ) (11396- 1359م)، حيث سمح لليهود بإقامة حارة ومعبد خاص في مدينة برسوسة.

وقد كانت مدينة الجزائر، وقتئذ من بين المدن التي استقر بها اليهود وعرف هؤلاء القادمون الجدد بحاملي القبعات أو الكابوس، تميزا لهم ن حاملي العمائم (اليهود الأهالي).

ويبدوا أنهم عاشوا بها منذ نهاية القرن الخامس عشر وطيلة القرن السادس عشر في أمان، حيث مارسوا شعائرهم الدينية وحافظوا على عاداتهم الإجتماعية خاصة بعدما سم لهم خير الدين بربروس بالإقامة في المدينة، ومكنهم من فتح عدد من الورشات والمحلات في كل سوق لممارسة حرفهم اليدوية ونشاطاتهم الاقتصادية المختلفة، ومما ساعد على اندماج اليهود في الحياة العامة ثقة الحكام الأتراك بهم.[2]

- مناطق تمركز اليهود في الجزائر:

عاشت التجمعات اليهودية في المدن الشمالية، خصوصا الساحلية في تلك الظروف والأحداث العامة التي كانت تصنع أو تطرأ في العاصمة، وتأثرت مباشرة بما كان يحدث في الإيالة وبقراراتها.

غير أن درجة هذا الارتباط والتأثر بها تتناقص حدته كلما إزدادت المسافة الفاصلة بين المراكز التنفيذية لقرارات وسياسات الإيالة، والتجمعات اليهودية، وهي لا تختلف في ذلك عن

1 * - أورخان بن عثمان: ولد عام 668هـ، قلده والده قيادة الجيش في جملة من الغزوات، جلس على كرسي المملكة عام 766هـ بعد وفاة ولده، عين أخاه الدين وزيرا له، نقل كرسي الحكومة إلى بروسة.

وجعلها مركز السلطة، واهتم عندئذ بتوسيع نطاق المملكة، فإستولى على قلعتي أزميد وأزنتي وامتلك ولايتي قرة سي وبرغمة وغيرها، وبعد 35 سنة من الحكم توفي سنة 761هـ.

2 - نجوى طوبال، المرجع السابق، ص 68.

علاقة المسلمين بالسلطة المركزية، بحيث كلما ضعفت حضور السلطة كما زادت هذه التجمعات في تدعيم استقلاليتها الذاتية.

كانت حياة اليهود في الجنوب والواحات مثلا أكثر استقرارا منها في الشمال، لبعدها عن الإضطرابات ومعارك وكوارث الشمال، وهذا ما ساعد على نوع من اللاستقرار العلاقات مع المسلمين، بحيث يقدر إقامة العلاقات اليهودية بها كثيرة بالقرن، بينما نسبة كبيرة من اليهود الشال خصوصا العاصمة لا تتجاوز إقامتها بمدنها بضعة سنوات، بسبب تأثر الأوضاع السياسية، الأمنية والاقتصادية.

في مدينة الجزائر مثلا كثيرا ما غادرت عائلات يهودية بأكملها البلاد بمجرد كساد تجارتها، بحثا لأسواق ربحية من جنوب أوروبا أو في تونس والمشرق العربي، كما كان إقامة بعضها بها لا تتعدى وقت جمع الأموال والثروات في سنوات الرواج الاقتصادي التجاري والأمني.

العودة إلى الجزائر كانت تحكمها أيضا نفس المحفزات والشروط ومدى الاستقرار وتوفرها إلى حد الذي جعل حياتهم مقسمة بين الجزائر مثلا وإيطاليا وتونس وفرنسا وإسبانيا... بالتالي كانت هويتهم مركبة من كل هذه الهويات المختلفة، مما يؤدي إلى صعوبة تحديد جنسية هذه العائلات فعليا. فهي إذن تنتمي إلى كل هذه البلدان ولا تنتمي في نفس الوقت لأي بلد منها.[1] لقد كان هؤلاء كشركاتهم ومحلاتهم متعددي الجنسيات، فكانت عائلة "كوهين" مترردة بين مدينة الجزائر ومدينة ليفيرون الإيطالية لفترة طويلة، حسب رواج أعمالها والوضع الأمني الرخاء، وهكذا عائلاتا (سلمون) و(أشتورة) وكذلك مريم بالشم عاشت كلها في نفس الطريقة متنقلة بين ليفورن ومدينة الجزائر.

سكن اليهود في الجزائر بمختلف أصولهم مختلطين مع المسلمين[2]، سواء في نفس الأحياء والمدن كما هو الامر بالنسبة لليفورنيين، أو في الحارات المحاذية لها أو بالقرب من حصون الملوك والأمراء في العهد العثماني أو في الفترة التي سبقته، لم تكن الإقامة في الأحياء ذات

1 – فوزي سعد الله، يهود الجزائر هؤلاء المجهولون، ج1، المرجع السابق، ص ص 148– 149.

2– فوزي سعد الله، يهود الجزائر هؤلاء المجهولون، ج 1، المرجع نفسه، ص 150.

الكثافة اليهودية وليس الحارات، لأنها لن تكن موجودة كحارات خاصة لبني إسرائيل*، إجبارية أو عنصرية، ولا يوجد ما يدل على ذلك، لكن حرص الحكام على امن اليهود وحمايتهم من الاعتداءات والتجاوزات في أوقات الأزمات والإضطرابات السياسية والاجتماعية هو بسبب وجود هذه التجمعات اليهودية، فلم يمنعهم أحد من ذلك، لكن الأغلبية الساحقة منهم بقية متمسكة بشدة وعناد بالبقاء فيها منغلقة على نفسها لأسباب تضامنية.

ظهرت الحارات اليهودية بشكل رسمي بقرار السطات في المغرب العربي بمدينة فاس لأول مرة سنة 1438م، وسميت "بالملاح" لأسباب أمنية بحتة من أجل حماية اليهود من غضب الجماهير إثر أحداث إجتماعية طائرة حسب أندري الشراقي، ثم برزت ثاني حارة بمراكش في سنة 1557 والثالثة بمدينة منكاس عام 1682 م لنفس الأسباب والغايات.

وأحاطت نفس الظروف تقريبا بظهور التمركز الديمفراغي اليهودي في فضاءات معينة من المدن في الجزائر، وكذلك المشابه للنموذج المغربي في تونس بصفة رسمية معلنة أو غير معلنة، وكان عقد الذمة يفترض على الدولة الإسلامية حماية أمن وممتلكات وحريات اليهود، لكن هذا لا يعني أن الحارة كظاهرة إجتماعية عفوية لم تكن موجودة قبل هذا التاريخ، فقد ظهرت بإرادة اليهود وبدون تدخل الدولة أو أي ضغط كان، لأن التدخلات السكنية على أسس عرقية دينية، أو الإثنين معا، أو مهنية كانت ظاهرة عادية وشائعة في القرون الماضية، ولا تزال مستمرة حتى اليوم في جميع أنحاء العالم، وحتى في إسرائيل نفسها، حيث توجد تجمعات حسب اصولهم الجغرافية والثقافية خصوصا السفارديم في أحياء خاصة بهم أو في مدن أو قرى ومستوطنات معينة.[1]

1 – عبد الرحمان الجيلالي، تاريخ المدن الثلاث، الجزائر، المدية، مليانة، مديرية الفنون والأدب، الجزائر، ط2، 2005، ص 22.

في الحارة أو الملاح كتب (بيدو دوسانت) يقول "منح اليهود وسائل الراحة أثر ، مما منح الميلمون أنفسهم" في العديد من الظروف والمناسبات، وكان الشعور بالطمأنينة والراحة والأمن من بين عوامل تمسكهم دون شك.[1]

إن نشأة الحارة بقرار رسمي تزامن في الجزائر مع وجود حكام معروفين بالعدل والحكمة والصلاح.

فحارة اليهود بقسنطينة مثلا بأمر من صالح باي* المعروف بطيبته وسماحته كتكريم لليهود، بحيث خصص لهم أرضا واسعة بسيدي الكتابي وقد لهم مساعدات ومساهمات في إنشاءها وتزيينها حرصا منه على منحهم الاستقلال الداخلي الكافي وأمنهم الضروري لقيامهم بنشاطاتهم ومشاركتهم في الحياة العامة بصورة طبيعية.

في مدينة وهران بمجرد ما استرجع الباي "محمد الكبير" المدينة من الإسبان سنة 1792، استدعى يهود معسكر ومستغانم وندرومة وتلمسان ... وخصص لهم مكانا واسعا لبناء حيهم الجديد وقطعة أرض لاتخاذها مقبرة، وأغمض عينه، لحاجته إلى خدماتهم الاقتصادية، عن تعاون اليهود أو بعض اليهود على الأقل مع المحتل لإسبان ضد المسلمين واتهم بأسرى الجزائريين الذين وقعوا في قبضة بعض اليهود على الاقل مع المحتلين الإسبان والتجسس على أهل البلاد لصالح العدو، ولم ينزلق في محاسبة الطائفة على أخطاء الافراد كما حدث في عدد من الحالات.

- العلاقات اليهودية بالأهالي:

إن اليهود لم يعتبروا أنفسهم جزءا من المجتمع الجزائري، إلا بقدر الذي يحقق مصالحهم، فلم يتواروا عن احكتار التجارة إلى درجة ضاقت معها أرزاق الناس وأصابتهم المجاعات، ارتفعت الأسعار، وعانوا من ندرة المواد الأساسية.

1 – فوزي سعد الله، يهود الجزائر هؤلاء المجهولون، ج 1، المرجع السابق، ص ص 151– 152.

وحتى إذا رجعنا إلى مواقف اليهود خلال حملة شارلكان ذاتها، وجدنا التخاذل يطبعها إلى حد كبير، فقد أظهروا رغبتهم في التطوع دفاعا عن المدينة وأعطيت له أسلحة الكافية، لكنهم لم يقاوموا الحملة، وعادوا بعد وقت قصير، يتذرعون بمناوشات وقعت بينهم وبين الأطفال الذين رموهم بالحجارة.

إن سعي اليهوج وراء تحقيق مصالحهم دون مراعاة الضرر الذي كان يلحقونه بالمجتمع، جعل السكان يحذرون منهم على الدراوم، ثم تحول هذا الحذر إلى الحقد، وتحول إلى ثروة، وقد عبر "قريقوار" Fernond Gregire عن تصرفات اليهود غير اللائقة، بأنه في أوقات الأزمة الاجتماعية يظهروا مثل الغراب بعد المعركة ليتغذى على لحوم الجيف.

رغم أن الإسلام هو الذي حفظ لليهود حقوقهم في غطاء أهل الذمة، فإنه تطاولوا على تعاليمه، إفسادا للمجتمع وتحقيقا لمصالحهم المادية الخاصة، إذ استخدموا نفوذهم السياسي لدى الحكام، فحصلوا على إذن بفتح محلات تباع فيها الخمر، بحجة تسلية الشبان الاتراك.[1]

علاقات اليهودية بالأتراك:

لم يرى الحكام الأتراك شيئا في السماح لليهود بالعيش في بلادهم، سواء السلاطين في اسطمبول أو في الدايات في الجزائر، فقد أصدر السلطان العثماني يزيد العثماني بن محمد الفتح (1481– 1512م) فرمانا سمح بموجبه لليهود بالإقامة في الأراضي التابعة لدولته.

في إيالة الجزائر رحب العثمانيون باليهود المطرودين من إسبانيا، حيث رأوا فيهم عنصرا حليفا يستخدمونه في صراع مع الإسبان، وعاملا اقتصاديا هاما لتنشيط الصناعات الحرفية والتبادل التجاري مع موانئ المتوسط.

وانطلاقا من تعاليم الإسلام، كان يجب أن يخضع اليهود للقانون الذي يحكم أهل الذمة، ولعّل أكبر رمز لذلك هو دفعهم للجزية إلى خزينة الدولة، والتي كان مقدم الطائفة اليهودية يجمعها ويقدمها إلى الخزاناجي أو شيخ البلد.[2]

1 – فوزي سعد الله، يهود الجزائر هؤلاء المجهولون، ج 1، المرجع السابق، ص 149.

2 – كمال بن صحراوي، المرجع السابق، ص 50– 54.

سنحاول المقارنة بين الارقام التي يذكرها بعض المؤرخين عن قسمة الجزية، مستخدمين جدولا اعتمادا على ما يجعله محمد دادة من آراء المؤرخون.[1]

- اليهود والنشاط السياسي في الجزائر:

يمكن تعريف الدبلوماسية بأنها عملية التمثيل والتفاوض التي تجري بين الدولة، تتناول علاقاتها ومعاملاتها ومصالحها، وعادةً ما يطلق على المؤسسة التي تتولى مهنة التمثيل الدبلوماسي اسم البعثة الدبلوماسية، وتتخذ هذه البعثة بحسب الأهمية التي تكتسيها العلاقات الدبلوماسية لدولة ما مع دولة أخرى.[2]

وقد كان اليهوديان: بكري المعروف باسم المستعرب (ابن زهوات) وبوشناق (بوجناح) يديران شركة للتجسس على أحوال المواطنين الجزائريين لفائدة الحكام العثمانيين، فكان لهم أعوان مبعثرين في شرق البلاد وغربها يخبرونهما بكل ما يتعلق بالسياسة والتجارة داخل الجزائر وخارجها، وقد استغل اليهوديان ثروتهما الطائلة ونفوذهما الواسع لدى بعض الدايات، فتدخلا في شؤون البلاد بل تمكنا من زمام السلطة في بعض الوقت وتحت رعاية بعض الباشاوات مثل حسن مصطفى قوى نفوذهما واشتد باسمهما في مختلف القطاعات الحيوية للدولة الجزائرية.

وقد كان لبوجناح اتصال دائم مع الدول الأجنبية، فقد كان همزة وصل بين هذه الدولة ونيابة الجزائر، إذ تدخل في الأزمة التي وقعت بين انجلترا والجزائر عام 1800م، وبلغ به التأثير في مجال السياسية الجزائرية، إذ استقبل سنة 1801م وذهب به نفوذه البالغ في إدارة شؤون البلاد إلى أن يتكلم باسم الجزائر ويفاوض على لسانها[3]، وقد تدخلا أيضا في العلاقات مع فرنسا.

إذ كانت فرنسا تعاني اختناقا اقتصاديا كبيرا منذ الثورة الفرنسية بسبب مشاكلها الداخلية والحصار الذي شربته عليها الدول الأوروبية وعلى رأسها بريطانيا، ولم تجد سوى الجزائر

1 – كمال بن صحراوي، المرجع نفسه، ص 33.

2 – كمال بن صحراوي، المرجع السابق، ص 131.

3 محمد زروال، العلاقات الجزائرية الفرنسية 1791– 1830، در دحلب للنشر والتوزيع، الجزائر، ص 25.

والو.م.أ الحديثة الاستقلال، لتخفيف الحصار عليها، فقام الأسطول الجزائري بقنص السفن الأمريكية المحملة بمختلف البضائع والمؤون التي كانت فرنسا بأمس الحاجة إليها بإيحاء من اليهودي، حيث كان يستفيدان منها ماليا وسياسيا بالمتاجرة بالغنائم. ولم يكن أمام فرنسا إلا طلب خدمات جوزيف بكري، شريك بوشناق نفطالي، بواسطة قنصلهما فلييز، حتى يدفع الداي حسين إلى عقد معاهدة بين الجزائر والو.م.أ سنة 1795، ونجح اليهودي في ذلك مقابل عمولات مالية ومكاسب سياسية جعلت منه الرجل الأقوى الذي يمكن الاعتماد عليه في أي نوع من المعاملات، مع الإيالة وأصبحت الشاغر الدول الأوروبية لا تملأ إلا من خلال هذه القناة اليهودية.[1]

وقد تدخل أيضا بكري بوشناق بين فرنسا والجزائر إثر تدهور علاقتهما إثر حملة نابليون على مصر وذلك سنة 1798م، وبفضل تدخلهما تم إطلاق صراح القنصل والرعايا الفرنسيين، الذين حبسهم الداي ولقاء هذه الوساطة والمساعي اتجاه فرنسا تحصلا اليهوديان على عمولة مالية هامة، فضلا عن تمكنهما من الاحتفاظ بعقود تصدير الحبوب والمؤون المختلفة لجيش نابليون بمصر.

بالإضافة إلى دور الدبلوماسي ليهود الجزائر في العلاقات البريطانية الجزائرية سواء في ترضية الداي على بريطانيا وتحقيق التقارب بينهما لمساعدة الإنجليز على الاستيلاء على مواقع فرنسا السياسية والاقتصادية بالجزائر منذ 1809 انتقاما من نابليون ... او في تسيير المفاوضات التي جمعت بريطانيا والداي لصالح البرتغال حليفة الإنجليز، والتي حضره نفطالي جميع لقاءاتها من بدايتها حتى نهايتها سنة 1800.

أما على مستوى العلاقات الجزائرية– الإسبانية التي كانت مشحونة بالعداء والتوترات منذ سقوط الأندلس والمعارك التي تلتها ... فإن وجود يهودي واحد من طراز نفطالي بوشناق بالديون ولو كعضو غير رسمي– كان كافيا لتصفية الأجواء وتطهيرها من الخلفيات القديمة

[1] فوزي سعد الله، يهود الجزائر هؤلاء المجهولون، ج 1، المرجع السابق، ص 319.

تمكن اليهودي من إقناع الداي بتوقيع الصلح بينهم، لكن لم تمر بضعة أشهر ليعود بوشناق من جديد إلى توتر العلاقات ابين البلدين بإقحام الإيالة في قضية شخصية تخصه لوحده مع إسبانيا، فقد انت له ديون مع القنصلية الإسبانية في الجزائر ماطل الإسبان في تسديدها، فسارع للتنازل عنها للداي مصطفى من أجل تسديدها ووقع الداي في الفخ إذ حركة سفيفة لقنصل الإسبانية حتى تفاعلت القضية وتطورت وأخذت أبعادا خطيرة بين البلدين أدت إلى معادات القنصل الإسباني للبلاد، وكادت الأزمة أن تتحول إلى حرب واسعة النطاق، وفي الأخير تم التفاهم على أن تدفع إسبانيا الثلث (3/1) الديون المزعومة فقط من طرف بوشناق.[1]

لقد كان النفوذ السياسي- الاقتصادي اليهودي أثر بالغ على الجزائر، خاصةً عندما بلغ أقصى درجاته في عهد الداي حسين ومصطفى الوزناجي، أي من 1792- 1805 لذلك كان متوقعا أن ينفجر الغضب والنقمة الشعبيين والمعارضة السياسية حتى من داخل النظام ضد هذا الانحراف السياسي الخطير، الذي يمنع احتكار القرارات لمجموعة صغيرة من الناس لا تمثل سوى أقلية سغيرة من المجتمع، فضلا عن السمعة السيئة لهذه المجموعة سواء لدى المسلمين أو اليهود أو في الخارج...

إن تصرفات بوشناق من أكبر نتائجها وإفرازاتها أنه حقق إجتماعا لجميع الشرائح والطبقات الاجتماعية والتنظيمات المهنية والحرفية والمجموعات العرقية في مدينة الجزائر على الأقل، على كرهه وترقب الفرص للانتقام منه والتخلص من مناوراته التي أضرت بالمجتمع.[2]

- قضية الديون:

تعود أصول هذه القضية إلى مرحلة قيام الثروة الفرنسية، وما نتج عنها من صراع بين فرنسا الجمهورية والأنظمة الأوروبية الملكية التي تأخر في إظهار نيتها في التضييق على النظام الجديد، خوفا من انتشار عدواه إلى المنطقة كلها... وفي هذه الظروف، أصبحت فرنسا في أمس الحاجة إلى كل مساعدة، خصوصا المواد الغذائية الضرورية، وعلى رأسها القم، فقد

[1] فوزي سعد الله، يهود الجزائر هؤلاء المجهولون، ج 1، المرجع السابق، ص 26.

[2] فوزي سعد الله، يهود الجزائر هؤلاء المجهولون، ج 1، المرجع نفسه، ص 325- 326.

تعرض الوسط الفرنسي على موجات الجفاف أضرت بالإنتاج الزراعي، وصارت السفن الفرنسية لتمنعها من تزويد البلاد، فطلبوا من الداي حسين إقراضهم المال، رغم أنه أعطى المبعوثين الفرنسيين هيركولي مبلغ مليون فرنك، وطلب من اليهود إرسال صادراتهم إلى فرنسا[1]، وقد استغل اليهود ظروف فرنسا التي كانت خزينتها خاوية، وكان لزما على الحكومة ضمان تموين فرنسا، وخاصة أن الوكالة الفرنسية الإفريقية لا تملك التمويل، وفي هذه الحالة فإن شركة بكري تقديم أجالا لتسديد القروض، لكن مصحوبة بفوائده، وكذا في نهاية سنة 1795 كانت فرنسا مدانة بمليوني فرنك، مع إضافة تموينات إضافية بعد ذلك التاريخ، وفي ربيع سنة 1797 تذرعت الحكومة الفرنسية بالنوعية السيئة لجزء من حمولات الحبوب، فقرر إرجاء تسديد ديون بكري بوشناق، غير أن جزء من هذه الحبوب المقدمة من طرف بوشناق[2] فقد أدى ذلك إلى حدوث أزمة خانقة بالنسبة للمنتجين والخزينة، عندما تعطلت الحبوب بسبب الجفاف.[3]

وبذلك ماطالت هذه الشركة وأخذت في الاعتذار والتماطل، زاعمة أنها هي الأخرى لا تزال تنتظر من فرنسا تسديد الدين، فكان ذلك لزما على حكومة الداي أن ادخل في قضية بكري مع فرنسا، بموجب بأن بكري جزائري الجنسية[4]، فتدخل تاليزان وزير خارجية فرنسا في القضية، لكن لم تسدد الديون، بسبب الحملة الفرنسية على مصر، وبعد إنهاء النزاع بين العثمانيين وفرنسا عادت العلاقات إلى مجراها الطبيعي بين الجزائر وفرنسا، فأصبحت مسألة ديون بكري مسألة دولة الخاصة.

[1] كمال بن صحراوي، المرجع السابق، ص ص 157- 158.

[2] عمار حمداني، حقيقة غزو الجزائر، منشورات قنتالة للنشر والتوزيع، الأبيار- الجزائر، 2007، ص 39.

[3] جمال قنان، العلاقات الفرنسية الجزائرية 1790- 1830، المؤسسة الوطنية للإتصال للنشر والتوزيع، الجزائر، 2005، ص 193.

[4] عبد الرحمان بن محمد الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ج 4، دار الأمة للنشر والتوزيع، لجزائر، ص 349.

لقد توصل بكري بمساعدة وزير الخارجية والدايات أن يحصل على أربع ملايين من الفرنكات، ولم يقدم للخزينة الجزائرية سوى 30.000 وبقي في حوزة الفرنسيين سبعة ملايين فرنك.[1]

أما كمال بن صخراوي فيقول :أما اليهود ... فقد استلم ورثة بكري وبوشناق المبلغ الذي قيمته 7 ملايين فرنك، لكنهم انطلاقا من هويتهم اليهودية لم يعطوا الإيالة نصيبها.

وقد قام الداي مجددا بمطالبة فرنسا بتسديد الديون، وأعطى للشركة اليهودية حرية أكبر، لتضيف على المصالح الفرنسية في الشرق الجزائري باب الضغط على الفرنسيين، ولذلك كونت لجنة دخلت في المفاوضات مع المعنيين لحل المشكلة، وانتهت بتوقيع إتفاقية في باريس على عهد الداي الحسين، بتاريخ 28 أكتوبر 1819م فرنك، فإن الإتفاق الأخير حصرها في 07 ملايين فرنك، تدفع في غضون سنة ابتداءا من 01 مارس 1820م.

لكن المادة الرابعة من اتفاق 28 أكتوبر 1819م تضمنت استثناء خطيرا، إذ أشارت إلى دفع المبلغ في غضون عام، إلا إذا قدم مواطنة، فرنسيون اعتراضات[2] تدعيمها المحاكم، وبذلك دخلت المسألة نفقا جديدا.

ورغم أن غرفة النواب في فرنسا قبلت بموجب قانون 24 جويلية 1820م، الذي أقر اتفاق 28 أكتوبر السابق، أن تدفع مبلغ 07 ملايين، فغن الدعوى ظهرت في فرنسا وليفورن، يزعم أصحابها أن لهم ديونا على شركة بكري وبوشناق، ومنهم اليهودي الجزائري ناتان بكري.

وقد حدث أن طلبت إسبانيا من الداي حسين، تعويضات عن حمولات أخذت، وهي تحت رايتها وفي المقابل كشف الداي عن قائمة حساب على إسبانيا أن تدفعها إلى شركة بكري، تم كاتب الإسبان واستخلص منه مليون فرنك، مقابل تسوية هذا المشكل بصفة نهائية، وقد كانت العلاقات بين البلدين تنتهي، بعد أن رحل قناصلها مدينة الجزائر.

---

[1] تابليت علي، تاريخ أسطورة المروحة والإحتلال 29 أفريل 1827، مجلة الذاكرة للدراسات التاريخية للمقاومة والثورة، العدد الأول، المتحف الوطني للمجاهد، 1994، ص 97.

[2] كمال بن صحراوي، المرجع السابق، ص ص 163- 164.

وبعد استخلاص هذا المبلغ، وزعه الداي على ما كانت لهم ديون على بكري، ولكن بحضوره حتى يضع حدا للشكاوي المتكررة.

ورغم ذلك بقيت على بكري ديون، وهو ما استدعى بيع جميع ممتلكاته في المزاد العلني عام 1826 م، بثمن قدره 32000 ريال، وليست هذه المرة الأولى التي تم فيها مصادرة ممتلكات اليهودية، فإثر إنتفاضة 1805م ضدهم، تعرضت ممتلكات بكري وبوشناق إلى المصادرة.[1]

- حادثة المروحة:

يقول "حمدان بن عثمان خوجة" العادة أن تقوم قناصل الدول الأوروبية المعتمدين لدى الجزائر بزيارة إكرام إلى الداي بمناسبة اليوم الأول من العيد، وكان القنصل الإنجليزي والقنصل الفرنسي يتنافسان الصدارة في هذه المناسبات، ولذلك لتجنب كل مناقشة قرر الداي أنه يستقبل الواحد عشية الاحتفال والآخر في يوم العيد نفسه، وعلى هذا الأساس جاء "دوفال" عشية يوم البيرم ليؤدي زيارته لداي بمحضر جميع أعضاء الديوان، وكان هذا القنصل لا يجيد التركية إلا كما أتكلم أنا الفرنسية، فلا يعرف معانيها ولا عبقريتها، وبعد الحفل سأل الباشا القنصل لماذا لم تجبه حكومته عن برقياته العديدة الخاصة بمطالب بكري، فكان جواب السيد ديفال في منهى الوقاحة، فكان كالتالي "إن حكومتي لا تتنازل لإجابة رجل مثلكم"[2] . وهناك من كان يرى بأن جوابه كان على الشكل التالي "ليس من العادة أن يجاوب الملك من هو دونه، بدون وساطة"[3].

هذه الكلمات أمام ديونه، قد مست كرامته إلى درجة أنه لم يمتلك نفسه من الغضب وضربه بالمروحة ضربة واحدة (هذه المروحة مصنوعة من سعف النخيل)، وعلى ما يقال فإن القنصل قد افاد من الظروف، ولتغطية سلوكه وساتدال ستار رالنبيبان على عبارته الوقحة، عرض ضربة المروحة بكيفية غير مؤاتية لداي.[4]

---

[1] كمال بن صحراوي، المرجع نفسه، ص ص 164- 165.

[2] حمدان بن عثمان خوجة، المرآة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 180.

[3] أحمد سليماني، تاريخ مدينة الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص 27.

[4] حمدان بن عثمان خوجة، المصدر السابق، ص ص 180- 181.

إذن فقد كانت قضية بوشناق وبكري وقضية لمروحة هما السببان الرئيسيان اللذين تذرعوا بهما الفرنسيون لإحتلال الجزائر.[1]

ولقد لعبت الجوانب الاقتصادية أيضا دورا قويا في إقدام فرنسا على احتلال الجزائر، ويظهر هذا بوضوح في الدراسة التي نشرها السيد تاليران في شهر جويلية من عام 1797م، والتي كان عنوانها "محاولة حول الامتياز التي يمكن الحصول عليها من جراء إنشاء مستعمرات جديدة في الظروف الالية"، وقد طلبت حكومة فرنسا في عهد نابليون بونابرت من قنصلها الجزائر، أن يجيبها بدقة عن بعض الأسئلة المتعلقة بمشروع احتلال الجزائر.[2]

وهكذا حرصت فرنسا على استغلال حادثة المروحة إلى أقصى حد ممكن واتخذت منه ذريعة وسعت إلى كسب عطف دولي، مما سوف يتخذوه من إجراءات، فاستدعت سفراء الأجنبية وأخبرتهم بالإهانة المزعومة التي لحقت ما اسمه ب "شرف فرنسا وطلب إليهم أن يبلغوا حكوماتهم أنها إذا لم تتلقى من الداي الترضية الكافية خلال 24 ساعة، فإن قوتها ستفرض الحصار على الجزائر في الحال.[3]

وبعد أن انتهت من هذه الإجراءات الدبلوماسية شرعت في تنفيذ خطتها العسكرية، ووجهت مجموعة من صفنها الحربية بقيادة الضابط كوليت، وصل بها إلى ساحل مدينة الجزائر يوم 12 يوليو 1827م، وبعد حصار دام ثلاث سنوات سقطت مدينة الجزائر في يد الفرنسيين يومك 05 جويلية 1830، وبذلك انتهاء الوجود العثماني في الجزائر، لتبدأ مرحلة جديدة وسياسة جديدة مع الجزائريين.[4]

---

[1] محفوظ قداش، جزائر الجزائريين، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص 09.

[2] عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، دار الغرب الإسلامي للنشر والتوزيع، الجزائر، ص 84-85.

[3] صالح فركوس، تاريخ الجزائر من ما قبل التاريخ إلى غاية الاستقلال المرحلة الكبرى، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة، 2005، ص 15.

[4] يحي بوعزيز، الموجز في تاريخ الجزائر، ج 2، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ص 106.

اليهود أثناء الإحتلال الفرنسي للجزائر:

عندما أنزل Debourmont قائمة الحملة الفرنسية على الجزائر جيوشه بسيدي فرج، وبدأ يتقادم نحو المدينة وذاع خبر الإنزال[1] ...وترك أغلب يهود المدينة خوفا من القذائف، وصعدوا جماعات إلى الجبال التي تقع خلف المدينة[2]، وبالضبط مرتفعات بوزريعة، في حين كان المسلمون يخصون معارك انتحارية ويقاومون بشراسة. لكن عندما بدأ تأكيد الخبر إخبار فشل المقاومة بعد معركة اسطاوالي واقترب الجيش الفرنسي من المدينة، وبعد اتصالات سريعة بقيادته انقلبوا سريعا ضد المسلمين واطلقوا العنان لاعتداءاتهم وانتقامهم من الأتراك بشكل فظيع بالقتل والنهب والتخويف، التهديد وإثارة الهلع في النفوس وحتى بالوشايات لدى المحتلين، لكي يجبروا الناس على التنازل لهم عن أملاكهم وبيعها لهم في أحسن الأحوال، بأسعار رمزية قبل أن يأخذها الجنود الفرنسيين منهم عنوة وبدون مقابل، كما كانوا يروجون بين الناس . اليهود أصبحوا بين عشية وضحاها جبهة معركة بسيكولوجية- بوليسية داخلية تمهد الطريق للجيوش الفرنسية، التي كانت على مشارف باب الوادي، وبمجرد ما دخل Debourmont بجيوشه المدينة منتصرين، سارع اليهود إلى استقبالهم "كمنقضين ومحررين" لهم من العثمانيين في فرحة عارمة وحفاوة استثنائية من حيث ضخامتها، وما سخره اليهود من أجلها الرياء والتملق كان واضحين إلى حد إثارة كره واشمئزاز الكثير من الفرنسين، فاحد الجنود الذين شاركوا في الحملة على الجزائريين كتب يوصف سقوط المدينة وتصرفات اليهود أثناء ذلك بالعبارات التالية "... اليهود خرجوا يطوفون الشوارع فرحين مبتهجين، ونظرا أنه كان محرما عليهم سابقا ارتداء غير الثياب السوداء والزرق الغامقة، والركوب في شوارع المدينة، فقد ارتدا بعضهم قنلونسوات، وراحوا يجوبون الشوارع راكبين على البغل.[3] وكانت الآلاف تسير خلفهم وتصيح "يهودي مسرح: فأظهر بأنه شعب غير جدير بالحرية... وكان في مقدمة اليهود الذي سارعوا للترحيب بالغزاة

[1] فوزي سعد الله، سهود الجزائر هؤلاء المجمهولون، ج 1، المرجع السابق، ص 27.

[2] سيمون بفاير، الجزائر في مؤلفات الراحالين الألمان (1830-1855)، الملجد 1، دار الأمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ص 91.

[3] فوزي سعد الله، يهود الجزائر هؤلاء المجهولون، ج1، المرجع السابق، ص 227.

يعقوب بكري ومنافسه دوران، اللذان قدما للقائد الأعلى هدايا فاخرة على الطريقة الشرقية... وكتب يهودي في Les Juifs Dalgérie Imagese Et Textes بأن اليهود كانوا يجوبون الشوارع كانوا ينحنون على ركابهم، ساجدين ليلثموا أقدام وأيدي الجنود (المحتلين) ... كانوا يتنقلون في الأزقة مختالين وفرحين وهم يرتدون ألبسة ناصعة وينهالون بالضرب على الاتراك، الذين يصادفونهم في الطريق يرددون Vive Les Français والأهالي يصفقون لهم بصخرية واستهزاء... "أما Claude Martin فكتب عن موقف اليهود من الاحتلال بأنه "... في يوم 29 جوان 1830التقت طبيعة الجيش الفرنسي باليهود الأوائل على منحدرات جبل بوزريعة، الذين فروا بمجرد رؤيتها، فأدى ذلك إلى الاعتقاد بأنهم قناصة الأعداء وإلى إطلاق انار عليهم... فيقول شاهد عيان كانوا يقبلون أقدامنا وهندامنا طلبا منا الرحمة... ثم تظاهروا بصخب تعبيرا عن اعترافهم ... ليلتحق بهم يعقوب بكري ودوران ليعرضا على القائد العام"

واستفاد الكثير منهم خلال قانون كريمو سنة 1870 الذي منحهم الجنسية الفرنسية ووضع حدا لجزائريتهم، فوجد عدد هائل منهم الفرصة للهجرة إلى فرنسا ثم إلى إسرائيل فيها بعد.

غير أنهم عاشا لحظات صعبة خلال الحرب العالمية الثانية، حيث ألغت حكومة فيشي الفرنسية العملية للنازية قانون 1870 وقمعتهم، فوجدوا الدعم المعنوي من الجزائريين المسلمين، وبعد نهاية الحرب استعاد وامتيازاتهم، واثناء الثورة التحريرية وقف اليهود موقفا معاديا لها، ورفضوا أيضا استقلال الجزائر، ما عدا عدد قليل من المثقفين، لذلك ومباشرة بعد الاستقلال هاجروا جماعيا.

وفي هذا الصدد يشير المؤرخ الفرنسي بنيامين يقول "إلى أن مقتل ليريس المسمى "الشيخ رايمون" أحد أكبر مطربي "الملوف" على يد جزائري بحي يهودي بقسنطينة اعتبره 130 ألف يهودي آنذاك، مؤشرا على الرحيل الإجباري من الجزائر، باتجاه فرنسا، وهو ما تم واعتبرت إحدى أكبر هجراتهم.

- يهود الجزائر بعد الاستعمار:

لقد كانت أكبر حملة لهجرة يهود[1] الجزائر بعد الاستقلال، حيث خيرهم الرئيس بن بلة بين البقاء والرحيل بين 1962- 1965، فاختاروا الهجرة خوفا من تصفيتهم.

حيث يشير إلى أن عدد اليهود في الجزائر بلغ نهاية التسعينات 50 يهوديا فقط[2]، يتجمعون بالعاصمة، وعدد قليل منهم بوهران والبليدة، ولو أن مراجع أخرى تشير لوجود 1 آلاف يهودي، لكنهم يختفون عن الأنظار "ذابو" في المجتمع الجزائري ويتحدثون العربية ولهجات أخرى، ويمارسون تقاليدهم الجزائرية بشكل عادي.

كانت وزارة الشؤون الدينية تحصي في وقت سابق ما لا يقل عن 25 معبدا مرخصا لإقامة الشعائر الدينية اليهودية، ولكن اليوم لم يبق معبد واحد مستغل في تلمسان هو معبد "قباسة"، الذي توالت إليه الزيادات في السنوات الأخيرة، مثلما حدث سنة 2005، حيث حج إليه عشرات اليهود الذين زاروا، كذلك المقبرة التي ينام فيها الحاخام "أفراييم ألان قوات"

ويعد هذا المعبد ضمن الأماكن الأكثر تقديسا لليهود، حيث يمارسون الطواف بالضريح مع رشه بالماء، بحسب ما يقوله مواطنون هناك، وبات اليهود يترددون على المقبرة كل عام، ترافقها زيارات إلى "سالمشور" للوقوف على بعض الآثار، وعادةُ ما تكون الأحياء القديمة لتلمسان مثل حي القيصرية ولالة ستي، وحي العباد نقاطا على أجندتهم لأخذ صور تذكارية فيها، والزيارات ذاتها يتم تسجيلها بولاية البليدة كل عام، فهذه المدينة استنادا لأقوال مواطنين كانت توصف بمدينة الجهود بامتياز كبير، فهناك ب"ساحة التوت" قبالة المسجد الحنفي يتربع المعبد اليهودي الذي يسميه البلديون ب "جامع اليهود"، مثله مثل جامع اليهود" بالعاصمة بالقرب من باب عزون.

[1] فوزي سعد الله، يهود الجزائر موعد الرحيل، ج1، ص 274.

[2] مركز الإسراء للدراسات والبحوث في لبنان للكتاب الصادر عن الحكومة الإسرائيلية، 1997، بعنوان الانتشار اليهودي في العالم.

كما يشير المؤرخ الفرنسي "بنيامين ستورا"[1] في كون أبناء يهود الجزائر بفرنسا يريدون معرفة ماذا كانوا ومنهم قبل 1962، والأهم من ذلك أنهم يريدون العودة إلى موطنهم الأول.

وأن الفرنسيين في الوقتا الحالي يسعون إلى إعادة طرح قضية يهود الجزائر، إلاّ أنه يعتبر هذا القرار لا يغير شيئا، لأن الديانة هي ديانة عشائرية مغلقة غير مفتوحة على الامم، والجزائر لا يمكن أن تكون ضد الديانة اليهودية، لأنه جزء من التراث الجزائري.

15- خصائص الشخصية اليهودية :

ان الشخصية الصهيونية مريضة نفسيا، وهي تحمل في ذاتها بعض هذه الامراض، ومنها: (الاضطرابات الطفيلية . البارانويا (جنون العظمة) . الاضطرابات السلوكية في الشخصية اليهودية . العدوانية. الانطوائية والتمركز حول الذات التشاؤم والحذر التوجسي بالآخرين، (الشك). انعدام الانفعال، والنقص في الحس الاجتماعي والأخلاقي- التوحد بالمعتدي- الأغراق في المادية- الأحرص على التعلق بالحياة)[2]

أ) البارانويا (جنون العظمة):

فرويد يعتبر أن اليهود لديهم مرض البارانويا، وأن هذه البارانويا اليهودية بدأت منذ اعتقادهم انهم شعب الله المختار، ولذلك لم يكونوا بحاجة الى النازي لكي يتحولوا الى مرضى بالبارانويا (جنون العظمة). ولهذا فان الاسر النازي لم يفعل سوى ايقاظ البارانويا اليهودية الكامنة والمكبوتة في ذل الشتات اليهودي والمقنعة بمظاهر الذل والخنوع لديهم.

ولا غرابه في ذلك حيث إن احتقار الآغيار (الشعوب غير اليهودية) هو من التعاليم التلمودية الاساسية غير القابلة للنكران لدى اليهود.

وقد شكل هذا الجانب المرضي لديهم عبر التاريخ عاملين أساسيين هما:

1. **الدين والايمان اليهودي:** يمثل عنصر الارتباط الوحيد بين اليهود المعاصرين.

[1] Les trois Exils, Juifs Algérie Par Benjamin Estora Collection Un Ordre Tidées, 2006, P 232.

[2] مجموعة من الباحثين، بسيكولوجية الهيستيريا والوساوس المرضية، دار النهضة العربية، بيروت، 1990.

وذلك بغض النظر عما اذا كان هذا الايمان يقتصر على التبرع لـ"اسرائيل" (بوصفها تجمع شعب الله المختار) ام كان يصل الى حدود التمسك المتشدد بتعاليم التلمود.

2. التنشئة الأسرية: الطفل اليهودي منذ اللحظة الأولى من حياته يعيش أجواء أسرية مليئة بالأساطير والبطولات والتراث المتعالي على الآخر. لكنه وعندما يخرج من هذه الأجواء السامية يجد نفسه محتقرا على عكس إيحاءات التفوق التي أمده بها الجيتو. [1]

وهذا التناقض يولد نوعا من التمرد النرجسي الذي يدفع لاحقا باليهودي إلى خوض المنافسات العنيفة إثباتا لذاته وانتصارا لإيحاءات تربيته، ولو كانت هذه على حساب الغير.

وهذه المنافسة في ضوء التحليل النفسي تبين أن الطفل اليهودي الذليل في المجتمع يحاول الدفاع عن هوية (الأنا) لديه.

وهو لا يجد، ولا يقبل وفق تربيته، دفاعا محايدا عن هذه الهوية. لذلك فهو ينخرط في هجوم عدواني مقنع (مستتر) على المجتمع الذي يحتقره أو على كل ما هو آخر يعاديه.

واستنادا إلى التراث اليهودي (الذي ربي الطفل على أساسه) فان اقصر السبل وأهونها لتحقيق المنافسة والتفوق هو جمع قدر اكبر من المال. إذ أن للمال سلطة موازية تمكن صاحبه من اختراق سلطة المجتمع. وذلك برز قبل قيام دولتهم، ولكن بعد قيام هذه الدولة أضيف إلى قوة المال القوة والتفوق العسكري. وهي وسائل للمساعدة للحصول على الاعتراف وبالتالي التمرد على الاحتقار. وسواء تعلق الأمر بالمال أو ببدائله الرمزية فان اليهود يسلكون هذا السلوك للتعويض عن ما لحق بهم من احتقار ودعماً للبارانويا لديهم.

وهذا يتبين أن السمة السائدة لدى معظم اليهود عبر التاريخ هي مرض البارانويا (جنون العظمة) حسب آراء كثير من علماء النفس المشهورين، مثل (فرويد، ويونج، وزيور) هو الإصابة بمرض البارانويا (جنون العظمة) المستمد من اعتقادهم بأنهم (شعب الله المختار) وهم أفضل الشعوب على الإطلاق. ولذلك تصرفوا وكأنهم الأفضل والأحسن، وعاملوا جميع الشعوب

[1] سيغموند، فرويد، الطوطم والمحرم، صدر بالألمانية عام 1913 وترجمته منشورات بايو إلى الفرنسية عام 1965 وله عدة ترجمات عربية منها دار الطليعة العام، 1983.

من هذا المنطق مما أثار الحنق عليهم، وثم ممارسة الاضطهاد لهم. والنازي أيقظ البارانويا في الشخصية اليهودية الكامنة فقط (والتي كتبت من خلال الشتات اليهودي) والتي تم تصنيعها بمظاهر الخضوع والخنوع للمعتدي.

وعملية (الذل والخنوع والخضوع، التي توجد الانبهار ثم التقليد ثم التقمص، ثم التوحد)، بدل التمرد والثورة ، ساهم في عملية التوحد بالمعتدي. حيث يتم كبت مشاعر الرد على العدوانية التي توجه ضده، وتخزينها في اللاوعي واللاشعور للتفجر حمماً بعد التمكين والغلبة لهذا الضعيف الذليل[1].

أما المقاوم حتى لو هزم، في معركة، فلا يتوحد بالمعتدي، ولا يتقمص سلوكه فيما بعد حتى لو انتصر عليه، بل يحاول دائما تجنب سلوكه، والقيام بسلوك مخالف،

فلا يمارس على الآخرين السلوك الذي مورس ضده، لأنه قد أفرغ شحنة الغضب والحقد والكراهية والعدوانية إبان الصراع مع المعتدي عليه.. وقد ولد جنون العظمة لدي اليهود سمات فرعية منها:

–التمركز حول الذات/ تضخيم الذات.

–الشك في الآخرين/ واحتقار الآخر.

ب) الإنطوائية:

المجتمع الإسرائيلي خليط من مجموعة متنوعة من الثقافات. مما يجعل عدم وجود هوية جامعة لهذا المجتمع. مما يدعونا إلى تسمية "إسرائيل باتحاد الحارات اليهودية –الجيتوات.–

ج) التوحد بالمعتدي:

يعتبر (فرويد) تجربة الاسر النازي ولدت صدمة نفسية شجعت آلية توحد اليهودي بالجلاد النازي –المعتدي–. وهذا ما يعلل انقلابها من الاستكانة والذل والاختناق في الجيتوات (حارات اليهود) في اوروبا، وتحولها الى الشراسة والعنف والارهاب تجاة العرب.[2]

[1] سيغموند فرويد، مرجع سابق، الطوطم والمحرم، 1983.

[2] سيغموند فرويد، مرجع سابق، الطوطم والمحرم، 1983.

–فاذا ما راعينا رغبة التوحد لديهم امكننا الاستنتاج بانهم كانوا يعانون في هذه الفترة حالة من مظهر تفككي في الشخصية، هذا التفكك، يمكن رده الى الجرح النرجسي الذي اصابهم لاضطرارهم لتغيير ديانتهم.

–بروز آلية التوحد بالمعتدي لديهم، في كل سلوكهم وممارساتهم الحياتية. وغاية القول ان التوحد بالنازي ليس سوى حلقة من حلقات البارانويا اليهودية.

–ويؤكد (مينكوفيسكي) بان الدراسات على الناجين من الأسر النازي تبينبأن هؤلاء الناجون، اذا ما اتيحت لهم حرية التعبير عن عدوانيتهم، يصلون الى درجة الاندفاعات العدوانية المتوحشة.

–ويعتبر(زيور) أن الاتزان الظاهر في العدوانية اليهودية أحياناً ما هو إلا تنظيم جديد للتوحد بالمعتدي (أي مجرد تغيير في اتجاه العدوانية) وليس تخلي عنها[1] .

حيث استنسخ اليهود سلوك النازي في مذابح (ديرياسين، وصبرا وشاتيلا، وحديثاً في جنين ونابلس) وغيرها.

–وآلية التوحد بالمعتدي لم تقتصر على خريجي المعتقلات النازية. بل ان هذه الالية قد انتشرت كالوباء بين اليهود عبر التعاطف مع الضحايا اليهود.حيث أن ما يجمع بين التجمعات اليهودية "الاسرائيلية" بالرغم من اختلافها في كل شيء انما يتلخص بهذا التوحد بالمعتدي الذي اتاح لليهود التحول من المذلة الى الطغيان ومن الخنوع الى السفاحية.

– شخصية المتوحد بالمعتدي تفقد تماسكها ان هي توقفت عن العدوان. لذلك فهي بحاجة لممارسة العدوان،لانه يطمئنها مانعا تفجر موجات القلق والرعب فيها. وكأن حال لسانها يقول ما دمت انا المعتدي فلا خوف علي من الارتداد الى ما كنت عليه: يهوديا تائها رعديدا يفتك به الناس في كل مكان[2] .

وهذا ما يفسر قول أحد العسكريين الإسرائيليين بأن إسرائيل تحتاج لخوض حرب كل حقبة

[1] مجموعة من الباحثين، مرجع سابق، بسيكولوجية الهيستيريا والوساوس المرضية، 1990.

[2] مجموعة من الباحثين، مرجع سابق، بسيكولوجية الهيستيريا والوساوس المرضية، 1990.

زمنية. وهذا يعتبر من وجهة نظر علم النفس دليلاً على هشاشة الشخصية الاسرائيلية. وعدم قدرتها على تحمل أي احباط. كون الاحباط يصيب هذه الشخصية بالتهاوي والتفكك مهددا بزوال الهوية الزائفة. لذلك فان القادة "الاسرائيليين" مجبرين على تأمين افضل مستويات الروح المعنوية لديهم.

-والباحث (كينيون) تشير الى ان اليهود أكثر عرضة للاصابة بهاجس مرض (الهايبوكوندريا) الذي يستند الى اضطراب الشخصية من نوع (البارانويا)وان انغلاق اليهود في حاراتهم على مدى العصور هو عنصر تشخيصي من الدرجة الأولى لتصنيفهم في خانة مرضى (البارانويا).

-وعلى المستوى الشخصي خير مثال على التوحد بجنرالات النازية (شارون) الذي اكتملت فيه معالم شخصية السفاح النازي بكل أبعادها.[1]

د) الاضطرابات الطفلية:

يعتبر (يونغ، وابراهام، وريخلن، وروهايم). بأنة ينبغي ان يكون للطابع القومي كينونة ثابتة عبر الاجيال، ترتكز على تكرار نفس الموقف الطفولي". لذلك فان تكرار المذابح اليهودية عبر التاريخ لم يكن من قبيل الصدفة. ويمكن اعتبار ذلك التكرار مرتبطا بالموقف الطفلي. وهو الموقف المعتاد لمريض البارانويا حيث يجيد البدء من موقف الخنوع، ثم يعزز موقعه تدريجيا حتى يصل الى الموقع الذي يتلاءم مع تصوره المرضي. واجتياز هذه المراحل لا يمكنه ان يتم بدون تسخير كل اساليب الخداع الممكنة. واليهودي يصر على الاستمرار في هذا الموقع المغتصب وهو يملك ايمان مرضى البارانويا الذي يمنعه من مراجعة اساليبه الخاطئة بصورة موضوعية. واصراره على هذا الموقف وعدم ملكيته لمرونة التراجع عند الحاجة عنه ينتهي به الأمر لذبحه.[2]

[1] عبد الوهاب، المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، 1999.

[2] Roheim G: Psychoanalysis and Anthropology ،International University press ،N Y ،1950.

هـ) العدوانية وتصريفها لدى اليهود:

إن الدافع الأساس لتبرير التعصب وإسقاط هذه المشاعر نحو شخص أو شعب ما ليصبح كبش الفداء ينبع أساساً من غريزة حفظ البقاء والتي تسمى بالعامل النرجسي أي (حب الذات – الأنانية)، لذا فإن الصدى الداخلي الكامن لدى المتعصب في هذا السلوك هو الدفاع عن النفس، والدفاع عن النفس يعني من الناحية السيكولوجية بقاء الوضع الشخصي النفسي الراهن كما هو، حتى وإن كان كله أعوج وغير صحيح، مهما كلف الأمر، ومهما صاحبه من معاناة وشقاء ومتاعب نفسية. لذا فإن الشخص الذي يتخذ من التعصب درعاً له، إنما يتقي به شر الآخرين، ويسقط ما بداخله من مشاعر أليمة من العدوان، وهو غير قادر على التخلص منها. فالتعصب إذن وسيلة للدفاع عن النفس، وهو أوهام تبعث للشعور بالأمان وتزويده بالطمأنينة.. اعتقاداً بوجود خطر خارجي، فبدلاً من انتظاره ومواجهته، يعجل بالهجوم عليه وإنهائه.. في حين لا أساس في الواقع لهذا الخطر، فهي مجرد تخيلات لدى الفرد المتعصب، يصنعها من خياله ويعتقد بها ويبدأ في ممارستها عملياً[1] .

و) فقدان أو ضعف الحس الأخلاقي:

وعدم المسؤلية الأخلاقية عن أي سلوك لا أخلاقي ضد الأغيار: ان قدرة اليهودي مثل – الجاسوس بولارد– على خيانة البلد الذي يحتضنه ويعطيه جنسيته لصالح دولة إسرائيل. هي دليل على فقدان اليهودي (للحس الاجتماعي والاخلاقي).

–وهذا يعكس سمة من السمات الرئيسية للشخصية اليهودية حيث تبرز نزعة التخصيص بحيث يكون اليهودي مسؤولا أمام الإله عن الأذى الذي يلحقه باليهود الآخرين. لكن بإمكانه ان يغش او يسرق او حتى يقتل غير اليهود دون ان يكون مسؤولا امام الرب ودون ان يعتبر ذلك انتهاكا لتعاليم الدين. وهذا يفسر قيام اسرائيل بعمليات تأمين اللجوء والحماية لليهود الفارين من وجه العدالة مهما كان جرمهم في الدول الأخرى بما فيها الولايات المتحدة نفسها.

[1] مجموعة من الباحثين، مرجع سابق، بسيكولوجية الهيستيريا والوساوس المرضية، 1990.

ز) الإغراق في النزعة المادية-النفعية:

ففي (التلمود) نجد هذه النزعة اكثر بروزا ووضوحا. مثل قوله: " الذهب والفضة يمكنان القدم من الثبات.. الثروة والقوة يفرحان القلب. سبع صفات تلائم الاخيار ومنها الثروة ... حين يقوم الانسان بالصلاة عليه ان يتوجه في صلاته لصاحب الثروة والممتلكات لانهما لا يتأتيا من العمل وانما من الفضيلة."

واستنادا الى التوراة يقول (نوبسنر) -استاذ اللاهوت اليهودي في جامعة بارد الاميركية- بان المملكة التي تهم اليهودي ليست قائمة في السماء ولكنها تلك التي نتواجد فيها الان. والتي تتطلب حفظ الحياة وتقديسها.

ويعتبر (ماكس فيبر) ان موقف اليهود من فكرة العالم الاخر هو الذي يحولهم للاقبال على عالم المال والاعمال وصرفهم عن ركوب موجات الزهد. مما حولهم الى اقلية متخصصة في التجارة والربا والصيرفة والبورصات. وأنه عبر التاريخ اليهودي عندما يتضارب الدين مع المصالح الاقتصادية فان الغلبة تكون للمصالح وليس للدين. وبرز ذلك بتقديمهم المادي على الحسي وبعدم استعدادهم للمخاطرة بمصالحهم أيا كانت الأسباب والظروف.[1]

ح) السلوك الإسقاطي:

يمارس اليهود السلوك الإسقاطي ضد الفلسطينيين بشكل بائن للعيان، والذي يتمثل في التالي:

-محاولة الفرض على الشعب الفلسطيني العيش في كنتونات متقطعة، وهذا ما يظهر في جميع آرائهم وحلولهم السلمية، تشبهاً بما حدث لهم في أوروبا.

-القيام بالمذابح والمجازر ضد الفلسطينيين، واعتبار على لسان جميع قاداتهم منذ قيام دولتهم وحتى الان انه الأسلوب الأمثل في التعامل مع العدو.

-عدم احترام الجوانب الأخلاقية في الحروب مع أعدائهم، كقتل الأسرى المصريين،

[1] عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 1999.

والفلسطينيين الآن.

-القسوة الزائدة والعمل على محو وإزالة العدو، أو تحويله لمجرد طبقة من العبيد، عبر الخضوع والخنوع والذل للمعتدى، كما حصل معهم عبر تاريخهم الطويل.

-الشك الدائم والمتواصل بالآخر، وتوهم وتوجس العدوان وسؤ النية في الغير، ولذلك هم يفكرون بمنطق الرعب الآمني الذي يسيطر على حياتهم.

-تخلي عدد كبير من اليهود أثناء وجودهم في أوروبا عن يهوديتهم، والتجرد منها، وحتى تغيير ديانتهم هروبا من النظرة التعصبية التي كانت سائدة ضدهم وهم ما يحاولون أن يمارسوه مع الفلسطينيين بإجبارهم على التنكر ليهوديتهم وانتمائهم[1].

16- موقف الجزائريين من اليهود والقضية الفلسطينية:

تعتبر فلسطين أو القدس بصفة خاصة أرض مباركة لدى المسلمين ومنهم الجزائريين، بالنسبة أن بعضهم مسلمين وإلى العروبة ينتسبون، فعند دخول اليهود إلى هاته الاراضي المقدسة كان للجزائريين موقف ضد اليهود ووقفوا ضد وعد بلفور، فلم ينس الجزائريون كيف قلب اليهود الذين عاشوا في الجزائر أكثر من ألفي سنة[2]، بهم ظهر المجن مباشرة بعدما لاحت بوادر دخول الفرنسيين لميناء سيدي فرج سنة 1830، فضلا عن ذلك فاليهود برزوا على سطح الأحداث على أنهم ساهموا في هذا الاحتلال من خلال شركتي باكري وبوشناق[3]، هذا لا يمكن بتاتا ربط عمق الشعور المعادي لليهود لدى الجزائريين ببدء الاحتلال الفرنسي للجزائر 1830، لكن الأمر أقدم من ذلك.

وأعقد فالشيخ المغيلي في نهاية القرن 15 قام باستثناءات شافتهم بعدما عاشوا افسادا في إقليم توات بأقصى الصحراء الجزائرية.

---

[1] عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، 1999.

[2] ناصر الدين سعيدوني، الجزائر، منطلقات وآفاق، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2000، ص 365.

[3] صالح فركوس، تاريخ الجزائر قبل التاريخ إلى الإستقلال، دار العلوم، الجزائر، 2005، ص 180- 181.

وايضا تحالفهم الكبير مع الاستعمار الذي استفادوا الكثير منه بعدما كانوا طائفة مهمشة واصدار قرار كرميو24 أكتوبر 1870، الذي ينص على إقرار حق المواطنة الفرنسية لهذه الطائفة في الجزائر[1]، هذا القرار دفع الجزائريين للإنفجار ضد اليهود ومناهضاتهم.

مكانة فلسطين لدى الجزائريين:

تحتل فلسطين مكانة خاصة، ومرتبة عالية في قلوب الجزائريين، بحيث تحتل القدس مكانة مرموقة في وجدان الجزائريين، فهم في حنان وشوق دائم بها من العصور التاريخية القديمة[2]، ربّما أصدق تعبير عن ذلك ما قاله علامة الجزائريين البشير الإبراهيمي :" لأنه عربي أولا، ومسلم ثانيا، وفلسطين بحكم العروبة والإسلام ثالثا، فله بعروبته شرك في فلسطين من يوم طلعت هوادى[3] خيول أجداده على البقاء والمشارف، وتضاهلت جيادهم باليرموك، وله بإسلامه عهد لفلسطين من يوم اختارهم الباري للعروج، إلى السماء ذات البروج وله إلى فلسطين نسبة من يوم قالوا : غزة هاشم"[4].

وقد ارتبط الجزائريون بفلسطين ارتباطا روحيا عميقا، باعتبار أن فلسطين أرض مقدسة ومباركة بنص القرآن في قوله تعالى :" سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريد من آياتنا إنه هو السميع البصير"

ولهذا كان الجزائريون لا يميزون بين مدينة القدس وبين مكة المكرمة والمدينة المنورة، ودرجوا على اعتبار أن من حج ولم يصل بالمسجد الاقصى ولم يتبرك برحابه الطاهر، أن حجه ناقص، وأنه لم يتم مناسك الحج[5]، وفي هذا الباب اعتبر أمام الجزائر عبد الحميد بن باديس أن رحاب القدس الشريف مثل رحاب مكة والمدينة، وأن الدفاع عنها فرض على كل

---

[1] فوزي سعد الله، يهود الجزائر: موعد الرحيل، دار قرطبة، الجزائر، 2005، ص 82- 86.

[2] سهيل الخالدي، الجزائر وبلاد الشام (صفحات من النضال المشترك ضد الإحتلال)، منشورات الحضارة، الجزائر، 2013، ص 88.

[3] هوادي الخيل وهاديتها مقدمتها الوسيط 978.

[4] محمد البشير الإبراهيمي، واجباتها على العرب ... البصائر، ع 25، 01.03.1948.

[5] عبد الغني بلقيروس، صفحات من جهاد الجزائريين بفلسطين، (1948- 1949)، دار الخلدونية، الجزائر، 2010، ص 35.

مسلم[1]، وقد كان لفلسطين في زيارات الجزائريين للمشرق نصيب، وكانت هذه الزيارات أهداف عدة كالتعبّد في رحاب المسجد الأقصى، والذي الصلاة فيه تعادل 500 صلاة في غيره، أو بهدف طلب العلم أو بقصد الجهاد في سبيل الله خاصة أن فلسطين كانت مقصد الحملات الصليبية.

وقد كان للجزائريين والمغاربة عموما نصيبا وافر في الدفاع عن حياض بيت القدس، فقد شارك الجزائريون في جيش صلاح الدين الأيوبي، ومن قبله في جيش نور الدين زنكي في حرب الصليبيين وتحرير بيت المقدس، ولعّل أشهرهم عبد العزيز بن شداد بن تميم بن المعز بن باديس، أحد قادة العسكريين للسلطان صلاح الدين الأيوبي، الذي كان له شهرة واسعة في مقارعة الصليبيين في فلسطين وبلاد الشام عموما، وهو من العائلة الباديسية التي أنجبت أيضا أمام النهضة الجزائرية عبد الحميد بن باديس.[2]

ولعل مشاركة أبو مدين الغوث "الجد" في الصفوف الأمامية لمعركة حطين الشهيرة التي قادها المسلك الناصر صلاح الدين الأيوبي لتحرير القدس02 أكتوبر 1187، أدت إلى إصابة أبو مدين في ذراعه، الذي دفن في تراب القدس الشريف ليكون شاهدا على تلاحم المصير الحضاري لهذه الأمة، مشرقها ومغربها في صراعها الأزلي ضد قوى الطغيان والصليبية ضاربا أروع الأمثلة للتآزر والمؤاخاة ساقيا الأراضي المقدسة بدماء جزائرية.[3]

كما زاد من قيمة فلسطين لدى الجزائريين دعم فلسطين للجزائر أثناء ثورة نوفمبر، وكان من اكثر العرب احتفاء بالثورة الجزائرية الفلسطينيون، فرغم النكبة التي حلت بهم لم يفرطوا في دعمها، سواء بالتبرع والاكتتاب، أو تنظيم المهرجانات والمظاهرات، فقد ذكر صلاح خلف "أبو إياد" أن الفلسطينيين شكلوا لجنة معونة للثورة الجزائرية، وفي هذا الإطار طلب من تلاميذ الثانوية التي يشتغل بالتدريس بها، طلب منهم المساهمة كل حسب إمكانياته، فكانوا ان

[1] عبد الحميد بن باديس، فلسطين الشهيدة، مجلة الشهاب، أوت 1938، ص 1- 2.

[2] عبد الغني للقيروس، مرجع سابق، ص 36.

[3] وقف سيدي أبو مدين في القدس الشريف 1320م، طبعة خاصة بالقدس عاصمة الثقافة العربية، الجزائر، 2009، ص 04.

استجابوا جميعا للنداء برغم بؤسهم، في غداة اليوم التالي راحوا يمرون بالتتابع أمام مكتبة، فيضع عليه البعض قرشا والبعض الآخر قرشين وثلاثة، وهي إن كانت مبالغ زهيدة إلا أنها تمثل تضحيات كبرى من جانبهم، وأخيرا قد جاء صبي وهو باي الانزعاج ليضع قميصه الذي لا يملك سواه واكتفى بأن قال: لعله يفيد طفلا جزائريا".[1]

ويذكر توفيق المدني في مذكراته أنه تلقى في بداية الثورة إعانة مالية قدرها مائتي جنيه مصري من مفتي القدس "أمين الحسيني، فسلمها بدوره إلى محمد خيدر.[2]

- الحركة الوطنية الجزائرية والقضية الفلسطينية:

إن إهتمام الجزائر بالقضية الفلسطينية كان منذ أيامها الأولى، والجزائر لازالت تقبع تحت نير الإحتلال الفرنسي تناضل وتصارع من اجل البقاء والانعتاق.[3]

فعندما انجلت للعيان خطط الصهاينة بعد وعد بلفور والإنتداب البريطاني كانت الجزائر قد مر على إحتلالها قرابة قرن، في هذه الظروف وبما كان ما يعيشه الجزائريون حائلا دون التفكير فيما يقع في فلسطين، لكن الجزائريين ربطوا مصيرهم بمصير إخوانهم في فلسطين.[4]

وقد أعتبر الشيخ الطيب العقبي مأساة فلسطين كارثة عظمى حلت بالعرب والمسلمين[5]، ورأى أبو يعلى الزواوي في الإنتداب البريطاني على فلسطين اعتداء وجورا لا يجوز شرعا ولا قانونا عند جميع الأمم الدائنة بالشرائع السماوية أو المتحاكمة للقوانين الوضعية.[6]

---

[1] صلاح أبو خلف (أبو إياد)، فلسطيني بلا هوية، دار الجيل، عمّان، ط 2، 1966، ص 25- 53.

[2] أحمد توفيق المدني، حياة كفاح، ج 03، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988، ص 125.

[3] عبد الرحمن شيبان، الجزائر وفلسطين بين قوة الحق وحق القوة، دار الخلدونية، الجزائر، 2010، ص 57.

[4] محمد البشير الإبراهيمي، هل لمن أضاع فلسطين عبد"، مجلة الإخوة الإسلامية، بغداد، ع 15، ج 1، 1953/03/18.، نشرت في آثار الإبراهيمي.

[5] أحمد مريوش، القضية الفلسطينية في إهتمامات الطيب العقبي، مجلة الدراسات التاريخية، جامعة الجزائر، ع 09، سنة 1995، ص 241.

[6] أبو يعلى الزواوي، فتنة فلسطين، دعواي ونظري فيها، جريدة البصائر، ع 80، السنة 02.03.سبتمبر 1937، ص 08.

ومع حلول الثلاثينات من القرن العشرين، أصبحت مواقف الجزائريين جلية اتجاه القضية الفلسطينية.[1]

فقد إتصل مصالي الحاج بقيادة العمل الفلسطيني، حيث أكّد لكل من الشيخ أمين لحسيني الذي التقى به في أكتوبر 1931، وأحمد حلمي باشا رئيس حكومة فلسطين، الذي ألتقى به في نوفمبر من نفس السنة، أكد بهما دعم الجزائريين لإخوانهم في النضال، وبحث معهما طرق دعم القضية الفلسطينية.

وقد شارك الجزائريون في المؤتمر الإسلامي الأول في القدس[2]، الذي عقد في ديسمبر 1931، وممن حضره من الجزائر الشيخ أبو إسحاق أطفيش، الذي ألقى كلمة الجزائر في المؤتمر، وحضره كذلك الأمير سعيد الجزائري دفين معسكر[3]، وقد نقل سعد الله عن توينبي أن المؤتمر الإسلامي الجزائري سنة 1936 جاء نتيجة لمؤتمر القدس، رغم الفارق الزمني بين انعقاد المؤتمرين.[4]

ومع إندلاع الثورة الكبرى بفلسطين (1936- 1939)[5] نظمت جمعية علماء المسلمين الجزائريين وحزب الشعب حملات تعبئة ومساندة حملات اكتتاب تجمع الأموال لدعم الثوار الفلسطينيين[6]، كما نظمت الحركة الوطنية مهرجانا شعبيا ضخما بالجزائر العاصمة، أشرف

---

[1] ميلود دفتاتة، نظرة الحركة الوطنية الجزائرية لقضايا التحرر في المشرق (1930- 1954) (مصر، سوريا، فلسطين)، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجزائر، 2007- 2008، ص 98.

[2] أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية (1930- 1945)، ج 03، ص 04، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992، ص 83.

[3] سهيل الخالدي، مرجع سابق، ص 422.

[4] أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص 152.

[5] شفيق الرشيدات، فلسطين (تاريخيا، عبرة ومصيراً)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص 192- 196.

[6] أبو القاسم سعد الله، خلاصة تاريخ الجزائر (المقاومة والتحرير (1830- 1960)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2007، ص 126.

عليه الزعيم مصالي الحاج ودعا فيه لوقف المجازر في حق الفلسطينيين، وأسس النواب المنتمون لحزب الشعب الجزائري "الهيئة الجزائرية لمساعدة فلسطين العربية.[1]

وفي هذا الإطار استطاع حزب الشعب من خلال لجنة الدفاع عن فلسطين في 16 سبتمبر 1937، من إرسال مما قيمته خمسة آلاف وستمئة وأربعين فرنك، كما رفعت احتجاجها إلى الحكومة الفرنسية بعدما أقدمت سلطات الإحتلال من حجز جزء من هذه الإعانات.[2]

ولعب المهاجرون الجزائريون دورا يذكر في ثورة 1936، فقد شاركوا بثلاثة فصائل، وذلك حسب توزيعهم، قراهم في (الجليل، صقد، طبرية، حيفا)، وقد إختص كل فصيل منها بمهمة عسكرية، ففيصل صفد إختص بالهجومات المباغتة، وفصيل حيفا إهتم بنقل السلاح، وفصيل طبرية إختص بنسق أنابيب البترول، فضلا على الأمور اللّوجستية التي وفرتها القرى الجزائرية خاصة بما يتعلق بعلاج المصابين وإطعام المجاهدين وتزويد الثور بالمعلومات.[3]

وقد إنتقصت بريطانيا من الجزائريين الذين شاركوا في ثورة 1936، وذلك بأن احرقت دورهم واعتقلت أبناءهم، ولم تقف أعمال السطات عند هذا الحد بالإنتقام من الجزائريين، فقد عاودت انتقامها مرارا بنسف دار وجيه المغاربة الكائنة في التليل وقتل حيواناته، وحرق أشيائه، ودخول الجيش البريطاني لمزرعته الكائنة بالأراضي السورية ونهب مزارعه مرتين، ولما رأت هذه السلطة الغاشمة أن أعمالها الإنتقامية هذه أضعفت من عزيمة المغاربة بالأشاوس، فإنها واصلت مساعيها المتوالية مع الحكومة الفرنسية للنكاية بالوجيه المذكور.

ولم يكد قرار التقسيم الأممي الذي نص على تقسيم فلسطين إلى دولتين عربية ويهودية، ومنطقة دولية تشمل الأماكن المقدسة[4] يصدر في 29 نوفمبر 1947، حتى عمت مظاهر

---

[1] أحمد بن جزر، العلاقات الجزائرية الفلسطينية في ظل الإحتلال الفرنسي، مواقف وأسرار، دار هومة، الجزائر، 2004، ص 201.

[2] محمد قناش، الحركة الإستقلالية في الجزائر بين الحربين (1919- 1939)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 150.

[3] سهيل خالدي، مرجع سابق، ص 426.

[4] عبد الغني بقيروس، مرجع سابق، ص 51.

الاستنكار والسخط بين جميع الجزائريين، وإنتشرت عمليات الإكتتاب والتبرع بالمال، فأثروا اخوانهم من أموالهم رغم ضنك العيس، وسوء الأحوال تحت وطأة الإحتلال.[1]

ومع إندلاع حرب 1948 تضافرت جهود العلماء والزعماء الوطنيين في تشكيل الهيئة العليا لإعانة فلسطين، التي إختارت العلامة البشير الإبراهيمي رئيس لها وعضوية كل من فرحات عباس والطيب العقبي وإبراهيم بيوض.

وانبثقت عنها لجنة تنفيذية بالعاصمة من رجال العلم والمال والثقافة، حيث استطاعت الهيئة في مدة يسيرة من تجهيز 100 مجاهد وأرسلتهم إلى ميدان الجهاد المقدس بفلسطين، أما الذين تكلفوا بأنفسهم فهم بالمئات، هذا عدا الذين أعادتهم بريطانيا من التراب الليبي، وقد بلغ عددهم ألفين من ابناء تونس والجزائر[2]، فضلا على ما جمعته هذه الجان من أموال ، والذي بلغ 09 ملايين فرنك، سلمت لسفير مصر بباريس لأحمد عبد الحق ثروت لقاء ايصالات رسمية[3]، وذلك حسب توجيهات الجامعة العربية.[4]

وقد أقدم الشيخ الإبراهيمي في سبيل دعم القضية الفلسطينية في هذه المرحلة الحساسة على تقديم مكتبته الخاصة، التي هي أعز ما يملكه العالمُ هبة لنصرة القضية، حيث يقول :" ... ككلتي أملك من هذه الدنيا مكتبة متواضعة هي كل ما يرثه الوارث عني وأنني أضعها خالصا مخلصا بكتبها وخزائنها تحت تصرف النخبة، التي تشكل لإمداد فلسطين، ولا استثني منها إلا نسخة من المصحف للتلاوة ونسخة من الصحيحين للدراسة".[5]

وفي إطار دعم القضية الفلسطينية أقدم مجموعة من العلماء إلى زيارة دول المشرق للإتصال بأهل القضية مباشرة، وتفقد أوقاف المغاربة بالقدس، وقد قام الشيخ الطيب العقبي

---

[1] عبد الغني بقيروس، مرجع سابق، ص 54.

[2] الرشيد إدريس، ذكريات من مكتب المغرب العربي في القاهرة، ص 150.

[3] نبيل أحمد، بلاسي، الإتجاه العربي الإسلامي ودوره في تحرير الجزائر، الهيئة المصرية، العاصمة للكتاب، القاهرة، 1990، ص 130.

[4] عبد الكريم بوصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية، دار البعث للنشر، الجزائر، 1981، ص 359.

[5] مجلة البصائر، عدد 30، 05/ 04/ 1948.

رفقة عباس التركي وبن حورة بزيارة أرض فلسطين، وتفقد مخيمات اللاجئين الفلسطينيين بالأردن، للتضامن معهم، وللتخفيف من معاناتهم[1]، وقد تبرع الجزائريون بمبلغ ثمانية ملايين فرنك لهذه المناسبة[2]، وقد بلغ عدد الجزائريين المتطوعين في حرب فلسطين نسبة 1948 بين 220 و260 مجاهد ضمنتهم الكتيبة المغاربية الأولى مالنقب وبيعت لحم والكتيبة الثانية والتي سميت بالفوج التاسع بالجبهة الشمالية مع الجيش السوري، والكتيبة الثالثة شمال قطاع غزة وبعض المتطوعين بجيش الجهاد المقدس للحسيني، ولا يدخل في هذا الإحصاء المجاهدين الجزائريين القاطنين بفلسطين وسوريا والمقدر عددهم بالمئات، وبقي عدد آخر ينتظر في مراكز التطوع في سوريا ومصر.[3]

ويعد الجزائريين الذين هاجروا إلى فلسطين منار واد الكفاح الفلسطيني المسلح، حيث استأنف المهاجرون الجزائريون كفاحهم ضد الصهاينة، حيث أعادوا تشكيل فضائهم التي شكلوها خلال الثورة الفلسطينية الكبرى (1936- 1939) بقيادة أبو عاطف محمود سليم في صفد، وبقيادة الحاج وحش أرغيس في حيفا، وفي طبرية بقيادة أبو درويش أحمد بن محمد عيسى[4]، فقد شاركوا في عشرات المعارك ضد الصهاينة، وتعد معركة قرية هوشة الجزائرية (14 كلم شرق حيفا)، أشهر هذه المعارك، حيث أستشهد فيها 35 شهيدا، ودانت هذه المعركة من السادسة صباحا إلى سوم 15 أفريل 1948 إلى غاية منتصف الليل من هذا اليوم.[5]

- العلاقات الجزائرية الفلسطينية:

هي العلاقات الحالية والتاريخية بين فلسطين والجزائر، تعد العلاقات الفلسطينية الجزائرية علاقات قوية ودائمة منذ بدايتها وحتى اليوم، يحدر الإشارة إلى أن الجزائر تعترف بفلسطين ولا تعترف بإسرائيل، كما أن الجزائر تعتبر من الدول الداعمة للعملية السلمية في الشرق الأوسط.

---

[1] أحمد مريوش، مرجع سابق، ص 256

[2] أبو القاسم سعد الله، على خطى المسلمين (عراك في التناقض)، عالم المعرفة، الجزائر، 2009، ص 149- 150.

[3] عبد الغني بلقيروس، مرجع سابق، ص 72- 77.

[4] سهيل الخالدي، مرجع سابق، ص 449.

[5] سهيل الخالدي، الإشعاع المغربي في المشرق (دور الجالية الجزائرية في بلاد الشام)، دار الأمة، 1997، ص 60.

فلسطين والجزائر عضوان في جامعة الدول العربية ومنظمة التعاون الإسلامي وحركة عدم الانحياز والاتحاد من أجل التوسط، وعدد آخر من المنظمات العالمية والإقليمية، كما أن لفلسطين سفارة في الجزائر العاصمة.

فقد رأى الفلسطينيون في الجزائر مثلا يقتدى به منذ نيل الجزائر لاستقلالها من فرنسا عام 1962، حيث نظر الشعب الفلسطيني إلى حرب الاستقلال الجزائرية، التي استمرت من عام 1954 حتى 1962، على أنها نموذج يقتدى به ويتعلم منه في صراعه، لنيل استقلاله، فكانت الجزائر من أوائل الدول التي تعترف بمنظمة التحرير الفلسطينية، فتم افتتاح أول مكتب للمنظمة في صيف عام 1965، وعين سعيد السبع[1] كأول مدير للمكتب منظمة للتحرير الفلسطينية.

خلال الانتفاضة الفلسطينية الأولى[2]: أدانت الجزائر شدة الممارسات الإسرائيلية، وعقدت قمة طارئة لجامعة الدول العربية عام 1988 إلى قرار بدعم الانتفاضة ماليا[3] ، بعد إعلان الاستقلال الفلسطيني في 15 نوفمبر 1988، كانت الجزائر أول دولة تعترف بدولة فلسطين، وذلك في نفس يوم إعلان الاستقلال، وقامت بإنشاء علاقات دبلوماسية كاملة معها بحلول يوم 18 ديسمبر 1988[4]، فيما بعد دخلت الجزائر في حالة الإضطراب السياسي.

العلاقات الحالية:

بعد إتفاقيات أوسلو عام 1993 استمرت الجزائر في دعمها للقضية الفلسطينية بشكل كبير، كما أنها أيدت مبادرة السلام العربية عام 2002، انتهج كل من الرئيسين اليمين زروال وعبد العزيز بوتفليقة سياسة التوازن والاعتدال في دعم القضية الفلسطينية خلال الحرب على غزة 2008-2009، صرّح رئيس الوزراء الجزائري أحمد أويحي قائلا باسم الحكومة "أعبر عن إدانتنا لشديدة للجرائم ضد الإنسانية التي ارتكبتها إسرائيل في أسبوع"

[1] سعيد السبع، سيرة مناضل من لبنان إلى عملية ميودينيخ دنيا الوطن.

[2] sela avraham, arab summit conferences, the continuum political encylpedia of the middle east, ed, sela. New york, continuum, 2002, p 158- 160.

[3] algeria hosts 1 st palestine ennory.

[4] algeria condemns israels crimes against humanity: p11.

برد قوي بالإجماع كما أنه خلال الحرب على غزة 2012 أدانت الجزائر بشدة من خلال المتحدث باسم وزارة الشؤون الخارجية عمار بلافي العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة، وحثت كل من مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة والمجتمع الدولي بتحمل مسؤولياتهم تجاه وضع حد لهذا التصعيد الخطير.

الإطار الميداني للدراسة

الفصل الرابع
الاطار العام
للدراسة

1. تقديم ميدان البحث
2. عينة البحث
3. مجالات الدراسة
4. أدوات وتقنيات البحث
5. خصائص العينة

1- تقديم ميدان البحث:

أ- التوزع البشري[1]:

تقدر نسبة توزيع السكان بـ 13.6 نسمة/كلم2، الرقم لا يعكس الواقع الحقيقي، حيث يعيش 94% منهم في المناطق الشمالية والتي تمثل مساحتها 17 % فقط من مساحة البلاد الكلية تقديرا، هي 100 نسمة/كلم2 شمالا، متناقصة بشدة كلما توجهنا جنوبا.

أنشأ الفرنسيون قبل اقرى استيطانية في الأرياف، وفرت غطاء للتعايش مع البدو الرحل، دمرتها ثورة 54، مستبدلة إياها بحولي 400 قرية الاشتراكية جيدة التخطيط، والتي كانت وراء زحف الريف نحوها، مع تخلي البدو الرحل عن التنقال. تخلت الدولة عن هذا البرنامج، في الثمانينات، سبيلا إلى فتح القطاع الخاص. تشجيع الاستيطان مع غنى موارد الجنوب، شكل مدنا مثل تمنراست وجانت المأهولة بالطوارق والبدو الرحل.

يوجد حوالي 1.5 ملايين نسمة تعيش في المناطق الصحراوية الجنوبية (الواحات) إضافة إلى الأعراب والتوارق المتنقلة عبر الحدود الجنوبية والجنوبية الغربية .

عشرية السبعينيات كانت وراء الزحف الريفي الكبير، أين أخذت المدن الكبيرة، كوهران، والجزائر العاصمة، قسنطينة حظها من الفوضى التي رافقته، فيحين استفادت مدن أخرى منه لتعمر، حين كانت غير مأهولة، كالمسيلة والمدية وبجاية وتيزي وزو.

أهم وأكبر مدن الجزائر هي الجزائر وضواحيها، بحوالي 446 947 2 ملايين نسمة [بحاجة لمصدر]، غير الداخلين والخارجين يوميا، وضعها التاريخي، وتخطيطا لمدينة القديم، دفع ويدفع به لتغيير العاصمة التاريخية لمناطق داخلية أكثر اتساعا. تشييدا لقرى الاشتراكية لم يتبعه توسيع وتخطيط جيد للمدن، وضعية سببت مرضا مزمنا (أزمة السكن)

من المدن الكبيرة الأخرى وهران، قسنطينة، عنابة، باتنة، البليدة، سطيف

[1] Ministre de la santé direction générale de la présentions et de la promotion de la santé، Plan national stratégique de lute contre les I.S.T/V.I.H/S.D.A 2013/2015.

الهجرة الخارجية:

حدثان مهمان في تاريخ الهجرة الخارجية (وراء البحر) للبلد غيرت من التركيبة السكانية، منذ الحرب العالمية الثانية: الرحيل الممنهج لغالبية الأوربيين المستوطنين، عام 1962 و1963، ثم هجرة العمالة الجزائرية نحو أوروبا، خاصة فرنسا. كان عدد العمال بعائلاتهم عام 45 حوالي 350 ألف/ وفي 64، 500 ألف. سنوات الثمانينات، يصل عددهم إلى 800ألف، حسب الإحصائيات الفرنسية. مشكلين من الحركى أيضا (400ألف) الذين أخذوا الجنوب الفرنسي مستقرا.

حددت اتفاقية بين فرنسا والجزائر نسبة المهاجرين سنويا ب35ألفا، خفضت ل25ألف في 1971. رغم أن الجزائر منعت كل هجرة في 1973 (سياسة بومدين) إلا أنها تواصلت سريا حتى أواخر 70. منتصف السبعينات، قدمت كل من فرنسا والجزائر حوافز لوقف الهجرة وراء البحر، إحداها، توفير منزل خاص، لكن لا دلائل متوفرة على نجاح الخطة. خلقت الإجراءات التي سنتها الدول الأوربية مشكلة للعمالة الجزائرية، المغاربية بشكل عام، والتي كانت تتنقل مرتاحة بين البلد الأصلي وأوروبا، حيث يصير منع الدخول ثانية لمن أراد زيارة أهله في البلد الأصلي، أدى هذا إلى الاستيطان المغاربي لدول أوروبا، بجلب عائلاتهم للبلد المضيف، وأخذ أشكال متنوعة من الإقامات.

أصبحت أوروبا أكثر تشددا، خلال أزمة النفط التي تلت حظر الدول العربية المصدرة عام 1973، وبسبب البطالة في فرنسا نفسها، ثارت العمالة المحلية الفرنسية ضد الخارجية، وطالبت بترحيلها. كنتيجة، أصبحت الهجرة أكثر انتقائية، وأكثر صرامة بعد أحداث 11 سبتمبر.

العمالة الفرنسية بالذات، تشدد أكثر رافقها، ففقد أغلب الجزائريين والمغاربة حقوقهم العمالية ومميزاتهم، أهم من ذلك، انخفاض صوتهم وقوتهم. سنوات 70 طالب العمالة المحلية بتحديد الهجرة (شرعية كانت أو غير) ثم توقيفها أخيرا، استبدالها بعمالة أوروبا الشرقية الأكثر اندماجية.

وصار ينظر لكل مهاجر جزائرياً ومغاربي ، كزيادة في العمالة، قليلا جدا ما كانوا يتجنسون بسبب نظرة الإدارة. عدم الاندماج والتقوقع سبب ساعد في ترسيخ الفكرة، خلال التسعينات لم يكن للجزائريين وجود في الأحزاب الفرنسية، والجماعات الضاغطة، فكانوا كبشا لفداء، لضعف اقتصاديات أوروبا بشكل عام.

ما زالت تشكل الهجرة الخارجية غلافا للمجتمع الجزائري، ومادة دسمة للصحافة الجزائرية، زوارق الموت آخر صيحة.

المعدل للهجرة سلبي رغم كل هذا (0.33%) حيث ترافق الهجرة الخارجية، هجرة أقوى داخليا، من المناطق الجنوبية المحدة للبلد. الجزائر مثلا، منطقة لجوء للصحراويين في تندوف، البالغ عددهم 165 ألف لاجئ، منذ 1975 تاريخ احتلال المغرب لبلدهم.

نسبة الشباب في المجتمع الجزائري:

فيما يتعلق بالتركيبة السكانية، تشير نتائج إحصاء السكان الخامس أن نسبة الشباب تشكل أعلى نسبة وبفارق كبير، حيث تمثل 45 %، كما ارتفع عدد الولادات في الجزائر خلال الخمس سنوات الأخيرة بمعدل يقترب من 2 بالمائة، بعد أن عرف تراجعا كبيرا في الفترة ما بين سنة 1996 و 2000, وقدر حجم المواليد بحوالي 783 ألف ولادة سنويا، في حين وصل حجم الوفيات إلى 153 ألف سنويا، مشيرا إلى أن متوسط عدد الأطفال بالنسبة للنساء المولودات ما بين 1954 و1993 وصل إلى 9,2 بالمائة في الأوساط الحضرية، مقابل 4,3 بالمائة في التجمعات السكنية المبعثرة. وأفاد مختصون في الديوان الوطني للإحصاء أن نسب الولادات والوفيات عرفت نموا طبيعيا نظرا لتراجع نسبة الوفيات عند الولادة. ومن جهة أخرى، سجل أملا لحياة في الجزائر ارتفاعا مقارنة بالسنوات الماضية، حيث لم يكن يتجاوز 73 سنة في ,2002 وبلغ متوسطه 75 سنة في ,2008 ويقدر أمل الحياة بالنسبة للجزائريات بـ7,76 سنة، في حين لا يتجاوز عند الرجال 6,74 سنة. وكشفت نتائج الإحصائيات أن عدد الأسر العادية والجماعية قد بلغ 5 ملايين و776 ألف أسرة، موزعين على التجمعات الحضرية الرئيسية بنسبة 71 بالمائة، و5,43 بالمائة في التجمعات الحضرية الثانوية، و13 بالمائة في

المناطق المبعثرة، وفيما يخص تطور متوسط عدد أفراد الأسرة العادية والجماعية فقد انتقل من 6,4 في 1998 إلى 5,8 سنة 2008 في التجمعات الحضرية الرئيسية، ومن 6,1 إلى 6,7 في التجمعات الحضرية الثانوية، ومن 7,2 إلى 6,4 المناطق المبعثرة. كما بلغ تعداد المقيمين في أسر عادية وجماعية في الجزائر ما يقارب الـ1,35 مليون نسمة في الفاتح جانفي ,2009 فيما بلغ عدد المقيمين الرحل 230 ألف شخص والمعدودين على حدى 300 ألف شخص. وذكر الديوان أن معدل النمو السن ويوصل خلال الفترة مابين 1998-2008 إلى 1,72 بالمائة، مشيرا إلى أن هذه المعطيات عرفت تطورا ملحوظا، مع توقعات أن يصل عدد سكان الجزائر في 2030 إلى 43 مليون نسمة.

2- عينة البحث:

إن الانتقال من الجانب المدني إلى الجانب الميداني يتطلب تسلح الباحث بالكثير من المعطيات النظرية، التي تعتبر الأرضية التي ينطلق منها، واضعا نصب عينه تساؤلات إشكالية الدراسة، ثم الحلول المؤقتة التي اقتراحها لهذه التساؤلات، أو ما يسمى بالفرضيات.

تعتبر الدراسة الاستطلاعية، عملية مهمة، تمكن الباحث من التعرف على المجال أو الميدان الذي يستجمع منه مختلف المعطيات، لكن الأهم منها هو كيفية اختيار العينة، فهي التي يترتب عليه كل الجانب الميداني، وعموما يمكن القول أن العينة "هي مجموعة مفردات معينة تمثل المجتمع الأصلي تمثيلا سليما، حيث يكون الباحث في هذه الحالة قد اختار مناطق محددة تتميز بخصائص ومزايا إحصائية تمثيلية للمجتمع.....وهذه تعطي نتائج أقرب ما تكون إلى النتائج التي يمكن أن يصل إليها الباحث بمسح المجتمع كله" .[1]

[1] احمد بدر، أصول البحث العلمي ومناهجه، ط2، المكتبة الاكاديمية، القاهرة، 1996، ص330.

كما تعرف العينة على "أنها مجموعة جزئية من مجتمع الدراسة يتم اختيارها بطريقة علمية ومنهجية وإجراء الدراسة عليها، ثم استخدام تلك النتائج وتعميمها على كامل المجتمع الأصلي للدراسة" [1]

كما يمكن تعريف العينة بأنها "جزء من المجتمع الأصلي، يحتوي على بعض العناصر التي تم اختيارها منها بطريقة معينة وذلك بقصد دراسة خصائص المجتمع الأصلي[2]"

ومن الصفات الرئيسية التي يتم اختيارها أن تكون كافية وممثلة، وأولى الخطوات لاختيارها هي تحديد وحدة العينة، والتي هي العناصر التركيبة التي تتكون منها هذه العناصر يجب أن تكون متشابهة في شكلها الخارجي وفي سماتها الموضوعية.[3]

وقد اخترنا في دراستنا هذه العينة العشوائية التي تعرف أنها تلك التي يكون فيها كل عنصر في مجتمع الدراسة له فرصة محددة ليكون إحدى مفردات العينة،ويتم اختيار العينة العشوائية بأنواعها المختلفة عندما يكون مجتمع الدراسة محدد ومعروف من حيث الحدود الجغرافية العددية ويتم الاختيار بطريقة غير انتقائية وإنما بشكل عشوائي يخضع لشروط محددة حسب نوعية العينة، اخذين بعين الاعتبار التجانس والتباين في المجتمع.[4]

[1] ربحي مصطفى عليان، عثمان محمد عنيم، مرجع سابق.

[2] عبد الفتاح حفظ الصيرفي، البحث العلمي، الدليل التطبيقي للباحثين، ط1، دار وائل للطبع والنشر، عمان الأردن، 2000 ص186.

[3] نصيرة تامي، المعالجة الإعلامية لظاهرة الإرهاب من خلال البرامج الحوارية في الفضائيات العربية، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر 3، 2012 ص25.

[4] احمد بن مرسلي، مناهج البحث العلمي في علوم الاعلام والاتصال، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2003، ص124.

3- مجالات الدراسة:

مجالات الدراسة تقسم عادة الى ثلاثة مجالات مختلفة هي:

1- **المجال المكاني:** وهو المكان الذي ستتم فيه الدراسة، وفي حال موضوعنا فان العينة المدروسة توزعت بين كل من ولايتي بومرداس وقد اخترنا مدينة دلس لتواجد اقامتنا السكنية بها وكذا ولاية الجزائر العاصمة.

2- **المجال الزماني:** لقد بدأت الدراسة الميدانية ابتداء من الدراسة الاستطلاعية، التي فتحت لن المجال لمعرفة الميدان بصفة عامة، وعموما قد تزامنت هذه الدراسة بين سنتي 2015 و2017، وهي الفترة التي تضمنت تحديدا إجراءات الدراسة الميدانية وتوزيع الاستمارات وتفريغ البيانات.

3- **المجال البشري:** ضمنت عينة دراستنا 250 شابا يتوزعون في مقر سكناهم بين ولايتي الجائر العاصمة وبومرداس، وقد تم استرجاع200 استمارة فقط، منها 120 استمارة وزعت على القاطنين على مستوى الجزائر العاصمة، وباقي الاستمارات وزعت على الشباب القطني بولاية بومرداس.

4- أدوات وتقنيات البحث:

التقنيات هي مختلف الوسائل التي تمكن الباحث من الحصول على البيانات من مجتمع البحث وتصنيفها وجدولتها، ويتوقف اختيار الأداة اللازمة لجمع البيانات على عدة عوامل، فبعض أدوات البحث تصلح في بعض المواقف والبحوث، بينما قد لا تكون مناسبة في غيرها.[1]

[1] محمد شفيق، البحث العلمي ، الخطوات المنهجية لإعداد البحوث الإجتماعية، المكتب الجامعي الحديث للطباعة النشر والتوزيع الاسكندرية ، مصر، 1998، ص 112.

أما الأستاذ فريد الأنصاري فيعرف تقنيات البحث بأنها "الأدوات والإجراءات العملية التي تستعمل في تنفيذ المنهجية، من بداية البحث حتى نهايته....، فهي اذن عملية، أي تنزيل الضوابط والقواعد النظرية على الميدان العلمي لبناء البحث ولوازم ذلك".[1]

والطبيعة الموضوعية الذي نقوم بدراسته، حاولنا الاستعانة بأكثر من تقنية من تقنيات البحث المعروفة، بداية الملاحظة، أي الملاحظة بدون مشاركة، وصولا إلى الاستبيان الاستمارة كتقنية أساسية في البحث الميداني، حيث شكلت الاستمارة التقنية الأساسية لجمع المعطيات من اجل التوسع أكثر في الموضوع وإيجاد إجابات حول مختلف الأسئلة التي تخدم الموضوع.

☒ الملاحظة بدون مشاركة:

تعتبر الملاحظة إحدى الاستراتيجيات البحثية الرئيسية، التي تهدف الى التوصل الى معرفة عميقة لمجال من مجالات الدراسة.

ونظرا لطبيعة موضوعنا اعتمدنا على الملاحظة بدون مشاركة،

هذه الأخيرة التي تعرف كأسلوب بحثي يلاحظ فيه الباحث مفردات بحثه دون أن يشارك بفعالية في موقف موضوع البحث، وفيها يقوم الباحث بملاحظة الجماعة دون مشاركتها في أنشطتها ودون إثارة اهتمام المبحوثين، ويكون الاتصال بأفراد الجماعة مباشرا دون شعورهم بأنهم تحت الملاحظة المباشرة.[2]

ونعني بها في هذه الدراسة كل مشاهدة لا تعتمد إلا على الحواس العادية للمشاهدة أو كل تفاعل أو تبادل للمعلومات بين شخصين أو أكثر، أحدهما الباحث والأخر المستجيب أو المبحوث لجمع معلومات محددة حول موضوع معين، ويلاحظ الباحث أثناءها ردود فعل المبحوث.[3]

---

[1] فريد الانصاري ، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، ط1 ، سلسلة الحوار 27، منشورات الفرقان ، الدار البيضاء، المغرب، 1997، ص 172.

[2] جمال إسماعيل الطحاوي، مدخل إلى البحث الاجتماعي، دار التيسير للنشر والتوزيع، المينا مصر 1998، ص102.

[3] ربحي مصطفى عليان، عثمان محمد غنيم، مرجع سابق، ص112.

الاستبيان (الاستمارة) :

يعتبر الاستبيان أو الاستمارة الطرقية الأكثر شيوعا من بين التقنيات المستعملة في الدراسة والبحث في علم الاجتماع، ويعود ذلك لكون الباحث من خلال الاستبيان يشجع المبحوثين على الرد، مثل الأسئلة المغلقة، أو يجد المبحوث راحته من خلال الأسئلة المفتوحة، وقبل البدا في تصميم الاستبيان يجب على الباحث أن يحدد الغرض من البحث وخطته ومجاله، ثم توضع قائمة بالنقاط التي يجب أن يحتويها كل قسم من أقسام صحيفة الاستبيان، وذلك لتحديد الأسئلة الخاصة بكل نقطة من هذه النقاط، ويجب أن تقسم الأسئلة إلى مجموعات متناسقة لها عناوين فرعية، كما يجب أن تعطي الأسئلة أرقاما حتى يتمكن الاستدلال على أي سؤال بسهولة.[1] ونعني بالاستمارة ذلك النموذج الذي يضم مجموعة من الأسئلة توجه للأفراد من اجل الحصول على بيانات حول موضوع أو مشكلة أو موقف ما.

ويهتم اللجوء إلى استخدام الاستمارة عندما يزيد اكتشاف أو تفسير تأثير بعض العوامل الاجتماعية والثقافية والدينية على ظاهرة ما، ثم أن استعمال الاستمارة في أي بحث موسعي من اجل إبراز تكرارات ظهور ظاهرة ما، فالمعطيات المحصل عليها تكون قابلة لان تخضع للمعالجة من نوع كمي، إذ تعتبر الاستمارة تقنية تسمح بتفسير جوانب عديدة للظاهرة. أما عن الاستمارة فقد توزعت عبر ثلاث محاور وهي: – محور البيانات العامة

– محور حول مؤشرات الفرضية الأولى

– محور حول مؤشرات الفرضية الثانية.

[1] علي محمود إسلام الغار، معجم علم الإجتماع (إنجليزي عربي) ط2، دار المعارف، القاهرة، 2001، ص 403

5- خصائص العينة :

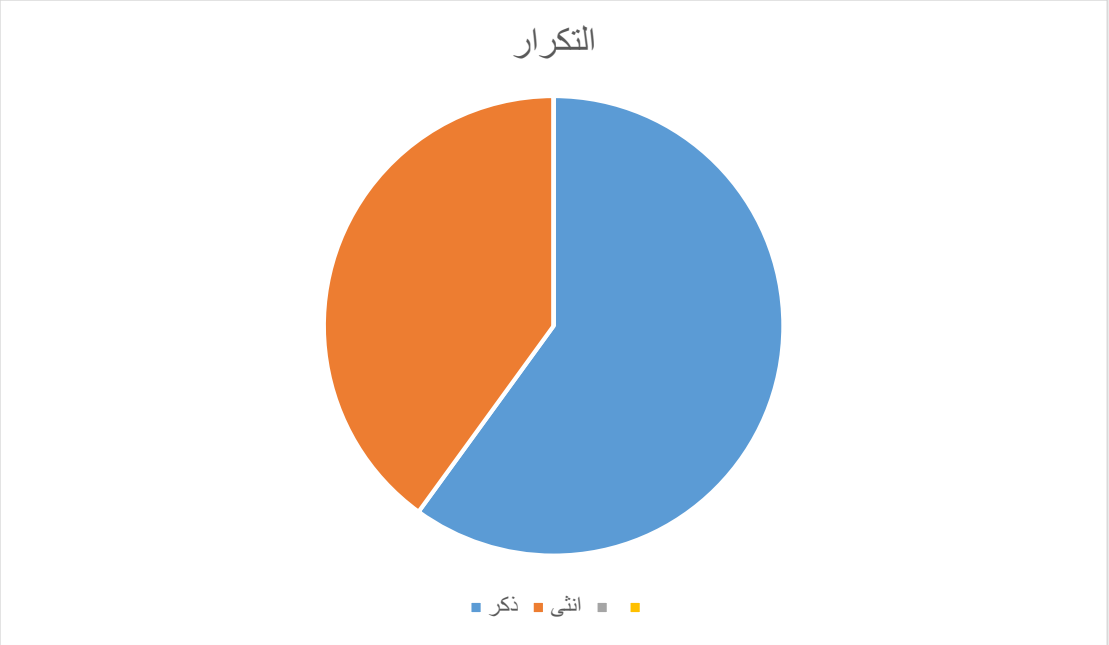
1- متغير السن:

جدول رقم (01) يبين توزع أفراد العينة حسب متغير السن

الفئات	التكرار fi	النسبة%
[24-20]	35	17,5
[30-25]	100	50
[35-31]	40	20
36 فأكثر	25	12,5
المجموع	200	100

يعتبر مؤشر العمر من ضمن المتغيرات الأساسية لتحديد مفهوم الشباب كفئة عمرية واجتماعية في ان واحد، ومن خلال الجدول المدرج سابقا يتضح لنا جليا ان أكبر نسبة مئوية سجلت عند الفئة العمرية [25-30] بنسبة50% تليها فئة [30-35] بنسبة تقدر ب 20 %، ثم الفئة العمرية التي يتراوح فيها سن الشباب ما بين [20-25] والتي قدر معدلها ب 17.5% اما اخر نسبة فتمثلها الفئة العمرية [35 فما اكثر]، وهي اقل نسبة، يلاحظ ان المبحوثون منهم من هو في بداية الشباب، ومنهم من هو في منتصف شبابه، كما ان هناك من هم في نهاية طور الشباب.

شكل رقم (02) دائرة نسبية تمثل فئات سن المبحوثين



2- متغير الجنس :

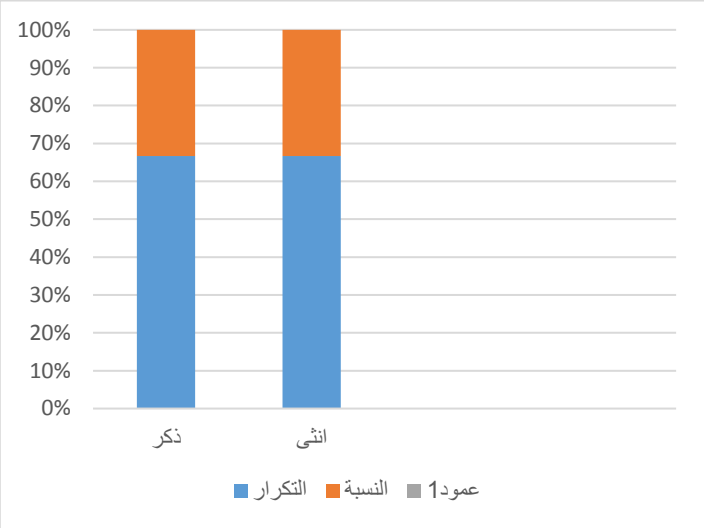
جدول (02) يمثل توزع أفراد العينة حسب الجنس:

الجنس	التكرار fi	%
ذكر	120	60
أنثى	80	40
المجموع	200	100

عند الحديث عن الشباب، فان المفهوم ينطبق على كلا مكوني النوع الاجتماعي، وهو ما نلاحظه من خلال الجدول السابق، حيث نلاحظ أن العنصر الذكوري هو الغالب على مجموع أفراد العينة، مثلما تشير إليه النسبة المئوية المدرجة في الجدول رقم(02) والتي قدرناها حسب تطبيق معامل التكرار النسبي ب 60 %، أما عنصر الإناث فقد قدرت نسبته 40 %، وقد تعمدت الباحثة ان يكون عنصر الذكور اكبر بقليل من عنصر الإناث لأنه حسب المعطيات

المتاحة من ميدان الدراسة، فان الشباب الذكور أكثر تفاعلا مع الآخر وهويته من العنصر الأنثوي.

شكل رقم (02) أعمدة بيانية تمثل توزع المبحوثين حسب متغير الجنس



3- متغير المستوى التعليمي:

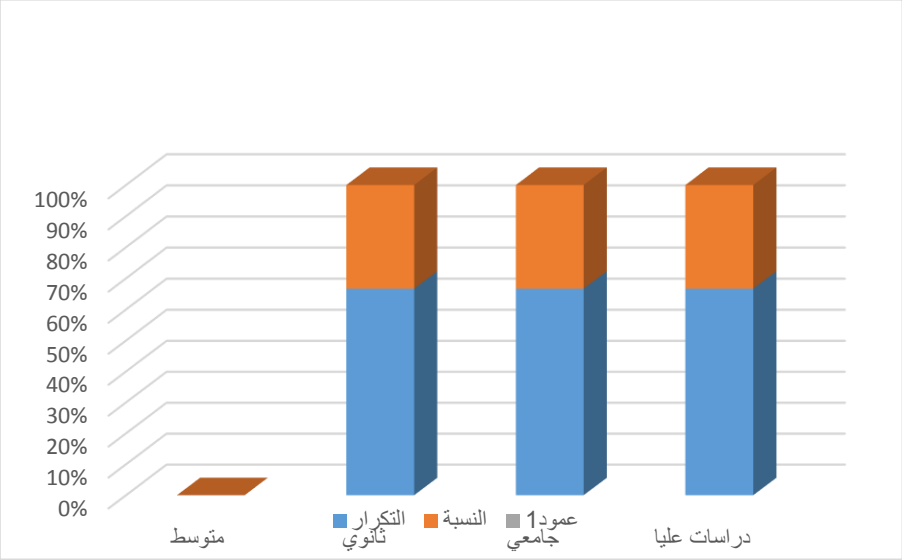
جدول رقم (03) يبين توزع أفراد العينة حسب مستواهم التعليمي

المستوى التعليمي	التكرار fi	%
متوسط	_	_
ثانوي	30	15
جامعي	120	60
دراسات عليا	50	25
المجموع	200	100

يتبين من الجدول رقم (03) أن ما نسبته 60 %، وهي النسبة الغالبة في الجدول، من مفردات العينة لها مستوى تعليمي جامعي، تليها نسبة 25% من مفردات العينة واصلت مسارها التعليمي الجامعي في طوري الماجستير والدكتوراه، بينما فئة ذو المستوى التعليمي الثانوي فقد بلغت 15%.

يتضح من الجدول السابق ان النسق في المجتمع الجزائري عرف تطورا كبيرا، وهذا بسبب السياسة المنتهجة من طرف الدولة اتجاه التعليم من حيث اجباريته ومجانيته، وهو ما تبينه نسبة ذو التعليم الجامعي وذو الدراسات العليا، والتي بلغت مجتمعة نسبة 85%ومن جهة أخرى فان ارتفاع نسبة المستوى التعليمي العالي يؤشر على أهمية ومكانة التعليم في المجتمع الجزائري.

شكل أعمدة بيانية تمثل توزع أفراد العينة حسب مستواهم التعليمي



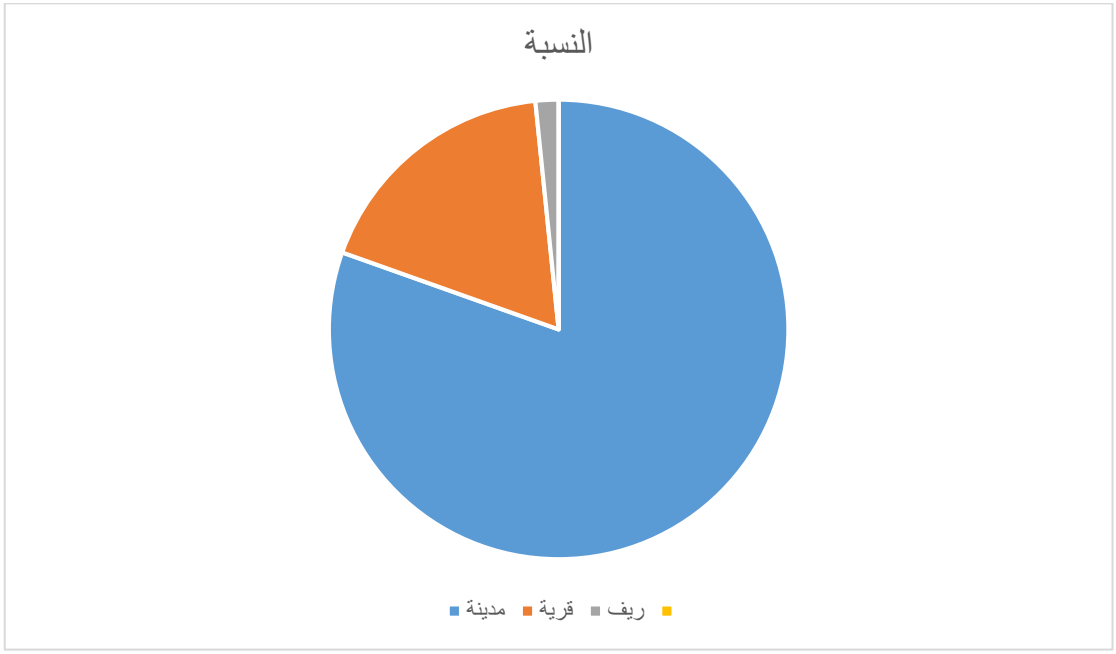
4- متغير مكان الإقامة:

جدول رقم(04) يبين توزع أفراد العينة حسب مكان إقامتهم

مكان الإقامة	التكرار	%
مدينة	139	69,5
قرية	31	15,5
ريف	30	15
المجموع	200	100

يعتبر متغير الأصل الجغرافي من المتغيرات المهمة في بناء مواقف الشباب الجزائري من الأخر المختلف في العقيدة، ذلك أن الأصل الجغرافي يرتبط ارتباطا وثيقا بالتنشئة الدينية والاجتماعية وكذا العادات والتقاليد ونمط القيم والثقافة. ولذلك فان مكان الإقامة يؤثر تأثيرا فعالا في تحديد مواقف وتصورات الشباب، يلاحظ من خلال هذا الجدول أن اغلب مفردات العينة هم من أصل حضري، أي من قاطني المدن الكبرى وقد بلغت نسبتهم 69,5% بينما بلغت نسبة الشباب المبحوثين المنحدرين من أصل قروي وريفي ما تقديره 15,5% و15%على التوالي

شكل رقم(04) دائرة نسبية تبين توزع أفراد العينة حسب مكان إقامتهم



5- متغير المهنة :

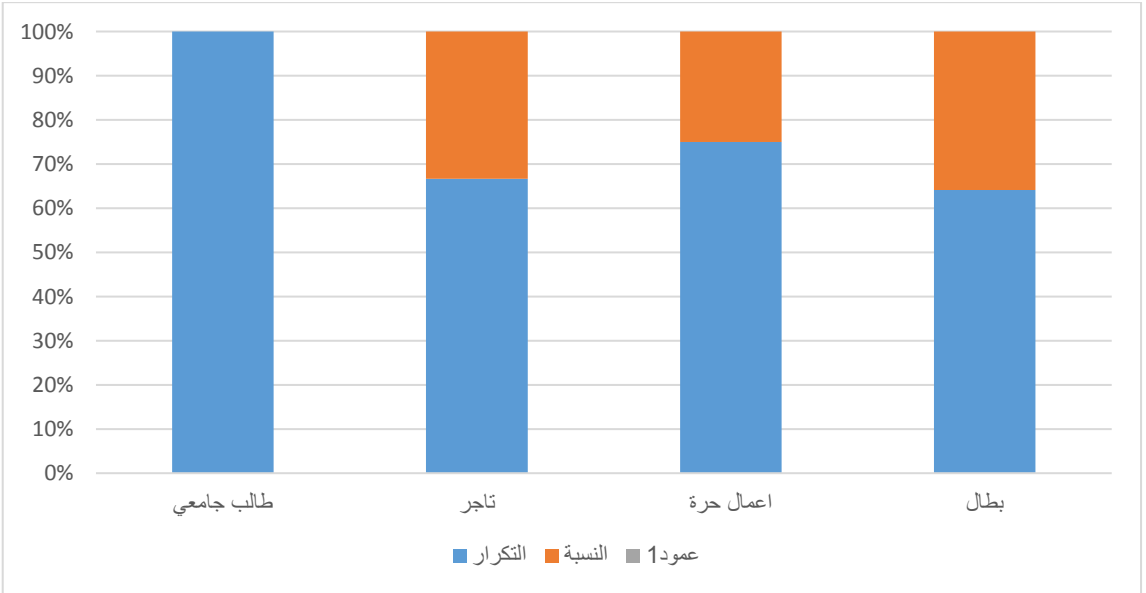
جدول رقم (05) يمثل توزع أفراد العينة حسب المهنة التي يزلونها

المهنة	التكرار	%
طالب جامعي	145	72,5
موظف	25	12,5
تاجر	15	7,5
أعمال حرة	10	5
بطال	05	2,5
المجموع	200	100

يلاحظ من الجدول السابق إن ما نسبته 72,5% من المفردات العينة هم طلبة جامعيون مسجلون بصفة نظامية وأكاديمية بالجامعات الجزائرية، في حين تأتي نسبة الشباب الذين يشتغلون بوظائف إدارية والمقدرة ب12,5%، تليها مباشرة نسبة أفراد العينة الذين يزالون مهنة التجارة والمقدرة ب7,5% أما عن نسبة مفردات العينة الذين يشتغلون في ميدان الأعمال الحرة فقد قدرت ب 5 %.

وأخيرا نسبة 2,5% وهي تشير إلى فئة المبحوثين البطالين.

شكل رقم (05): أعمدة بيانية تمثل توزع أفراد العينة حسب المهنة التي يزاولونها



الفصل الخامس

عرض و مناقشة وتحليل نتائج البحث

1- نتائج البحث المتعلقة بالفرضية الأولى

2- نتائج البحث المعلقة بالفرضية الثانية

3- خلاصة واستنتاجات

1- نتائج البحث المتعلقة بالفرضية الأولى:

تنص الفرضية الأولى على أنه يتم اتخاذ موقف القبول أو الرفض لدى الشباب الجزائري من الآخر المختلف عقائديا، وبصفة خاصة اليهودي والمسيحي بناءا على معايير ومعطيات ثقافية محلية وعالمية.

أفادتنا نتائج التحقيق الميداني، وتفرغ معطيات الاستمارات، بالحصول على الجدول التالي:

	العبارات	موافق		غير موافق		لا رأي	
		التكرار	%	التكرار	%	التكرار	%
1	من سمات قبول الآخر هو الانفتاح على ثقافته و معتقداته	70	35	110	55	20	10
2	قبول الآخر يعني الانفتاح على العالم سياسيا واجتماعيا وثقافيا	113	56.5	82	41	5	2.5
3	من مقتضيات الاجتماع الإنساني هو آن يعم السلام والسعادة بين البشر	190	95	_	/	10	0.5
4	يتفق مع الآخر فيما يتم الاتفاق عليه	120	6	75	37.5	5	0.25
5	قبول الآخر يعني احترام معتقداته ومقدساته	139	69.5	61	30.5	_	/
6	للأخر المختلف في العقيدة، الحق في ممارسة طقوسه وشعائره	181	90.5	_	/	19	0.95
7	لا تكون الاستفادة من التجارب الإنسانية إلا بالتفتح مع الآخر للاستفادة من تجربته	60	30	80	40	40	20
8	التغيرات المصاحبة للعولمة تفرض على الشاب المسلم الاندماج في هذه القرية التكوينية	75	37.5	110	55	15	75
9	فهم الآخر وقبول التعايش معه احد مستلزمات الحضارة الحديثة	30	15	150	75	20	10
10	ينبغي أن يعذر الآخر فيما هو مختلف فيه	35	17.5	145	72.5	20	10
11	قبول الآخر هو إشاعة السلام معه وتجنب صدامه	175	87.5	25	12.5	_	/

12	نتوافق مع الآخر طالما ليس هناك مخالف شرعية	189	94.5	11	5.5	_	/
13	يكتسي مفهوم الآخر بعدا عدوانيا على الخصوصية الثقافية	160	80	35	17.5	5	2.5
14	قبول الآخر هو بطريقة أو بأخرى إحلال ثقافته محل ثقافتنا	139	69.5	41	20.5	20	10
15	حضور الآخر في واقعنا وحياتنا هو حضور القوي وسط الضعفاء	130	65	60	30	10	5
16	الآخر تعني الغزو الثقافي للشعوب	105	52.5	75	37.5	20	10
17	الآخر مفهوم يعني العنصرية والاستعلاء والرغبة في الهيمنة	127	63.5	63	31.5	10	5
18	الآخر هو المسيحي واليهودي الذي حرف ديانته	190	95	_	/	10	5
19	الآخر هو ذاك الذي يحارب عقيدتنا ولا يؤمن بديانتنا	195	97.5	_	/	5	2.5
20	الآخر هو الذي نص القران ان نخالفه في دينه	200	100	_	/	_	/
21	الآخر يقصد به الغرب، وعلى وجه الخصوص أمريكا وهيمنتها على العالم	144	72	56	28	_	/
22	فهم الآخر وتبني نسقه الثقافي يعني ذوبان الذات	85	42.5	115	57.5	_	/
23	التسامح بين الأديان مقولة من شانها التقريب بين إتباع هذه الديانات	56	28	134	67	10	5
24	موالاة الآخر هو انحراف عن تعاليم الدين الإسلامي	181	90.5	_	/	19	9.5

القراءة الإحصائية لمعطيات الجدول:

من أجل إعطاء دلالة إحصائية للمعطيات الرقمية المبوبة في الجدول السابق، تساعدنا القراءة الإحصائية للمعطيات بتكون صورة واضحة عن تمثلات الشباب الجزائري عن الآخر الذي يمثل الهوية الدينية المسيحية واليهودية، وفيما يلي عرض المعطيات:

– بالنسبة للعبارة الأولى تضمنت أن قبول الآخر هو الانفتاح على ثقافته ومعتقداته، فإننا نسجل النسبة الغالبة لا توافق على هذه الفكرة، وهي نسبة قدرت ب 55% أما نسبة الشباب الذين يوافقون ويقبلون بهذه الفكرة فقد قدرت ب 35% في حين سجلنا ما نسبته 10% بدون إجابة.

–عندما يتعلق الأمر بالانفتاح على العالم سياسا واجتماعيا وثقافيا فإننا سجلنا أعلى نسبة 56% عند عبارة موافق وتأتي بعدها مباشرة نسبة41 % والتي تمثل الشباب الذين لا يوافقون على الانفتاح على العالم من كل النواحي، لتبقى نسبة أولئك الذين لم يدلوا بإجاباتهم ب2.5%

–في الفقرة رقم (03) التي تنص على وجوب نشر السلام والسعادة بين أبناء البشر نسجل اتجه عام للمبحوثين يوافق على الفكرة 95 %، مع انعدام نسبة أولئك الذين يرون نقيض ذلك، مع تسجيل نسبة طفيفة 5 % عند من لم يقدموا إجابات.

–في الفقرة رقم(04)، توافق نسبة60% من المبحوثين على الاتفاق مع الأخر فيما يتم الاتفاق عليه، في حين تعارض نسبة معتبرة منهم 37.5% هذا المقترح.

– عندما يتعلق الأمر باحترام معتقدات الآخر ومقدساته، فان عينة البحث –المقصود هنا الشباب الجزائري– تنقسم إلى اتجاهين، اتجاه غالب 69.5% يرى بوجوب ذلك، واتجاه لا يبعد عنه كثيرا 30.5% لا يرى ضرورة في احترام معتقدات الآخر ومقدساته ما دامت زائفة.

–في نفس السياق، يذهب معظم أفراد العينة 90.5% بان للآخر اليهودي أو المسيحي الحق في ممارسة طقوسه وشعائره.

-في الفقرة (07) ، نجد أن نسبة معتبرة من عينة البحث تتحفظ على فكرة الانفتاح مع الآخر والاستفادة من تجربته 40% ، في حين نسجل فقط ما نسبته 30 % منهم من توافق على هكذا فكرة، لترتفع نسبة من لا إجابة لديهم إلى 40% .

-رغم تجذر العولمة في السياق الثقافي للمجتمعات، إلا أنها لازالت تحمل معها مخاوف لدى الشباب الجزائري المسلم، حيث نجد أن ما نسبته 55% لا يوافق على الاندماج في القرية الكونية، مقابل نسبة 37.5% منهم توافق وتقبل فكرة الاندماج تحت مظلة العولمة والتعايش مع الآخر المسيحي واليهودي

-"فهم الآخر وقبول التعايش معه احد مستلزمات الحضارة الحديثة، الإجابة عن هذه العبارة أظهرت لنا النتائج التالية: 15% موافق،75% غير موافق،10% بدون إجابة، وهو مؤشر على عدم الثقة في الآخر وسيادة منطق الفوبيا

-في الفقرة،(10) نجد انه نفس الاتجاه العام للإجابة إلي لاحظناه في الفقرة رقم(05)، أي نسبة قليلة تعذر عن اختلافه 17.5% في الوقت الذي تذهب الغالبية 72.5% إلى اعتبار اختلاف الآخر ضلالة وانحراف عن الطريق المستقيم

-في الفقرتين (11) و (12) هناك تناغم وانسجام في إجابات مفردات العينة فعندما يتعلق الأمر بإشاعة السلام مع الآخر فإننا نسجل نسبة عالية 87.5% مقابل نسبة (12.5) نقيض لهذه الفكرة

أما عندما يتعلق الأمر بالتعاون مع الآخر مادام ليس هناك موانع شرعية فإننا نسجل نفس الشيء، ارتفاع معدل إجابات "موافق" ب (94.5%)، مقابل نسبة ضئيلة جدا (5.5%)

-في الفقرات (13) (14) (15) (16) (17)، نحن أمام فكرة مشتركة لدى المبحوثين وهي فكرة أن الآخر هو بالضرورة نقيض بالأنا أو الذات المسلمين، وهو ما تظهره النسب المئوية التالية:

- الفقرة (13) موافق80 %

غير موافق 17.5 %

بدون إجابة 2.5 %

- الفقرة (14) موافق69.5 %

غير موافق 20.5 %

بدون إجابة 10 %

- الفقرة (15) موافق65%

غير موافق 30 %

بدون إجابة 5 %

- الفقرة(16) موافق 52.5%

غير موافق37.5 %

بدون إجابة 10 %

- الفقرة(17) موافق 63.5%

غير موافق31.5 %

بدون إجابة 5 %

-في العبارة رقم (18) والتي تصور الآخر سواء كان المسيحي أو اليهودي هو الذي يتبع ديانته محرفة، حرفها أبناءها، فإننا نسجل اتجاه عام في إجابات المبحوثين يوافق على هذه الفكرة 95 % دون أن نسجل أدنى نسبة عند المبحوثين الذين يرون عكس ذلك.

-في العبارة رقم (19) نسجل موقفا صريحا لرفض الآخر المسيحي واليهودي بتصويره العدو الأول لعقيدة الإسلام وأهله،وهو ما تعبره عنه النسبة المئوية المسجلة في الجدول(97.5%)

-نفس الشيء نجده في العبارة(20) ، إذ أن الموقف السابق الذي سجلناه في الفقرة رقم(19) ، إنما يستمده الشباب انطلاقا من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية.

-في الفقرة رقم(21) ، والتي تتعلق بالتطابق بين الآخر والغرب، فإن التمثيلات الاجتماعية بأفراد العينة تذهب في نفس الاتجاه،أي أن نسبة 72 % ترى أن الآخر يقصد به الغرب وعلى

وجه الخصوص أمريكا وهيمنتها على العالم،في حين أن ما نسبته 28 % لا يرون بوجود ضرورة أن يكون الآخر هو الغرب (occident).

-في الفقرات،(24)،(23)،(22) يتكرر أمامنا نفس الاتجاه الذي كنا قد سجلناه في الفقرات السابقة(17) ،(16)،(15)،(14) ،(13) حيث يستند أفراد العينة في المخيال الديني الإسلامي في رسم تصوراتهم عن الآخر، و هو ما تبينه النتائج الإحصائية التالية:

- الفقرة(22) موافق42.5%
  غير موافق57.5%
- الفقرة(23) موافق28%
  غير موافق67%
- الفقرة(24) موافق90.5%
  غير موافق00%
  بدون اجابة9.5%

من خلال عرض ورصد المعطيات الميدانية وإعطاءها محتوى إحصائي، فانه وكما أسلفناه في الفرضية، فان مواقف القبول أو الرفض للأخر، تدخل فيها معايير ومعطيات ثقافية محلية وعالمية، ومن بين هذه المعايير نجد التنشئة الاجتماعية ونمط القيم الدينية والإيديولوجيا الدينية السائدة وخطاب المساجد والإعلام الموجه، وغيرها،

وعموما فان مؤشرات رفض الآخر والتي برزت بشدة، فانه يمكن رصدها من خلال الجدول السابق، و إيجازها فيما يلي:

- وجود الآخر هو وجود في وجه الذات
- يكتسي مفهوم الآخر بعدا عدوانيا على الخصوصية الثقافية
- قبول الآخر هو بطريقة أو بأخرى إحلال ثقافته محل ثقافتنا
- حضور الآخر في واقعنا وحياتنا هو حضور القوي وسط الضعفاء
- الآخر هو تهديد للهوية القومية للحضارة الإسلامية
- رفض الآخر لأنه يستهدف الغزو الثقافي للشعوب

- الآخر دائما ينظر إلينا بنظرة استعلائية وفوقية
- يسعى الأخر دائما إلى فرض عنصريته وهيمنته

أما عن مؤشرات قبول الآخر في تصورات أفراد العينة، فيمكن إيجازها فيما يلي:

- التسامح الديني مع الآخر وقبول ثقافته ومعتقداته
- الانفتاح على العالم سياسيا واجتماعيا وثقافيا
- حرص أبناء البشر على العيش في وئام وان اختلفت الديانات
- إحلال السلام ونشر ثقافة الحوار بين إتباع الديانات المختلفة
- احترام المواثيق والاتفاقيات الدولية التي تنص على احترام حرية المعتقد
- قبول الآخر سواءا كان من إتباع الديانات السماوية كالإسلام، المسيحية واليهودية، أو إتباع الملل والنحل الأخرى
- احترام المعتقدات والمقدسات هو احترام للأخر وإقرار بوجوده
- لكل مؤمن بعقيدة ما، الحق في ممارسة طقوسه وشعائره ومناسكه دونما أي ضغط أو تقييد أو إكراه
- فهم الآخر وقبول التعايش معه أحد مستلزمات الحضارة الحديثة
- حرية المعتقد، تدخل ضمن القناعات الشخصية للأفراد، ويبقى الجانب الإنساني هو القاسم المشترك بينهم
- قبول الآخر يعني إشاعة روح السلم والوئام معه، ونبذ الصراعات والفتن الطائفية والمذهبية

الجداول الإحصائية المزدوجة المتعلقة بالفرضية الأولى:

يتم اتخاذ موقف القبول أو الرفض لدى الشباب الجزائري مع الآخر المختلف عقائديا، وبصفة خاصة اليهودي والمسيحي، بناءا على معايير ومعطيات ثقافية محلية وعالمية .

الجدول رقم 01:

جدول إحصائي مزدوج يبين العلاقة بين متغير السن ومدى قبول الآخر والتعايش معه.

فئات	فهم الآخر وقبول التعايش معه هو أحد مستلزمات الحضارة الحديثة							
السن	موافق	%	غير موافق	%	لا ادري	%	المجموع	%
[25-20]	04	13.33	25	16.66	6	30	35	17
[30-25]	06	20	85	56.66	9	45	100	50
[35-30]	08	26.66	30	20	2	10	40	20
36 فأكثر	12	40	10	6.66	3	15	25	12.5
المجموع	30	100	150	100	20	100	200	100

نلاحظ من خلال الجدول السابق أن الإتجاه العام عند الفئة العمرية [25-30]، والتي تمثل نسبة 50% يواظب الاتجاه غير موافق بنسبة 56.66%، حيث تشير أن المبحوثين لا يوافقون على فكرة أن فهم الآخر وقبول التعايش معه هو أحد مستلزمات الحضارة الحديثة، تليها بعد ذلك الفئة العمرية [30-35] بنسبة 20% ثم الفئة العمرية [20-25] بنسبة 16.66%، أما أقل نسبة قدرت ب 6.66% نجدها عند الفئة العمرية[36 فأكثر].

في المقابل أن نسبة المبحوثين الذين يوافقون على الفكرة التي مضمونها أن فهم الآخر وقبول التعايش هو أحد مستلزمات الحضارة الحديثة، قد توزعت حسب الفئات العمرية كالآتي:

-الفئة العمرية الفئة العمرية [36 فأكثر قدرت نسبتها ب 40%، ثم تليها الفئة العمرية [30-35] التي قدرت نسبتها ب 26.66% وتليها الفئة العمرية [25-30] التي قدرت ب 20% ، وأخيرا الفئة العمرية [20-25] التي قدرت نسبتها ب 13.33% من خلال نتائج الجدول نلاحظ أن هناك تقارب نوعا ما في النسب المئوية التي مثلت إجابات للمبحوثين، مع الإشارة إلى تلك الفئة الصامتة التي لم تظهر موقفها من الآخر وقبول التعايش معه، وإن كان هناك

من استنتاج فهو القول بأن المبحوثين الذين شملتهم الدراسة كان موقفهم إيجابيا، كلما زاد معدل السن، وهو مؤشر عن الوعي والنضج الاجتماعيين يتسلمهما السن.

جدول رقم 2:

جدول إحصائي مزدوج بين العلاقة بين الجنس ورؤية الآخر منطلق الخصوصية الثقافية

الجنس	يكتسي مفهوم الآخر بعدا عدوانيا على الخصوصية الثقافية							
	موافق	%	غير موافق	%	لا أدري	%	المجموع	%
ذكر	105	65.62	13	37.14	2	40	120	60
أنثى	55	34.37	22	62.25	3	60	80	40
المجموع	160	100	35	100	5	100	200	100

يشير الجدول أعلاه إلى تقاطع قيم متغيرين كيفيين، هما متغير النوع الإجتماعي، ومتغير تمثل الآخر من منطلق الخصوصية الثقافية، وبإجراء القراءة الإحصائية لمعطيات الجدول، يتضح لنا أن الاتجاه العام في إجابات المبحوثين هو قبولهم أو اعتقادهم بأن مفهوم الآخر ووجوده يكتسي بعدا عدوانيا على الخصوصية الثقافية، ويتصدر الذكور هذا التصور، وهو ما تشير إليه النسبة المئوية الأعلى في الجدول 65.62%، في حين نجد أن الاعتقاد يمثل نسبة أقل نوعا ما عند الإناث مثلما تشير إلى ذلك النسبة المئوية المسجلة في الجدول السابق 34.37%.

أما في التصور النقيض، أي الذي لا يرى بأن ثقافة الآخر هي معادية لثقافة الأنا، فإن عنصر الذكور يسجل نسبة مئوية قدرت ب 37.14 %، في حين بغلت نسبة العنصر الأنثوي ب 62.85%.

جدول رقم 3:

جدول إحصائي مزدوج يبين العلاقة بين المستوى التعليمي ومدى فهم الآخر وقبول التعايش معه

	فهم الآخر أحد مستلزمات الحضارة الحديثة							
	موافق	%	غير موافق	%	لا أدري	%	المجموع	%
ثانوي	04	13.33	20	13.33	06	30	30	15
جامعي	09	30	97	64.66	14	70	120	60
دراسات عليا	17	56.66	33	2.2	-		50	25
المجموع	30	100	150	100	20	100	200	100

من خلال القراءة الإحصائية للجدول السابق، يمكن رصد المعطيات التالية:

إن رفض الفكرة التي مؤداها أن فهم وقبول الآخر هو أحد مستلزمات الحضارة الحديثة، حسب المستوى التعليمي للمبحوثين تعبر عنها النسب المئوية التالية:

64.66% من المبحوثين ذوو مستوى تعليمي جامعي.

22% من المبحوثين الذين لهم دراسات عليا في مجال تخصصهم.

وأخيرا 13.33% من المبحوثين حاملين لمستوى تعليمي ثانوي

أمّا عن الاتجاه المؤيد للفكرة السابقة، فإن القراءة الإحصائية للمعطيات أسفرت عن النتائج التالية:

56.66% نسبة المبحوثين ذوو الدراسات العليا.

30% نسبة المبحوثين أصحاب الشهادات الجامعية.

13.33% وتشير إلى نسبة المبحوثين ذوو المستوى التعليمي الثانوي.

نلاحظ من خلال القراءة الإحصائية أنّ قبول الآخر كأحد مستلزمات الحضارة الحديثة هو موقف ينحو نحو الإيجاب، كلّما زاد منسوب المستوى التعليمي وينحو نحو رفض الفكرة كلّما قّل منسوب المستوى التعليمي، حيث أنّ هذه الأخيرة بعكس مستوى معين من الإدراك والتمثلات عن الآخر.

جدول رقم 4:

جدول إحصائي مزدوج يبين العلاقة بين سكان الإقامة المبحوث ورؤيته حول ممارسة الآخر لطقوسه وشعائره

مكان الإقامة	للآخر المختلف في العقيدة، الحق في ممارسة طقوسه وشعائره							
	موافق	%	غير موافق	%	لا أدري	%	المجموع	%
مدينة	135	74.58	-	-	4	21.05	139	%69.5
قرية	26	14.36	-	-	5	26.31	31	%15.5
ريف	20	11.04	-	-	10	52.62	30	%15
المجموع	181	100	-	-	19	100	200	%100

يمثل الجدول السابق تقاطع مؤشرات المجال مع تصور الآخر عبر ممارسته لطقوسه وشعائره، ومن خلال المعطيات الإحصائية السابقة نلاحظ أنّ الغالبية العظمى من المبحوثين ترى أنّه من حق الآخر المختلف في العقيدة الحق في ممارسة طقوسه وشعائره، غير أنّ ما يلاحظ هو أن المجال المكاني هو الذي تتغير فيه النسب المئوية، حيث كلّما كان المبحوث يسكن في المدينة، كلّما كانت لديه مثل هذه القناعات، وكلّما كان المبحوث يسكن في القرية أو الريف، كلّما انخفض مستوى هذه القناعات، وهو ما تشير إليه النتائج التالية:

مدينة ⟵ 74.58%

قرية ⟵ 14.36%

ريف ⟵ 11.04%

تعتبر المدينة الفضاء الذي يشهد حركية وتنوع في الثقافات، عكس القرية والريف، لهذا تكون فرص التعايش وقبول الآخر في المدينة أكثر من الريف.

جدول رقم 5:

جدول إحصائي مزدوج يبين العلاقة مكان الإقامة وتاثير العولمة في العلاقة مع الآخر

مكان الإقامة	تأثير العولمة في العلاقة مع الآخر							
	موافق	%	غير موافق	%	لا أدري	%	المجموع	%
مدينة	70	93.33	6.9	62.72	–	–	139	69.5
قرية	5	6.66	21	19.9	5	33.33	31	15.5
ريف	–	–	20	18.18	10	66.66	30	15
المجموع	75	100	110	100	15	100	200	100

أسفرت القراءة الإحصائية لمعطيات الجدول السابق النتائج التالية:

الإتجاه العام للجدول هو أن غالبية المبحوثين يتفقون على تأثير العولمة في العلاقة مع الآخر، وهو ما تشير إليه النسبة المئوية 93.33% وهي نسبة نجدها تتركز في الوسط الحضري (المدينة)، في حين تنعدم في الوسط الريفي، وتسجل حضورا باعثا في مجال القرية 6.66%.

أمّا الرأي الذي ينفي تأثير العولمة في العلاقة مع الآخر، فإننا سجلنا ما يلي:

مدينة ⟵ 62.72%

قرية ⟵ 19.09%

ريف ⟵ 18.18%

بحيث التنشئة الإجتماعية وإن كانت تتشابه إلى حد بعيد داخل الثقافة الواحدة أو المجتمع الواحدة، إلا أنّها تختلف حسب الثقافة المجالية، أي أننا نجدها في الريف تتسم بالصرامة والانغلاف، في حين تكون تمتاز بالمرونة والانفتاح في المدينة.

وتتغير من عائلة إلى أخرى حسب المستوى المعيشي أو الطبقة المجتمعية، فأفراد الطبقة الغنية تختلف تنشأتهم على الطبقة الوسطى والفقيرة.

2- نتائج البحث المتعلقة بالفرضية الثانية:

تنص الفرضية الثانية على ما يلي:

يتسم موقف الشباب الجزائري بالمرونة نوعا ما اتجاه الآخر المسيحي بينما يتسم موقفه بالصرامة والتشدد تجاه الآخر اليهودي

-بعد عمليات تجميع وتفريغ البيانات، تحصلنا على المصفوفة التالية :

الرقم	العبارات	موافق		غير موافق		لا راي	
		التكرار	%	التكرار	%	التكرار	%
1	المسيحي هو من اهل الكتاب ومن اتباع الديانات السماوية	160	80	15	7.5	25	12.5
2	اليهودي هو من اهل الكتاب ومن اتباع الديانات السماوية	139	69.5	51	25.5	10	5
3	اليهود اشد عداوة للمسلمين من النصارى	189	94.5	4	2	07	3.5
4	يمكن للمسلم العيش في حوار مع المسيحي بسلام	160	80	35	17.5	05	2.5
5	يمكن للمسلم العيش في حوار مع اليهودي في سلام	25	12.5	170	85	5	2.5
6	يحترم المسيحي عقيدة المسلمين	80	40	90	45	30	15
7	يحترم اليهودي عقيدة المسلمين	30	15	161	80.5	9	4.5
8	إمكانية البيع والشراء مع المسيحي	148	74	32	16	10	5
9	إمكانية البيع والشراء مع اليهودي	32	16	148	74	10	5
10	مشاركة الاخر المسيحي او اليهودي في افراحه واقراحه	10	5	180	90	10	5
11	القاء السلام على المسيحي	30	15	170	85	--	--
12	القاء السلام على اليهودي	--	--	190	95	10	5

13	تقديم النصح للمسيحي	141	70.5	59	29.5	--	--
14	تقديم النصح لليهودي	14	7	176	88	10	5
15	الزواج والمصاهرة مع المسيحي	80	40	90	45	30	15
16	الزواج والمصاهرة مع اليهودي	--	--	200	100	--	--
17	المسيحي اكثر احتراما للمواثيق والعهود من اليهود	110	55	80	40	10	5
18	اليهودي يحب السلام ويسعى الى نشره	--	--	175	87.5	25	12.5
19	المسيحي يحب السلام ويسعى الى نشره	18	9	152	76	30	15
20	الآخر اليهودي أو المسيحي يحترم مشاعر الذين يخالفون دينه	24	0.12	166	0.83	10	0.05

القراءة الإحصائية لمعطيات الجدول:

من اجل الوقوف على تأويل المعطيات الإحصائية التي تم تسجيلها في الجدول السابق، نحاول إجراء قراءة إحصائية للمعطيات السابقة من اجل إبراز مواقف الصرامة والرفض للأخر اليهودي، مقابل التسامح والمرونة مع الآخر المسيحي، وفيما يلي عرض القراءة الإحصائية للمعطيات السابقة:

-في الفقرتين (1)و(2) نسجل اتجاه عام لدى إجابات المبحوثين قدر على التوالي ب (69.5%) و(80%) حيث يمثل هذا الاتجاه اعتراف وإقرار من طرف أفراد العينة بان اليهود والنصارى من أهل الكتاب، ومن إتباع الديانات السماوية، والمقصود بأهل الكتاب هنا، هم الأمم التي سبق وان أنزلت فيهم كتب سماوية كالتوراة والإنجيل والزبور، وبعث فيهم أنبياء ورسل

أما عن نسبة أفراد العينة الذين لا يعترفون لليهود والمسيحيين بانتمائهم لأهل الكتاب فقد قدرت في الفقرة(1) ب (7.5%) و(25.5%) في الفقرة (2)

-في الفقرة (3) يتفق معظم المبحوثون على ان اليهود اشد عداوة للمسلمين من النصارى وهو ما تعبر عنه النسبة المئوية التي قدرت ب (94.5%) في حين سجلت نسبة رافضة للفكرة، وهي ضئيلة جدا قدرت ب (2%).

-في الفقرتين(4) و(5) نلاحظ تباين واضح في مواقف الشباب الجزائري من اليهودي والمسيحي، حيث نسجل نسبة (80%) منهم يوافقون على العيش بجوار المسيحي في سلام، أما عندما يتعلق الأمر باليهودي فان نسبة (12.5%) فقط يوافقون على العيش بجوار اليهودي في سلام، أما نسبة (85%) فإنهم يرفضون رفضا مطلقا العيش بجوار اليهودي

-في الفقرتين (6) و(7) تبدو لنا مواقف الصرامة والتشدد عندما يتعلق الأمر بالأخر اليهودي في حين نلاحظ نوعا من التسامح والليونة عندما يتعلق الأمر بالأخر المسيحي، وهو ما تبرزه لنا النسب المئوية التالية

الفقرة(6) موافق 40%

غير موافق45%

بدون إجابة15%

الفقرة (7) موافق 15%

غير موافق80.5%

بدون إجابة4.5%

-في الفقرتين (8) و(9) نلاحظ أن معظم أفراد العينة يوافقون على البع والشراء وكل المعاملات التجارية الأخرى مع الآخر المسيحي (74%) في حين أن نسبة كبيرة من أفراد العينة (74%) لا توافق على القيام بالبيع والشراء وكل المعاملات التجارية الأخرى مع الآخر اليهودي.

-في الفقرة رقم(10) والتي تبنى على فكرة مدى التضامن مع الآخر المسيحي أو اليهودي في أفراحه وأقراحه، فان النسبة الغالبة لا توافق على هذه الفكرة (90%)، في حين أن ما نسبتهم (5%) فقط من ترى بوجوب التضامن مع البشر وان اختلفت عقيدتهم

-في الفقرتين (11) و(12) نسجل دائما نفس الملاحظات عن الموقف من اليهودي المتسم بالصرامة والتشدد، والموقف من المسيحي الذي يتسم بنوع من القبول والمرونة، حيث أن نسبة (85%) من أفراد العينة يقبلون بإلقاء السلام على المسيحي، في حين أن نسبة (95%)منهم يرفضون إلقاء السلام على اليهودي

-في الفقرات (13)و (14)و (15)و(16) هي نفس الملاحظات التي اشرنا إليها في الفقرتين (11)و(12) كما نسجل تقريبا نفس النسبة المئوية المحددة للاتجاه العام لإجابات المبحوثين

-في الفقرة(17) وحسب تصورات المبحوثين فان المسيحي هو أكثر احتراما للمواثيق والعهود من اليهودي، وهو ما تشير إليه النسبة المئوية المسجلة في الجدول (55%)

-في الفقرتين (18) و(19) يذهب الاتجاه الأعم لإجابات المبحوثين على أن المسيحي يحب السلام ويسعى إلى نشره (55%)، أما اليهودي فهو عدو السلام وصاحب الفتن(87.5%)

من خلال عرض ورصد المعطيات الميدانية وإعطائها محتوى إحصائي فان الفرضية الثانية يبدو أنها تحققت تماما، حيث تظهر لنا تمثلات الشباب الذين كانوا محل عين الدراسة وبحث ما قمنا بصياغته في فرضيتنا التي تمحورت حول وجود مواقف صارمة، متشددة، رافضة ونابذة للأخر اليهودي، في حين تميل هذه المواقف إلى الاعتدال و الأوسطية إلى حد ما والى المرونة الاجتماعية عندما يتعلق الأمر بالأخر المسيحي، وقبل أن نبرز مؤشرات هذه المواقف ينبغي أن نشير إلى المخيال الاجتماعي العربي عامة، يزخر بنعوت سلبية وصفات قبيحة عن اليهودي، وهي عبارة ثقافة متوارثة ضمن الموروث الشعبي الذي تتوارثه الأجيال وفيما يلي ابرز المؤشرات التي تؤكد صدق الفرضية:

- كل من المسيحي واليهودي يعتبران ن آهل الكتاب ومن أتباع الديانات السماوية.
- اليهود اشد عداوة للمسلمين من النصارى.
- يمكن للمسلم العيش في جوار المسيحي، بينما لا يمكنه ذلك في جوار اليهودي.
- يحترم المسيحي عقيدة المسلمين، في حين نجد ان اليهودي لا يحترم عقيدة المسلمين
- اليهود دائمو التآمر والتواطؤ على مصالح المسلمين.

- يمكن للمسلم أن يقوم بالبيع والشراء وكافة المعاملات التجارية مع الآخر المسيحي، في حين لا يطمئن للقيام بذلك إذا ما كان الذي يتعامل معه يهوديا.
- يقبل الشاب على المصاهرة والزواج مع الآخر المسيحي، في حين يرفض رفضا قاطعا وصريحا عندما يتعلق الآمر باليهودي.
- إمكانية القاء السلام على الآخر المسيحي مع عدمها مع الآخر اليهودي.
- تقديم النصح والمشورة والمساعدة للأخر المسيحي قابلة للاحتمال، في حين ليس هنا ك احتمالية حتى لمجرد التفكير في الآمر عندما يتعلق الآمر بالأخر اليهودي.
- المسيحي هو الأكثر احتراما للمواثيق والعقود من اليهودي.
- المسيحي يحب السلام ويسعى إلى نشره، في حين أن اليهودي يميل إلى زرع الفتن وإشعال الحروب بين الشعوب.
- يحترم المسيحي مشاعر الذين يختلفون معه في المعتقد، في الوقت الذي يقصي فيه اليهودي اتباع الديانات الأخرى، بحجة أن اليهود هم شعب الله المختار.

الجداول الإحصائية المزدوجة المتعلقة بالفرضية الثانية:

يتسم موقف الشباب الجزائري بالمرونة نوعا ما اتجاه الآخر المسيحي، بينما ليتسم موقفه بالصرامة والتشدد اتجاه الآخر اليهودي.

الجدول رقم 1:

جدول إحصائي مزدوج يبين العلاقة بين متغير السن والنظرة إلى اليهودي مقارنة بالنصراني

السن	اليهود أشد عداوة للمسلمين مقارنة بالنصراني							
	موافق	%	غير موافق	%	لا أدري	%	المجموع	%
[24-20]	33	17.66	2	50	-	-	35	%17.5
[30-25]	100	52.91	-	-	-	-	100	%50
[35-31]	36	19.4	2	50	2	28.57	40	%20
36 فأكثر	20	10.58	-	-	5	71.42	25	%12.5
المجموع	189	100	4	100	7	100	200	%100

يتضح من خلال الجدول السابق الاتجاه العام لإجابات المبحوثين، وهو شبه إجماع لديهم على تقاسم نفس التصور، الذي مؤداه أنّ اليهود هم أشد عداوة للمسلمين مقارنة بالنصارى، عير أنّ نجد أعلى نسبة مئوية عند الفئة العمرية [25-30]، والتي قدرت ب 52.91% الذين مثلوا 50% من العينة، تليها بعد ذلك الفئات العمرية الاخرى، مرتبة حسب نسبها المئوية.

[31-35] نسبتها 19.4%.

[20-24] نسبتها 17.46 %.

[36 فأكثر نسبتها 10.58 %.

أيا كان سن أفراد العينة الذين شملتهم الدراسة، فإن موقفهم أو نظرتهم السلبية، إنّما تتجه نحو الآخر اليهودي، وليس الآخر المسيحي، وهذا يرجع إلى الصورة النسبية والسلبية التي يحملها المخيال الإجتماعي والثقافة الشعبية عن الآخر اليهودي.

جدول رقم 2:

جدول إحصائي مزدوج يبين العلاقة بين متغير الجنسين والنظرة إلى اليهودي مقارنة بالنصراني

الجنس	النظرة إلى اليهودي مقارنة بالنصراني							
	موافق	%	غير موافق	%	لا أدري	%	المجموع	%
ذكر	95	59.37	23	65.71	2	40	120	%60
أنثى	65	40.62	12	34.28	3	60	80	%40
المجموع	160	100	35	100	5	100	200	100

يمثل الجدول أعلاه تقاطع قيم متغير الجنس وصورة الآخر اليهودي مقارنة بالنصراني.

نلاحظ تقارب كبير بين إتجاهات المبحوثين، سواءا كانوا ذكورا أو إناثا، حول صورة اليهودي من خلال الأنا، وهي صورة تحمل نعوتا سلبية أكثر مما تحملها صورة النصراني من خلال الأنا الإسلامية، وحسب معطيات الجدول السابق، فإننا نجد أنفسنا أمام النتائج التالية:

– في الإتجاه الذي يرى بأنّ صورة اليهودي قائمة وتحمل صفات سلبية أكثر مما تحمله صورة النصراني، نجد أن المبحوثين الذكور بلغت نسبتهم 59.37% في حين بلغت نسبة الإناث 40.62% .

– أما الإتجاه المناقض للاتجاه السابق، فقد سجلت نسبة الذكور ما مقداره 65.71 %، أمّا نسبة الإناث فقدرت ب 34.28%

الجدول رقم 3:

جدول إحصائي مزدوج يبين العلاقة بين متغير السن وإمكانية التعايش مع المسيحي

فئات السن	يمكن للمسلم أن يعيش مع المسيحي بسلام							
	موافق	%	غير موافق	%	لا أدري	%	المجموع	%
[24-20]	27	16.87	07	20	1	20	35	17.5
[30-25]	83	51.87	15	42.85	2	40	100	50
[35-31]	30	18.75	09	25.71	1	20	40	20
[36 فأكثر]	20	12.5	04	11.42	1	20	25	12
المجموع	160	100	35	100	5	100	200	100

من خلال قيامنا بإسقاط أسلوب القراءة الإحصائية، قمنا باستخراج المعطيات التالية:

-بالنسبة للرأي الموافق على إمكانية أن يعيش المسلم مع المسيحي بسلام، فقد توزعت نسب إجابات المبحوثين كالآتي:

[30-25] ⟵ 51.87%.

[35-31] ⟵ 18.75 %

[24-20] ⟵ 16.87 %

[36 فأكثر] ⟵ 12.5 %.

أمّا عن الرأي النقيض، فقد توزعت نسب إجابات المبحوثين كالآتي:

[35-25] ⟵ 43.85 %

[35-31] ⟵ 25.71%

[24-20] ⟵ 20 %

[36 فأكثر] ⟵ 11.42 %

كلّما زاد معدل العمر، كلّما قل الإتجاه نحو قبول إمكانية التعايش امع المسيحي، وهو ما يدل على أن زيادة معدل السن إنما يؤشر على خبرة سابقة في الحياة، أي أنّ الموقف يتخذ بناءا على تجارب سابقة.

جدول رقم 4:

جدول إحصائي مزدوج يبين العلاقة بين متغير الجنس وإمكانية التعايش مع اليهودي

الجنس	يمكن للمسلم أن يعيش بسلام مع اليهودي							
	موافق	%	غير موافق	%	لا أدري	%	المجموع	%
ذكر	17	68	101	59.41	2	40	120	%60
أنثى	68	32	69	40.58	3	60	80	%40
المجموع	25	100	170	100	5	100	200	100

من خلال القراءة الإحصائية للجدول السابق، يبدوا جليا أنّ الإتجاه العام لإجابات المبحوثين هو ما يمثله الموقف الرافض لغمكانية التعايش بسلام مع الآخر اليهودي، وهو ما تشير إليه النسبتان المئويتان المسجلتان في الجدول السابق 59.41% (ذكور)، و40.58 % (إناث).

أمّا الموقف الذي يؤيد إمكانية العيش مع الآخر اليهودي بسلام وانسجام، فقد سجلت نسبة 68% عند الذكور و32% عند الإناث، مع العلم أنه وحسب الجدول السابق دائما أنّ عدد المبحوثين الذين يؤيدون هذا الإتجاه هو 25 فقط، مقارنة بعدد المبحوثين الذين يمثلون الموقف الرافض، والذي قدر ب 170.

لا توجد هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين الذكور والإناث عندما يتعلق الأمر بإمكانية التعايش مع الآخر اليهودي، أي أن الموقف الرافض هو ما يتجلى في إجابات المبحوثين، وهو ما أشرنا إليه سابقا في الجانب النظري من الدراسة، عن دور المخيال الإجتماعي في رسم صورة الآخر اليهودي.

جدول رقم 5:

جدول إحصائي مزدوج يبين العلاقة بين متغير السن وإمكانية التعايش مع اليهودي

فئات السن	يمكن للمسلم أن يعيش مع اليهودي بسلام							
	موافق	%	غير موافق	%	لا أدري	%	المجموع	%
[24-20]	5	20	25	14.70	5	100	35	17.5
[30-25]	7	28	93	54.70	-	-	100	50
[35-31]	2	8	38	22.35	-	-	40	20
[36 فأكثر]	9	36	16	9.41	-	-	25	12
المجموع	25	100	170	100	5	100	200	100

تبين لنا القراءة الإحصائية لمعطيات الجدول ما يلي:

توزعت نسب إجابات المبحوثين غير موافق على فئات السن بالنحو التالي:

[30-25] ⟵ %54.70

[35-31] ⟵ %22.35

[24-20] ⟵ %14.70

[36 فأكثر] ⟵ %9.41

أمّا نسب إجابات المبحوثين "موافق" فقد توزعت على فئات السن لأفراد العينة على النحو التالي:

[36 فأكثر] ⟵ % 36

[30-25] ⟵ % 28

[24-20] ⟵ % 20

[35-31] ⟵ % 8

حيث نجد فئة 36 فأكثر التي تمثل نسبة 36% موافق، وتمثل 12.5 من النسبة الإجمالية هي الأكثر تقبلا للعيش مع اليهودي، وذلك يعود للنضج والخضوع إلى الحياة الإجتماعية من

كل جوانبها الثقافية والإقتصادية والسياسية، فهذه الفئة وأكثر إطلاعا على الحياة والإحتكاك بالآخرين المغايرين لديانتهم الإسلام.

جدول رقم 6:

جدول إحصائي مزدوج يبين العلاقة بين المستوى التعليمي وإمكانية مشاركة الآخر المسيحي أو اليهودي أحزانه وأفراحه

المستوى التعليمي	مشاركة الآخر المسيحي أو اليهودي أفراحه							
	موافق	%	غير موافق	%	لا أدري	%	المجموع	النسبة %
ثانوي	–	–	25	13.88	5	50	30	% 15
جامعي	4	40	113	62.77	3	30	120	% 60
دراسات عليا	6	60	42	23.33	2	20	50	% 25
المجموع	10	100	180	100	1020	100	200	% 100

أسفرت القراءة الإحصائية لمعطيات الجدول، الذي يتضمن العلاقة بين مؤشرات المستوى التعليمي ومشاركة الآخر المسيحي أو اليهودي أفراحه وأحزانه، على استنتاج المعطيات التالية:

–بالنسبة للمبحوثين ذوو المستوى التعليمي الثانوي، فإننا نسجل قيمة معدومة في خانة الإجابة ب "موافق"، أمّا في خانة الإجابة ب "غير موافق" فقد سجلت نسبة 13.33%، والغالبية العظمى منهم تحفظت وامتنعت عن إبداء رأسها (50%)

–بالنسبة للمبحوثين الحاملين لشهادات جامعية، فإن الاتجاه العام هو عدم موافقتهم على مشاركة الآخر المسيحي أو اليهودي أفراحه وأحزانه، وهو ما تشير إليه النسبة المئوية المقدرة ب 62.77%، في حين تشير نسبة 40% إلى الإتجاه المعاكس.

–بالنسبة للمبحوثين أصحاب الدراسات العليا، فإننا نسجل 23.33 % عند إجابات "غير موافق".

60% عند إجابات "موافق".

أصحاب المستوى التعليمي الجامعي والدراسات لهم فرصة السفر والإحتكاك مع الآخر، لذا قد يجعلهم هذا أكثر تفتحا وقبولا للآخر وثقافةً.

جدول رقم 7:

جدول إحصائي مزدوج يبين العلاقة بين متغير الجنس وإمكانية الزواج والمصاهرة بين المسلم والمسيحي

الجنس	إمكانية الزواج والمصاهرة مع المسيحي							
	موافق	%	غير موافق	%	لا أدري	%	المجموع	%
ذكر	70	87.5	37	41.11	13	43.33	120	%60
أنثى	10	12.5	5.3	58.88	17	56	80	%40
المجموع	80	100	90	100	30	100	200	%100

يتضمن الجدول الإحصائي السابق تمثلات النوع الإجتماعي حول إمكانية الزواج والمصاهرة مع المسيحي، وقد أسفرت القراءة الإحصائية على النتائج التالية:

إجابات المبحوثين ب "موافق" توزعت كالآتي:

ذكور 87.5%

إناث 12.5%

إجابات المبحوثين ب "غير موافق" توزعت على النحو الآتي:

-ذكور 41.11%

-إناث 58.88 %

وذلك لأن المسلمين الرجال يحل لهم الزواج بنصرانية ولا يحل للمرأة، حيث يوجد آية في النص القرآني تبين ذلك، حيث أن الإسلام لا يمنع المسلم الزواج من أهل الكتاب ولكن وضع شروطا لذلك الزواج في قوله تعالى :﴿ وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ

وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۖ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۖ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾.[1]

جدول رقم 8:

جدول إحصائي مزدوج يبين العلاقة بين متغير الجنس وإمكانية الزواج والمصاهرة مع اليهودي

الجنس	إمكانية الزواج والمصاهرة مع اليهودي							
	موافق	%	غير موافق	%	لا أدري	%	المجموع	%
ذكر	-	0	120		-1	0	120	%60
أنثى	-	0	80		-	0	80	%40
المجموع	-	100	200	100	-	100	200	%100

يعتبر الجدول السابق مغايرا تماما للجدول السابق، الذي سجلنا فيه نسب معتبرة عند مكونات النوع الإجتماعي في إمكانية قبول الزواج والمصاهرة مع المسيحي، أمّا عندما يتعلق هذا الامر بالآخر اليهودي، فإننا أمام إجماع كلي وشامل على رفض هذه الفكرة مطلقا، وذلك من الموروث الثقافي عن اليهودي والتاريخي الذي إنتقل بين الأجيال الجزائرية، بالرغم من أن النص القرآني يقول أنه مسموح الزواج من أهل الكتاب بشرط الدخول في الدين الإسلامي.

[1] سورة البقرة، آية 221.

3- خلاصة واستنتاجات:

بالرجوع إلى إشكالية البحث والتي تتمحور حول ماهية طبيعة التمثلات الاجتماعية لدى الشاب الجزائري عن الآخر المسيحي أو اليهودي في ظل تحديات العولمة والتغير الثقافي وظاهرة الهجرة نحو الغرب، وقد افترضنا لذاك فرضيتين، تبين أولهما على أن الشباب الجزائري يتخذ مواقف القبول آو الرفض من الآخر المسيحي آو اليهودي بناءا على معايير ومعطيات ثقافية محلية وعالمية، أما الفرضية الثانية فقد أشارت إلى الموقف الصارم والمتشدد من الآخر اليهودي، مقابل الموقف اللين والمتسامح من الآخر المسيحي، وقد سمح لنا تفريغ البيانات وتحليل النتائج بالتوصل إلى الاستنتاجات التالية:

-ان قضايا التسامح الديني لها تاريخ بعيد، فقد ارتبط الحديث عن الآخر اشد الارتباط بخصوصية التجربة الدينية وماسيها عبر الأزمنة، واخذ مفهومه بعدا فلسفيا مع بدايات القرن السابع، وتجسد من الناحية القانونية في الفترات الزمنية للقرن العشرين، ليتكاثف رصيده من الاهتمام مع صدور جملة من الإعلانات والعهود الدولية ذات الصلة بموضوع التسامح بين الأديان، والتي جسدت مطالب مسيرة النضال الكوني من اجل الحرية، العدالة والتسامح بين بني الإنسان، كل الإنسان.

-اغلب الشباب الجزائري يدرك مفهوم الأخر وإدراكهم لأهمية تقبل الآخر على حياتهم ومستقبلهم، وهذا دليل كبير على إدراك ووعي عميقين للهوية الثقافة و إيمان راسخ بها، في حين أن مجموعة الرافضين أن يظل الآخر بعيدا عن ساحة مجتمعنا العربي الإسلامي كونه متنافيا وثقافته وعقيدتنا.

- يتولد الشعور بالقلق عند الشباب بشكل أساسي من الإحساس بعدم الأمان والاكتفاء المادي نتيجة للظروف الاقتصادية السيئة، وهذا دليل على أهمية الجانب الديني بالشعور بالأمان والرضا.

-تتطلع روح الشباب المنطلقة والواعية للواقع والراغبة في تحسينه الى التحرر من هين=منة أمريكا والخروج من سيطرتها ومقاومة محاولتها حكم العالم.

-هنا نستدل على ان تطلعات الشباب الجزائري تتوجه الى قضايا كبرى، وهذا ما جعلها ترفض عالما تذوب فيه القوميات كما ترفض اغلب الشباب الجزائري فكرة الزواج من الديانة المسيحية او اليهودية بعيدا عن رقابة الأهل، وهذا دليل احترام الشباب الجزائري لتقاليد نظام مجتمعه وعاداته.

-وجود تفهم وتمييز للمعنى المقصود لدى الغرب عن الآخر، وهو المعنى المرفوض من قبل الشباب الجزائري. وان أسبابه، حسب مفهوم الغرب، تعود إلى الجهل الديني وانتشار الفقر والبطالة.

وبعد الاستنتاجات المستخلصة من نتائج البحث فقد تحققت الفرضية العامة والتي مفادها تختلف نظرة الشباب الجزائري المسلم للأخر من ديانة أخرى، كما أيضا تحققت الفرضية الأولى المتعلقة بقبول الشباب الجزائري الحوار والتعيش مع المسيحي.

ولم تتحقق الفرضية الفرعية الثانية المتعلقة برفض الشباب الجزائري الحوار والتعايش مع اليهودي.

نستنتج من خلال ما ورد في الفصول النظرية ، فقد اتسمت العلاقة مع اليهود من قبل المجتمع الجزائري بالاستقبال ومنح شروط العيش والتجارة، إلا في الفترة الاخيرة ما شهده المجتمع الجزائري من طرف بعض اليهوديين اثناء الاستعمار والتحالفات التي عممها هؤلاء مع الاستعمار الفرنسي كانت سلبية على الشعب الجزائري وسلبية أيضا في علاقات اليهود الآخرين مع الجزائريين، وغير هذا فموقف الشباب الجزائري السلبي إزاء اليهود من الإعلام والقضية الفلسطينية أكثر من العلاقات الجزائرية اليهودية القديمة، فما شهدته فلسطين من إعتداءات وظلم من طرف اليهود كان نقطة سوداء عليهم واتخاذ الجزائريين موقف مساندة

مع الفلسطينيين منذ القديم إلى ويومنا هذا منذ الإنتفاضة الأولى والثانية إلى غاية 2017، الذي سيشهد إنتفاضة ثالثة.

كما إتسم رفض الشباب الجزائري ليهودي من خلال الموروث التاريخي الذي تناقله عبر الاجيال عن اليهود في الجزائر حسب النتائج الإحصائية بتغير موقف الرفض حسب متغير السن والسكن والمستوى التعليمي، وذلك عبر التنشئة الإجتماعية والقيم الدينية لكل مكان ومستوى إجتماعي، ويرجع التشدد الذي عرفه الشباب الجزائري نحو اليهودي والمرونة نحو المسيحي للنص القرآني لقوله تعالى:﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾[2]

فكان دائما المجتمع الجزائري يتسم بالمرونة والإيجابية نحو المسيحي، وذلك للتاريخ المسيحي القديم في الجزائر، فكان من الديانات الأولى التي عرفها المجتمع الجزائري مع الفتوحات قبل دخول الإسلام، إلا أن الممارسات الإستعمارية أثرت على التصور الجزائري المسيحي، ولم يكن معادي وكان متزن ولم يحارب الجزائريين المسيحية أثناء الثورة ، وإنّما حارب الافعال البشعة التي عملها الاستعمار الفرنسي وأسلوب التنصير البشع، بهدم المساجد وبناء كنائس كبديل وجعل الأيتام رهباناً.

[2] سورة المائدة، آية 82.

الخاتمة

الخاتمة:

تقبل الآخر هي عملية تربوية بالدرجة الأولى لأن الإنسان كائن اجتماعي بطبعة، ويولد صفحة بيضاء كما تقول المدرسة السلوكية في علم النفس، وسلوكياته متعلمة، فتقبل الآخر هو سلوك متعلم يتربى الفرد علية من قبل المؤسسات التربوية التي تساهم في انتاجة إلى المجتمع، سواء العائلة الصغيرة من الأم والأب، بالإضافة إلى دور المؤسسات التربوية الأخرى كالمدارس، المؤسسات الدينية، الاجتماعية، الثقافية والأحزاب السياسية والتي تساهم في تشكيل شخصية الفرد ولها دور كبير في تربية مفهوم وثقافة تقبل الآخر، إذا اعتمدت في تربيتها نهج الاعتراف بالآخر، وانطلقت من مفهوم أن لا أحد يمتلك الحقيقة الكاملة، وبالتالي ليس هناك ما هو على صواب والآخرين على خطأ.

فالتاريخ يبين لنا أن الحضارة الإنسانية بنيت وقامت نتيجة تقبل الأفراد لبعضهم ونتيجة توجيه العقل البشري من خلال التقارب لما فيه خير لمصلحة الإنسان بعيدا عن التعصب الأعمى وتأجيج الصراعات وإلغاء الآخر الذي لا يمكن إلغاءه لأنه موجود. وبهذا يشعر الفرد بالرضا والتسامح والمحبة، ويبتعد عن الحقد والكرة وتزداد فرص النجاح وبالتالي تتحسن صحته النفسية.

واستنتجت الباحثة من خلال نتائج البحث أن هناك العديد من المفاتيح التي يمكن أن توصلنا إلى تقبل الأخر ومنها أن نتربى على التسامح والمحبة واحترام الحرية الشخصية والخصوصية للفرد، وحرية الفكر والتعبير، وبهذا نكون مسئولين، فالمسئولية تتطلب من الفرد أن يحترم الآخرين ويتقبلهم.

حيث تشير الدراسات المستقبلية للتعايش والحوار مع الآخر أن الإنسان هو اللاعب الأساسي في تحديد مستقبله، ولا يمكن للحوار أن يواصل حركته من دونه، وفهم ضرورة ارتباط الواقع بالحوار الذي يحتم وجود تقييم موضوعي، ينطلق من حتمية الشراكة الإنسانية،

ومن وعي لحقيقة هذه الشـــراكة المتكافئة بين البشـــر، ومن ضـــرورة معرفة مَنْ نحن ومَنْ نحاور، وتحديد من يمثل الحضـــارات وخصـــوصـــيتها وهي دعوة لمعرفة هوية الآخر الذي نحاوره.

أن قضـــية الحوار والتعايش مع الآخر في هذه المنطقة مازالت تدور في إطار كونها مجرد دعوة عامة، ولم تتحول إلى نظرية نعرف من خلالها ماذا نريد من أنفســـنا، لافتاً إلى ضـــرورة النظر إلى مشـــكلة التخلف في حياتنا والبحث عن فلســـفة فعالة لبناء حضـــارة هذا العصر، والتركيز على تكوين وبناء الشباب الجزائري ليكون صاحب دور ومسؤولية في بناء النهضة والتقدم.

وأهمية التعايش مع الاخر الذي يرتكز على الحقائق التاريخية والتفاعل بين الحضـــارات والتعدد في الحضـــارات والثقافات، في ظل فشـــل ســـياســـة القوة التي تعتمد على منطق منغلق قوامه فكرة قيام دولة واحدة أو حضـــارة واحدة، وإن تحويل الحضـــارة والثقافة إلى ساحة صـــراع يهدف إلى إلغاء الثقافات والحضـــارات الأخرى؛ ومن ناحية ثانية يجب العمل على إرســـاء قواعد الحكم الديمقراطي التي تتجاوز الخطابات القومية الشـــمولية التي تعمل على الدمج القسري للمجتمعات المحلية مما يتيح للدول الأجنبية فرصة التدخل.

قائمة المراجع

قائمة المراجع:

أ- الكتب:

1.إبراهيم عثمان، مقدمة في علم الاجتماع، دار الشروق، عمان، سنة 1999.

2. أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، تحقيق أسعد داعر (1909)، همروج الذهب ومعادن الجوهر (الجزء الأول)، ط1، إيران، دار الهجرة.

3.أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، طبعة دار المعرفة، بيروت، بدون ذكر تاريخ النشر

4. أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية (1930- 1945)، ج 03، ص 04، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992.

5. أبو القاسم سعد الله، خلاصة تاريخ الجزائر (المقاومة والتحرير (1830- 1960)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2007.

6. أبو القاسم سعد الله، على خطى المسلمين (عراك في التناقض)، عالم المعرفة، الجزائر، 2009.

7.أحمد أنوزيو، القيم والبناء الإجتماعي في دول البحر الأبيض، مجلة السياسة الدولية، العدد الأول مؤسسة الأهرام، 1975.

8.احمد بدر. أصول البحث العلمي ومناهجه. ط2. المكتبة الأكاديمية. القاهرة. 1996.

9. أحمد بن جزر، العلاقات الجزائرية الفلسطينية في ظل الإحتلال الفرنسي، مواقف وأسرار، دار هومة، الجزائر، 2004.

10. أحمد بن مرسلي. مناهج البحث العلمي في علوم الإعلام والاتصال. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. 2003.

11. أحمد بن نعمان، هذه هي الثقافة، ط1، دار الأمة، الجزائر، 1996.

12. أحمد توفيق المدني، حياة كفاح، ج 03، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988.

13. أحمد سليماني، تاريخ مدينة الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية للنشر والتوزيع، الجزائر.

14. أحمد، شلبي، موسوعة النظم والحضارة الإسلامية، مج1، ط3، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1997م.

15. إكهولتكرانس، ترجمة محمد الجوهري وحسن لشامي، قاموس مصطلحات الأنتروبولوجيا والفلكلور، ط2، ج1، دار المعارف، القاهرة، 1973.

16. أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية . بدون سنة نشر.

17. أنور الجندي، معلمة الإسلام، ج 1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1980.

18. بسام عجك، الحوار الإسلامي المسيحي، دار قتيبة، 1418هـ.

19. بلعزيز عبد الاله، نحو وعي عربي متجدد بالمسالة الثقافية، بيروت، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق 1998.

20. توم بوتومور، علم الاجتماع، منظور اجتماعي نقدي، ترجمة عادل الهواري، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1985.

21. تيماشيف، نيكولا: نظرية علم الإجتماع، طبيعتها وتطورها، ترجمة مجموعة من الباحثين، القاهرة، ط5، 1978.

22. جاير دنر، الوثيقة الإسلام الخطر، مؤتمر أدنبره للتنصير الدولي، القاهرة، 1910م.

23. جلال الدين محمد بن أحمد المحلي وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تفسير الجلالين، طبعة دار المعرفة، بيروت، بدون ذكر تاريخ النشر، 724/1.

24. جلال مدبولي، الإجتماع الثقافي، دار الثقافة، القاهرة، 1979.

25. جمال إسماعيل الطحاوي. مدخل إلى البحث الاجتماعي. دار التيسير للنشر والتوزيع. المينا مصر، 1998.

26. جمال قنان، العلاقات الفرنسية الجزائرية 1790- 1830، المؤسسة الوطنية للإتصال للنشر والتوزيع، الجزائر، 2005.

27. جورج بوش، محمد مؤسس الدين الإسلامي ومؤسس إمبراطورية المسلمين، 1859م، ترجمة الدكتور عبدالرحمن عبدالله الشيخ، ط1، 1425، دار المريخ، الرياض، 2004م.

28. حمدان بن عثمان خوجة، المرآة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.

29. خالد القاسم، الحوار مع أهل الكتاب أسسه ومناهجه في الكتاب والسنة، ط1، دار المسلم، الرياض، 1414هـ .

30. الرشيد إدريس، ذكريات من مكتب المغرب العربي في القاهرة.

31. رشيدة برادة، المدرسة المغربية كما يراها المراهقون والشباب . مطبعة النجاح الجديدة . الدار البيضاء . الطبعة الأولى 2009.

32. روبرت واطسون . هنري كلاي ليندرجرين . سيكولوجية الطفل والمراهق . ترجمة داليا عزت مومن . مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى 2004.

33. سليمان الأمين، الإسلام والمشروع الاجتماعي، مكتبة الجديد، الطبعة الأولى، تونس، 1986.

34. سهيل الخالدي، الإشعاع المغربي في المشرق (دور الجالية الجزائرية في بلاد الشام)، دار الأمة، 1997.

35. سهيل الخالدي، الجزائر وبلاد الشام (صفحات من النضال المشترك ضد الإحتلال)، منشورات الحضارة، الجزائر.

36. السيد عبد العاطي، الإيكولوجيا الإجتماعية –مدخل لدراسة الإنسان والبيئة والمجتمع– دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1981.

37. السيد عبد العافي السيد، علم الإجتماع العرفة، الأزاريطة، دار المعرفة الجامعية، 2003.

38. سيرة ابن هشام 501/1، وتفسير القرآن العظيم 48/1. والأم 210/4.

39. سيغموند، فرويد، الطوطم والمحرم، صدر بالألمانية عام 1913 وترجمته منشورات بايو إلى الفرنسية عام 1965 وله عدة ترجمات عربية منها دار الطليعة العام 1983.

40. سيمون بفاير، الجزائر في مؤلفات الراحالين الألمان (1830–1855)، الملجد 1، دار الأمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009.

41. شفيق الرشيدات، فلسطين (تاريخيا، عبرة ومصيراً)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،

42. الشيخ مبارك الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج2.

43. صالح عبد الله، بن حميد، أصول الحوار وآدابه في الإسلام، دار المنارة، جدة، بدون تاريخ.

44. صالح فركوس، تاريخ الجزائر من ما قبل التاريخ إلى غاية الاستقلال المرحلة الكبرى، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة، 2005.

45. صلاح أبو خلف (أبو إياد)، فلسطيني بلا هوية، دار الجيل، عمّان، ط 2، 1966.

46. الطاهر لبيب، بحث، مصطفى عمر التير، صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1999م.

47. عادل عز الدين الأشول . علم النفس النمو . مكتبة الأنجلو مصرية : القاهرة، 1982.

48. عاطف عطية، المجتمع– الدين– التقاليد، طرابلس، لبنان، 1993.

49. عاطف وصفي، الأنتروبولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية، بيروت، بدون سنة.

50. عباس محمود عوض . مدخل إلى علم النفس النمو، (الطفولة . المراهقة . الشيخوخة) . دار المعرفة الجامعية، 1999.

51. عبد الباسط محمد حسن، أصول البحث الاجتماعي ط 2 مكتبة وهبة. القاهرة، 1979..

52. عبد الباسط محمد حسن، علم الاجتماع، المدخل، القاهرة، مكتبة غريب، 1982.

53. عبد الرحمان الجيلالي، تاريخ المدن الثلاث، الجزائر، المدية، مليانة، مديرية الفنون والأدب، الجزائر، ط2، 2005.

54. عبد الرحمان بن محمد الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ج 4، دار الأمة للنشر والتوزيع، الجزائر.

55. عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982.

56. عبد الرحمن شيبان، الجزائر وفلسطين بين قوة الحق وحق القوة، دار الخلدونية، الجزائر، 2010.

57. عبد العزيز خواجة، مبادئ في التنشئة الإجتماعية، وهران: دار الغرب للنشر والتوزيع، 2005.

58. عبد الغني بلقيروس، صفحات من جهاد الجزائريين بفلسطين، (1948– 1949)، دار الخلدونية، الجزائر، 2010.

59. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة "المفاهيم وإشكالية من الحداثة إلى العولمة"، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، فبراير 2006.

60. عبد الفتاح حافظ الصير في البحث العلمي الدليل التطبيقي للباحثين ط 1 دار وائل للطبع والنشر. عمان الاردن 2002 ص 186

61. عبد الفتاح، مقداد الغنيمي، الحضارة الإسلامية وتحديات القرن الحادي والعشرون، ، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1995م .

62. عبد الكريم بوصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية، دار البعث للنشر، الجزائر، 1981.

63. عبد الله، الشعيبي، الجدل بين المسلمين والنصارى في العصر الحديث، دراسة نقدية، 1412هـ.

64. عبد الوهاب، المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، 1999 .

65. عبدالمعطي مصطفى، أبحاث في علم الاجتماع، نظريات ونقد . منشورات دار هادي . دمشق، الطبعة الأولى 2002.

66. عدنان إبراهيم أحمد، محمد المهدي الشافعي، علم الإجتماعي التربوي والأنساق الإجتماعية، ليبيا، منشورات سبها، 2001.

67. عزت حجازي، " الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، جوان، الكويت، 1978م.

68. على إبراهيم، النملة، الشرق والغرب محددات العلاقات ومؤثراها، ط1، مكتبة العبيكان الرياض، 1425هـ.

69. على بن إبراهيم النملة، الفكر بين العلم والسلطة من التصادم إلى التعايش، مكتبة العبيكان الرياض، ط1، 1426هـ.

70. علي ليلة وآخرون، الشباب القطري، إهتماماته وقضاياه، مركز الوثائق والدراسات الشبانية، جامعة قطر، 1991.

71. علي معمر . عبد المومن. البحث في العلوم الاجتماعية. دار الكتب الوطنية ليبيا 2008.

72. علي نفيع، العلياني، أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية والرد على الطوائف المغالية فيه، دار طيبة، الرياض، 1405هـ.

73. علي نفيع، العلياني، أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية والرد على الطوائف المغالية فيه، دار طيبة، الرياض، 1405هـ.

74. عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، دار الغرب الإسلامي للنشر والتوزيع، الجزائر.

75. عمار حمداني، حقيقة غزو الجزائر، منشورات قنتالة للنشر والتوزيع، الأبيار– الجزائر، 2007.

76. غي روشيه، مقدمة في علم الإجتماع العام، ترجمة مصطفى دندشلي، ط2، مكتبة الفقيه، بيروت، 2002.

77. فاروق إسماعيل، الأنثروبولوجيا الثقافية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1980.

78. فاطمة المرنيسي. سلطنات منسيات ط 1 ترجمة فاطمة الزهراء أزويل المركز الثقافي العربي المغرب 2000.

79. فاطمة المنتصر الكتاني، الإتجهات الوالدية في التنشئة الإجتماعية وعلاقتها بمخاوف الذات لدى الأطفال، عمّان، دار الشروق، ط 1، 2000.

80. فريد الانصاري . ابجديات البحث في العلوم االشرعية ط 1 سلسلة الحوار . 27 منشورات الفرقان الدار البيضاء المغرب 1997.

81. فريدريك معتوق، تطور علم إجتماع المعرفة من خلال تسع مؤلفات أساسية، بيروت، دار الطليعة، 1986.

82. فريديريك معتوق، المعرفة، المجتمع، التاريخ، دار الثقافة، القاهرة، 1998.

83. فوزي سعد الله، يهود الجزائر: موعد الرحيل، دار قرطبة، الجزائر، 2005.

84. القاسمي محمد جمال الدين، تفسير القاسمي "المسمى محاسن التأويل، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، ط 3، 10مج، دار الفكر، بيروت، 1965 م.

85. كمال التابعي، الإتجاهات المعاصرة في دراسة القيم والتنمية، ط 1، القاهرة، دار المعارف، 1985.

86. ليم ولاميرت، ولاس لاميرت، علم النفس الإجتماعي، ترجمة (سلوى املا)، مراجعة عثمان نجاخي، دار الشرق، ط 1، 1989.

87. مجموعة من الباحثين، بسيكولوجية الهيستيريا والوساوس المرضية، دار النهضة العربية – بيروت 1990 .

88. محفوظ قداش، جزائر الجزائريين، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

89. محمد أحمد بيومي، علم الإجتماع القيّم لمصر، دار المعرفة الجامعية، 2002.

90. محمد البشير الإبراهيمي، هل لمن أضاع فلسطين عبد"، مجلة الإخوة الإسلامية، بغداد، ع 15، ج 1، 1953/03/18.، نشرت في آثار الإبراهيمي.

91. محمد البشير الإبراهيمي، واجباتها على العرب ... البصائر، ع 25، 01.03.1948.

92. محمد الجميلي، الزعيم السياسي في المخيال الاسلامي بين المقدس والمدنس. ميراس للنشر تونس 1992.

93. محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 403/10.

94. محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967م، 273/19.

95. محمد زروال، العلاقات الجزائرية الفرنسية 1791– 1830، دار دحلب للنشر والتوزيع، الجزائر.

96. محمد شفيق. البحث العلمي الخطوات الاجتماعية لاعداد البحوث الاجتماعية. المكتب الجامعي الحديث للطباعة النشر والتوزيع. الاسكندرية مصر 1998.

97. محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ط 3 بيروت، دار الطليعة 1982.

98. محمد عاطف غيث، قاموس علم الإجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1979.

99. محمد عبدي محجوب، مقدمة في الأنتروبولوجيا، المجالات النظرية والتطبيقية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985.

100. محمد علي محمد، الشباب العربي والتغير الإجتماعي، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.

101. محمد قناش، الحركة الإستقلالية في الجزائر بين الحربين (1919– 1939)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.

102. محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، مؤسسة الرسالة، لبنان، 1982م.

103. محمد مصطفى زيدان، النمو النفسي للطفل والمراهق ونظريات الشخصية، دار الشروق للنشر والتوزيع.

104. مختار الوكيل، سفراء النبي، وكتابه ورسائله، دار المعارف، القاهرة، 1978م.

105. مصباح عامر، التنشئة الإجتماعية والسلوك الإنحرافي لتلميذ المدرسة الثانوية، الجزائر، شركة الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2003.

106. مصطفى تواتي، التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام، دار الفارابي، الطبعة الثانية، بيروت.

107. مصطفى حجازي . الإنسان المهدور، دراسة تحليلية نفسية اجتماعية . المركز الثقافي العربي . الدار البيضاء . المغرب، الطبعة الثانية 2006.

108. مصطفى عمر حماد، مجتمعات وثقافات البحر المتوسط– دار المعارف الجامعية، 1996.

109. مصطفى فهمي، سيكولوجية الطفولة والمراهقة . مكتبة مصر . بدون سنة نشر.

110. المنجي الزايدي . الدخول إلى الحياة، الشباب والثقافة والتحولات الاجتماعية . منشورات تبر الزمان تونس 2005.

111. المنجي الزايدي . ثقافة الشارع، دراسة سوسيوثقافية في مضامين ثقافة الشباب . مركز الناشر الجامعي، تونس 2007.

112. منقذ محمود، السقا، الحوار مع أتباع الأديان- مشروعيته وآدابه، طبعة رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة محمد السماك، مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي، دار النفائس، بيروت، لبنان، 1998م.

113. موسى إبراهيم الإبراهيم، ثقافة المسلم بين الأصالة والتحديات، ، ط2، دار عمار، الأردن، 2001م.

114. ميلود دفتاتة، نظرة الحركة الوطنية الجزائرية لقضايا التحرر في المشرق (1930-1954) (مصر، سوريا، فلسطين)، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجزائر، 2007- 2008.

115. ناصر الدين سعيدوني، الجزائر، منطلقات وآفاق، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2000.

116. النبي يوحنا، قلته، القيم الإنسانية بين حضارتين عوامل الالتقاء وكيف ننميها، المؤتمر الدولي السابع للفلسفة الإسلامية، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، 7-1423/2/8هـ.

117. نبيل أحمد، بلاسي، الإتجاه العربي الإسلامي ودوره في تحرير الجزائر، الهيئة المصرية، العاصمة للكتاب، القاهرة، 1990.

118. نجوى طوبال، طائفة الهود بمجتمع مدينة الجزائر 1700- 1830 من خلال سجلات المحاكم الشرعية، دار الشروق للنشر والتوزيع، الجزائر، 2008.

119. الندوة العالمية للشباب الإسلامي، أصول الحوار، طبعة الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض 1408 هـ.

120. هدى درويش، العلاقات التركية اليهودية وأثرها على البلاد العربية منذ قيام يهود الدونمة 1648 إلى غاية نهاية القرن العشرين، ج 1، دار القلم للنشر والتوزيع، دمشق.

121. الهيتي، عبد الستار إبراهيم، كتاب الأمة "الحوار، الذات والآخر"، ط1، دار الكتب القطرية، قطر، 2004 م.

122. وقف سيدي أبو مدين في القدس الشريف 1320م، طبعة خاصة بالقدس عاصمة الثقافة العربية، الجزائر، 2009.

123. يحي بوعزيز، الموجز في تاريخ الجزائر، ج 2، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009.

124. يسير نورمان، ترجمة د حسين مونس (1950)، الإمبراطورية البيزنطية، القاهرة، مصر، لجنة التأليف والترجمة والنشر.

ب- الرسائل الجامعية :

125. عبد الله بوجلال، "الإعلام والوعي الاجتماعي لدى الشباب الجزائري"، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الإعلام، جامعة القاهرة، (1989م).

126. إيناس محمد أبو يوسف، "صحافة الشباب في مصر (1952-1985)"، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الإعلام، جامعة القاهرة، 1987.

127. وصفي عاطف، الانتربولوجيا الثقافية . دار النهضة العربية بيروت، 1971 .

128. نصيرة تامي المعالجة الاعلامية لظاهرة الارهاب من خلال البرامج الحوارية في الفضائيات العربية. اطروحة دكتوراه جامعة الجزائر 3، 2012.

ج- المجلات والصحف :

129. المنجي الزايدي، ثقافة الشباب في مجتمع الإعلام . دراسة منشورة بمجلة عالم الفكر . العدد الأول . مجلد 35 يوليوز / سبتمبر 2006.

130. عزت حجازي، الشباب العربي ومشكلاته . سلسلة عالم المعرفة . الطبعة الأولى العدد 6، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب . الكويت.

131. زكي الميلاد، مجلة الكلمة، العدد 18 السنة الخامسة ديسمبر 1998.

132. عبداللطيف محمد خليفة، إرتقاء القيم دراسة نفسية، عالم المعرفة ع، 160، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992.

133. محمد علي محمد، غريب سيد أحمد، علي عبدالرزاق حلبي، "المجتمع والثقافة الشخصية" سلسلة علم الإجتماع المعاصرة، عدد 55، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1983.

134. فوزي، فاضل الزفزاف، التعايش السلمي الايجابي البناء في مجتمع متعدد، مجلة التواصل، س5، ع 17، 2008.

135. الخطة الشاملة للثقافة العربية، ط2، مجلة المنظمة العربية للتربية والثقافةوالعلوم، تونس، 1996م.

136. الاستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي، مجلة المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، الرباط، المغرب، 1997م .

137. أحمد سيف الدين، التركستاني، الحوار مع أصحاب الأديان مشروعيته وشروطه، برنامج المكتبة الشاملة، 2012 .

138. عبد العزيز التويجري، جريدة الشرق الأوسط، العدد 9806، الاثنين 3 اكتوبر 2005م.

139. جريد الخبر 2014/11/04 الأمازيغ فرسان الله.

140. عبد الإله بلقزيد، العولمة الثقافية عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة، مجلة المستقبل العربي، بيروت، العدد (229).

141. عبد الحميد بن باديس، فلسطين الشهيدة، مجلة الشهاب، أوت 1938.

142. تابليت علي، تاريخ أسطورة المروحة والإحتلال 29 أفريل 1827، مجلة الذاكرة للدراسات التاريخية للمقاومة والثورة، العدد الأول، المتحف الوطني للمجاهد، 1994.

143. أحمد مريوش، القضية الفلسطينية في إهتمامات الطيب العقبي، مجلة الدراسات التاريخية، جامعة الجزائر، ع 09، سنة 1995.

144. أبو يعلى الزواوي، فتنة فلسطين، دعواي ونظري فيها، جريدة البصائر، ع 80، السنة 02.03.سبتمبر 1937.

د- المعاجم والقواميس :

145. أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الإجتماعية (أنجليزي- عربي- فرنسي) بيروت، مكتبة لبنان .

146. أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001.

147. ابن منظور . لسان العرب . المجلد الأول . دار الصادر . بيروت.

148. الفراهيدي الخليل كتاب العين. معجم عربي عربي ط 2 سلسلة المعاجم والفهارس. تحقيق مهدي المخزومي . ابراهيم السمرائي دار مكتبة الهلال . بيروت لبنان 1986.

149. علي محمود اسلام الغار – معجم علم اجتماع انجليزي – عربي ط2 دار المعارف. القاهرة 2001.

150. محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، طبعة دار مكتبة الحياة، بيروت، 1306هـ.

151. مجموعة من المشاركين . معجم الوسيط . مكتبة الشروق الدولية . الطبعة الرابعة 2004.

152. محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت 1416هـ.

153. لويس المعلوف . المنجد في اللغة . بيروت، لبنان 1960.

154. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، مصر، 2004.

155. قاموس لوبوتيلاروسى، فرنسا، 2010.

و- المواقع الالكترونية:

156. محمد عبد الجابري. مفهوم الأنا والآخر. مركز الجزيرة للدراسات على الرابط الالكتروني التالي: http ://www.aljazeerastudies.com

157. ثناء يوسف الضيع، تعزيز الهوية الثقافية لدى الطلاب الناشئين في ضوء تداعيات العولمة– دراسة تحليلية– دراسة منشورة على الأنترنيت في موقع:

http://www.arabtbhought.org

158. أحمد علي كنعان، الشباب الجامعي والهوية الثقافية في ظل العولمة الجديدة دراسة منشورة على الأنترنيت في موقع

http://www.damascusuniversity.edu

المراجع الأجنبية:

159. Mark Mountausse et Gilles Remaurd.100 Fiches pour comprendre la sociologie. Éd bred. France. 2008.

160. Addi Lhouari, Sociologie Et Anthropologie Chez Pierre Bourdieu Edition De Couverte, Paris, 2002.

161. algeria condemns israels crimes against humanity.

162. algeria hosts 1 st palestine ennory.

163. Aron Raymond. Les étapes de la pensée politique. Édition Gallinrnard.France.1967.

164. Biancamaria Scarcia Amoretti : « La vie de L'imam comme modèle-un phénomène historique ou contemporain » ? In peuple méditerranées, N°34, Jan-Mars, 1986.

165. Bourdier Pierre, Esquisses D'une Théorie De La Pratique, Editions Du Seuil, Paris, 2000/ 1972.

166. Bourdieu Pierre, La jeunesse nestqu un mots, in questions de sociologie, Minnuit, 1984 .

167. Clenet J, Representation, Formation Et Alternance, Edition Developpement L'harmattan, Paris, 1998.

168. Dccb, Mary Jane, Religious minorities in Algérien (Contry Study), Federal Research Division Library Of Congress, Helen Chapan Metz, Ed, Decembre, 1993.

169. Denis Jodelet; Representation Sociale, Phénomène, Concept, Thérie, Puf 2ème Ed, Paris, 1984.
170. Dlurkemeima F, Sociologie Et Philosophie 8 U.F, Paris, 1967, P 4.
171. Dominique Aimon, La Concepte De Representation, Dea En Science De L'education, 1998.
172. Dominique Aimon, Le Concept De Representation, D E A En Science De L'education, 1989, Www.
173. Dreams And Risions: Rerinal Hits Muslim, N Africe, C.B.N.Com (Beta).
174. Durkeime. E, Les Fformes Elementaires De La Vie Religieux, Editions Livre De Poche, Paris, 1991.
175. Durkheim: Représentations, Individuelles Et Representations Collectives, Dans Sociologie Et Philosophie, Paris, R V F, 1974, Emoticone Tongue: 40 Cité Pa Me Llouk, Ibid Emodicone Tongue.
176. E. Durkheim, Formes élémentaires de la vie religieuse, Félix Alcan, 3 éd. Paris.
177. F. Houtart : « L'analyse marxiste de la religion », in Louvain-la-Neuve, janvier 2003.
178. F. Khosrokhavar : « La révolution islamique en Iran et ses acteurs juvéniles », in Naqd, N°5, Sep-Dec, Alger, 1998.
179. Freund, Sociologie de Max Weber, PUF, Paris, 1968.
180. Islam Dans Sa Premier grandeur (8è Et 9 E Sicle) Manrice Lombard, Paris, Flammarion, 971.
181. Jcdlet Denis, Les Representations Sociale, P.U.F, 1989.
182. Jean Claude Abric: Pratique Sociales Et Representation, Puf 2ème Ed, Paris, 1997.
183. M. Boutefnouchet, Introduction à la sociologie-les fondements, OPU, 2003.
184. Maurice Angers. Initiation pratique à la méthodologie de sciences humaines. Armand colin. Paris. 1995.
185. Microsoft Encarta 2007
186. Moscovici , Intraduction A La Psychologic Sociale, Paris, Larousie, 1973.
187. Moscovici Serge; Psychologie Sociale Ed Puf, Paris, 1922.
188. Moscovici. S, La Psychanalyse, Son Image Et Son Public, Paris, 2 Emè Editions, 1976.

189. Mostafa Boutefnouchet, La Société Algérienne En Transition, Alger Office Des Publication Universitaire.
190. Norbert Sillany: Dictionnaire Usuel De Psychologie, Paris, 1980.
191. Oxford, Learners Pocket, Dictionary, Fourth edition 2008.
192. Préds Noirs Ceusequi Ont Cloisit 8 De Rester La Dépêche Du Midi Manclu 2012.
193. Robert; dictionnaire de la langue française.
194. Roheim G: Psychoanalysis and Anthropology ،International University press ،N Y ،1950.
195. sela avraham, arab summit conferences, the continuum political encylpedia of the middle east, ed, sela. New york, continuum, 2002.
196. Senge Moscovici Des Representation Collective En Representations Sociale In Jodelet, Les Representations Sociale Collection Sociau D'aujourd'hui, P U F, 1989.
197. Sou La Direction De Abric, J.P, Pratique Sociale, Représentations, Paris, Pau F 1994.
198. Templanc Haurens Et Nicolas Roussian, La Memoir Sociale Indentite Et Representation Social, P.U.R Cedex 2002.

ملاحق

جامعة الجزائر (2) أبو القاسم سعدالله

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
قسم علم الاجتماع

استمارة بحث لنيل شهادة الماجستير

في علم الاجتماع الديني

<u>موضوع البحث: تمثّلات الشباب الجزائري عن الآخر "المسيحي واليهودي"</u>

تحية طيبة وبعد،،،

تقوم الباحثة بإجراء دراسة عنوانها نظرة الشباب الجزائري للآخر(المسيحي ، اليهودي) للحصول على شهادة الماجستير في علم الاجتماع تخصص : علم الاجتماع الديني.

و يسعدني تعاونكم معنا بإعطاء المعلومات اللازمة حول الاستبانة، بحيث أمامكم مجموعة من العبارات، و المطلوب منك الإجابة على هذه العبارات بعفوية، اجب بـ: أوافق إذا كانت العبارة تتفق معك، و بغير موافق ، او لا يوجد رأي إذا كنت تشعر بذلك بعض الوقت، و ذلك بوضع علامة(×) في الفراغ التي تجده مناسباً لرأيك فقط.

وسوف يكون لتعاونكم معنا أهمية كبرى في إنجاح الدراسة، وتأكد بأن جميع المعلومات التي تكتبها ستكون في سرية تامة ولن تستخدم إلا لأغراض البحث العلمي.

وأشـــكركم علـــى حســـن تعاونكم،،،

دليل الاستمارة:

1- محور البيانات الشخصية:

الجنس	ذكر ▢		أنثى ▢		
السن	20-25 ▢	25-30 ▢	30-35 ▢	35-فما أكثر ▢	/
المستوى التعليمي	ثانوي ▢	جامعي ▢	دراسات عليا ▢	/	/
مكان الاقامة	وسط حضري ▢	قروي ▢	ريفي ▢	/	/
الوظيفة	طالب ▢	موظف ▢	تاجر ▢	أعمال حرة ▢	بطال ▢

المحور الأول:

	العبارات	موافق	غير موافق	لا رأي
1	من سمات قبول الآخر هو الانفتاح على ثقافته و معتقداته			
2	قبول الآخر يعني الانفتاح على العلم سياسيا واجتماعيا وثقافيا			
3	من مقتضيات الاجتماع الإنساني هو آن يعم السلام والسعادة بين البشر			
4	يتفق مع الآخر فيما يتم الاتفاق عليه			
5	قبول الآخر يعني احترام معتقداته ومقدساته			
6	للأخر المختلف في العقيدة، الحق في ممارسة طقوسه وشعائره			
7	لا تكون الاستفادة من التجارب الإنسانية إلا بالتفتح مع الآخر للاستفادة من تجربته			
8	التغيرات المصاحبة للعولمة تفرض على الشاب المسلم الاندماج في هذه القرية التكوينية			
9	فهم الآخر وقبول التعايش معه احد مستلزمات الحضارة الحديثة			
10	ينبغي أن يعذر الآخر فيما هو مختلف فيه			
11	قبول الآخر هو إشاعة السلام معه وتجنب صدامه			
12	نتوافق مع الآخر طالما ليس هناك مخالف شرعية			
13	يكتسي مفهوم الآخر بعدا عدوانيا على الخصوصية الثقافية			
14	قبول الآخر هو بطريقة أو بأخرى إحلال ثقافته محل ثقافتنا			
15	حضور الآخر في واقعنا وحياتنا هو حضور القوي وسط الضعفاء			
16	الآخر تعني الغزو الثقافي للشعوب			
17	الآخر مفهوم يعني العنصرية والاستعلاء والرغبة في الهيمنة			
18	الآخر هو المسيحي واليهودي الذي حرف ديانته			
19	الآخر هو ذاك الذي يحارب عقيدتنا ولا يؤمن بديانتنا			
20	الآخر هو الذي نص القران ان نخالفه في دينه			
21	الآخر يقصد به الغرب، وعلى وجه الخصوص أمريكا وهيمنتها على العالم			

22	فهم الآخر وتبني نسقه الثقافي يعني ذوبان الذات			
23	التسامح بين الأديان مقولة من شانها التقريب بين إتباع هذه الديانات			
24	موالاة الآخر هو انحراف عن تعاليم الدين الإسلامي			

المحور الثاني:

الرقم	العبارات	موافق	غير موافق	لا رأي
1	المسيحي هو من اهل الكتاب ومن اتباع الديانات السماوية			
2	اليهودي هو من اهل الكتاب ومن اتباع الديانات السماوية			
3	اليهود اشد عداوة للمسلمين من النصارى			
4	يمكن للمسلم العيش في حوار مع المسيحي بسلام			
5	يمكن للمسلم العيش في حوار مع اليهودي في سلام			
6	يحترم المسيحي عقيدة المسلمين			
7	يحترم اليهودي عقيدة المسلمين			
8	إمكانية البيع والشراء مع المسيحي			
9	إمكانية البيع والشراء مع اليهودي			
10	مشاركة الاخر المسيحي او اليهودي في افراحه واقراحه			
11	القاء السلام على المسيحي			
12	القاء السلام على اليهودي			
13	تقديم النصح للمسيحي			
14	تقديم النصح لليهودي			
15	الزواج والمصاهرة مع المسيحي			
16	الزواج والمصاهرة مع اليهودي			
17	المسيحي اكثر احتراما للمواثيق والعهود من اليهود			
18	اليهودي يحب السلام ويسعى الى نشره			
19	المسيحي يحب السلام ويسعى الى نشره			
20	الآخر اليهودي أو المسيحي يحترم مشاعر الذين يخالفون دينه			

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
شكر وعرفان	
الإهداء	
المقدمة	أ
الإطار المنهجي والنظري للدراسة	
الفصل الأول: الجانب المنهجي	
1- أسباب اختيار الموضوع	1
2- اهداف الدراسة	2
3- أهمية الدراسة	2
4- الإشكالية	3
5- الفرضيات	5
6- تحديد المفاهيم	5
7- الإجراءات المنهجية	16
8- الدراسات السابقة	17
الفصل الثاني: الشباب والمجتمع الجزائري	
1- مفهوم التمثلات الإجتماعية	21
2- مفهوم الشباب	32
3- الشباب بين القيم والثقافة	41
4- الشباب بين تحديات العولمة والحفاظ على الهوية الوطنية	43

5- مفهوم المجتمع	45
6- التنشئة الإجتماعية في المجتمع الجزائري	47
7- الدين و القيم	50
8- الأشكال المجتمعية	52
9- البناء الاجتماعي	54
10-النظم الاجتماعية	57
11-الشباب الجزائري ومختلف الخصائص المميزة لبنائه	64
12-خصائص المنطقة الثقافية	65
13-الخصائص الإيكولوجية والمناخية لمنطقة البحر المتوسط	66
14-الخصائص والسمات الثقافية في المنطقة	68
15-أهم الأعراق الموجودة في الجزائر	70
16-التركيبة الاجتماعية للمجتمع الجزائري	75
17-أهم الأسس المرجعية للمجتمع الجزائري المعاصر	79
الفصل الثالث: المجتمع الجزائري والتعايش الأديان والحوار مع الآخر	
1- مفهوم الحوار في اللغة	93
2- تعريف التعايش	95
3- أنواع التعايش بين المسلمين والآخر	96
4- الاقترابات النظرية للظاهرة الدينية	99
5- مفهوم الاخر	113
6- الحوار مع الآخر *حوار الحضارات*	117

7- التفاعل الحضاري بين الأمم	119
8- حدود الحوار بين المسلمين والغرب	121
9- حوار الحضارات في ضوء قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾	121
10-التاريخ القديم للمسيحية في الجزائر	122
11-الاستعمار الفرنسي وأسلوب التنصير في الجزائر	127
12-تاريخ الحوار النصراني الاسلامي	129
13-أهداف وغايات الحوار النصراني الإسلامي	138
14-الوجود اليهودي في الجزائر	141
15-خصائص الشخصية اليهودية	159
16-موقف الجزائريين من اليهود والقضية الفلسطينية	166
الاطار الميداني للدراسة	
الفصل الرابع: الإطار العام للدراسة	
1- تقديم ميدان البحث	179
2- عينة البحث	182
3- مجالات الدراسة	184
4- أدوات وتقنيات البحث	184
5- خصائص العينة	187
الفصل الخامس: عرض وتحليل ومناقشة نتائج البحث	
1- نتائج البحث المتعلقة بالفرضية الأولى	195

2- نتائج البحث المعلقة بالفرضية الثانية	207
3- خلاصة واستنتاجات	220
الخاتمة	224
قائمة المصادر والمراجع	227
الملاحق	243
فهرس الموضوعات	248