

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة محمد خيضر بسكرة



قسم العلوم الاجتماعية

شعبة علم الاجتماع

كلية العلوم الاجتماعية

والإنسانية

المحددات الثقافية للتنمية

دراسة سوسولوجية لقيم التنمية في التراث الشعبي
بمنطقة بسكرة
المثل الشعبي نموذجا

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في علم الاجتماع
تخصص: علم اجتماع التنمية

إشراف الأستاذ الدكتور:

نور الدين زمام

إعداد الطالب:

عبد الرزاق عريف

لجنة المناقشة

السنة الجامعية : 2014-2015م

شكر و تحية

الشكر لله الذي بنعمته تتم الصالحات ، ونرجو منه سبحانه أن يكون هذا العمل المتواضع من بيننا، ثم الشكر لكل من امتدت يده من قريب أو من بعيد في إنجاز هذا العمل البشري ونخص بالذكر الأستاذ الفاضل نور الدين زمام والإخوة الأفاضل مبدئي شبيب ذراع، نبيل خليلو ، ربيع بن عيسى ، علي تشار، زكري عبد النبي، فاسمي توائي،

وشكر خاصي جدا للأخ بشار يزيد ، الأخ زروق إسماعيل والمعلم والمربي الفاضل

جميدات الطيب

عريف عبد الرزاق

فهرس الموضوعات

.....	مقتطف	
.....	شكر و تقدير	
.....	فهرس الموضوعات	
.....	فهرس الجداول	
.....	فهرس الأشكال	
أ-ج	مقدمة	
4	الجانب النظري	
50-5	الفصل الأول: موضوع الدراسة	
6	إشكالية الدراسة	أولاً:
9	تساؤلات الدراسة	ثانياً:
9	أهمية موضوع الدراسة	ثالثاً:
12	أسباب اختيار موضوع الدراسة	رابعاً:
13	أهداف الدراسة	خامساً:
14	المفاهيم المحورية للدراسة	سادساً:
34	الدراسات السابقة	سابعاً:
46	المدخل المنهجي	ثامناً:
83-51	الفصل الثاني: الثقافة، مهادات نظرية	
52	تمهيد	
52	مكونات الثقافة.	أولاً
53	1-1 العموميات الثقافية	
53	2-1 الخصوصيات الثقافية	
54	3-1 المتغيرات الثقافية	
57	خصائص الثقافة ومحدداتها	ثانياً:
62	أنواع الثقافة	ثالثاً:
66	أهمية الثقافة	رابعاً:
68	وظائف الثقافة	خامساً:
71	التناولات النظرية للثقافة	سادساً:
78	الثقافة العالمية والثقافة الشعبية في المخيال المجتمعي .	سابعاً:
83	استخلاص	

فهرس الموضوعات

124-84	الفصل الثالث : التنمية،الماهية والتنظير	
85	تمهيد	
85	ماهية التنمية	أولاً:
85	1-1 بين مفهوم التحديث ومفهوم التنمية	
87	2-1 مبادئ التنمية	
89	3-1 أنواع التنمية	
90	4-1 أهداف التنمية	
91	5-1 عوائق التنمية	
94	البنية الاجتماعية وأثرها على التنمية، إسقاطات عربية وعالمالثية	ثانياً:
95	1-2 الطبقات الاجتماعية و التنمية	
98	2-2 الدولة والتنمية وحدود العلاقة عالمالثيا وعربيا	
102	التنظير التنموي والاعتراب المركب	ثالثاً:
124	استخلاص	
162-125	الفصل الرابع: التراث الشعبي كرافع للتنمية	
126	تمهيد	
126	أقسام وعناصر التراث الشعبي ،جدل المادي و اللامادي	أولاً :
133	نشأة التراث	ثانياً :
135	التراث الشعبي بين الراسب و الوظيفية	ثالثاً :
140	التراث الشعبي و العولمة وجهها لوجه	رابعاً :
145	التراث الشعبي في الوعي الثقافي العربي	خامساً :
148	التراث الشعبي في الوعي الثقافي والأكاديمي الغربي	سادساً :
153	التراث الشعبي و التنمية، استجلاء العلاقة	سابعاً :
156	التراث الشعبي كرافع للتنمية	ثامناً :
162	استخلاص	
182-163	الفصل الخامس: المثل الشعبي حضور متجدد في واقع معقد	
164	تمهيد	
164	المثل الشعبي: حول المفهوم.	أولاً:
164	1-1 المثل و الحكمة	
165	1- 2 المثل و القول الأثور	

فهرس الموضوعات

166	نشأة المثل الشعبي	ثانيا :
169	الخصائص البنيوية للمثل الشعبي	ثالثا :
170	3 ± الخصائص الخارجية	
171	2-3 الخصائص الداخلية	
175	أنماط المثل الشعبي	رابعا :
176	وظيفة المثل الشعبي	خامسا :
179	المثل الشعبي كموضوع للبحث السوسولوجي	سادسا :
182	استخلاص	
227-183	الفصل السادس: الحضور الثقافي في التنمية - القيم نموذا	
184	تمهيد	
184	المحددات الثقافية للتنمية	أولا :
184	1- الثقافة و التنمية و بدايات الاقتران	
187	1-2- الثقافة و التنمية بين الممانعة و المضارعة	
190	1-3- آليات الاستفادة من الثقافة في التنمية	
194	ماهية القيم	ثانيا :
194	1-2 مصادر القيم	
198	2-2 أهمية القيم	
199	2-3 تغيير القيم	
201	2-4 صراع القيم	
203	2-5 تصنيف القيم	
211	2-6 قياس القيم	
214	القيم والتنمية.	ثالثا :
214	1-3 التنمية و العوامل غير الاقتصادية	
218	2-3 القيم و التنمية ،طبيعة العلاقة	
222	3-3 أهمية القيم في العملية التنموية	
227	استخلاص	
259-228	الفصل السابع : الثقافة والتنمية، و التراث الشعبي في التجربة الجزائرية	
229	تمهيد	

فهرس الموضوعات

229	الثقافة الجزائرية، ملص عام	أولاً:
229	1-1 محاولة تعريفية	
230	2-1 المكونات	
234	التراث الشعبي الجزائري كوجه للثقافة الجزائرية	ثانياً:
234	1-2 الرصيد	
237	2-2 المثل الشعبي الجزائري	
244	التخلف والتنمية في الجزائر	ثالثاً:
245	1-3 السهة الاجتماعية الاقتصادية للجزائر قبل الاستعمار الفرنسي	
246	2-3 الاستعمار الفرنسي وتحطيم المؤهلات التنموية	
248	3-3 مخلفات المرحلة الاستعمارية	
249	الثقافة والتنمية في بعض المرجعيات الرسمية في الدولة الجزائرية	رابعاً:
249	1-4 برنامج طرابلس 1962	
250	2-4 دستور 1963	
252	3-4 في الميثاق الوطني 1976	
254	4-4 في دستور 1989	
254	5-4 في دستور 1996	
256	التراث الشعبي الجزائري، رؤية في الدور التنموي.	خامساً:
259	استخلاص	
260	الجانب الميداني	
288-261	الفصل الثامن: الإجراءات المنهجية للدراسة.	
262	تمهيد	
262	مجالات الدراسة	أولاً:
262	1-1 المجال المكاني	
263	2-1 المجال البشري	
266	3-1 المجال الزمني	
267	مناهج الدراسة	ثانياً:
268	1-2 منهج تحليل المضمون	
271	2-2 المنهج الوصفي التحليلي	
272	حدود الدراسة	ثالثاً:

فهرس الموضوعات

272	نوع العينة و طريقة المعاينة	رابعاً:
274	خطوات التحليل	خامساً:
276	إجراءات التحليل (أدوات الدراسة)	سادساً:
277	1-6 وحدات التحليل	
277	1-1-6 وحدة التسجيل	
278	2-1-6 وحدة العد والقياس	
278	3-1-6 وحدة السياق	
278	2-6 فئات التحليل	
279	1-2-6 فئة الشكل	
279	2-2-6 فئة المضمون	
279	3-6 اختبار الثبات	
280	1-3-6 التحليل الثنائي	
281	2-3-6 التحليل الفردي المتباعد	
282	صناعة القيم	سابعاً:
282	1-7 خطوات الأعداد	
282	1-1-7 الاطلاع على التراث النظري ذي العلاقة	
286	2-1-7 استخلاص القيم التنموية	
287	3-1-7 إعداد قائمة قيمية مجالاتية عامة	
368-289	الفصل التاسع: تحليل بيانات الدراسة	
390-369	الفصل العاشر: عرض و مناقشة نتائج الدراسة	
370	عرض ومناقشة نتائج التساؤل الفرعي الأول	أولاً:
373	عرض ومناقشة نتائج التساؤل الفرعي الثاني	ثانياً:
377	عرض ومناقشة نتائج التساؤل الفرعي الثالث	ثالثاً:
380	عرض ومناقشة نتائج التساؤل الفرعي الرابع	رابعاً:
382	عرض ومناقشة نتائج التساؤل الفرعي الخامس	خامساً:
384	عرض ومناقشة نتائج التساؤل الفرعي السادس	سادساً:
385	عرض ومناقشة نتائج التساؤل الفرعي السابع	سابعاً:
387	عرض ومناقشة نتائج التساؤل الرئيسي	ثامناً:

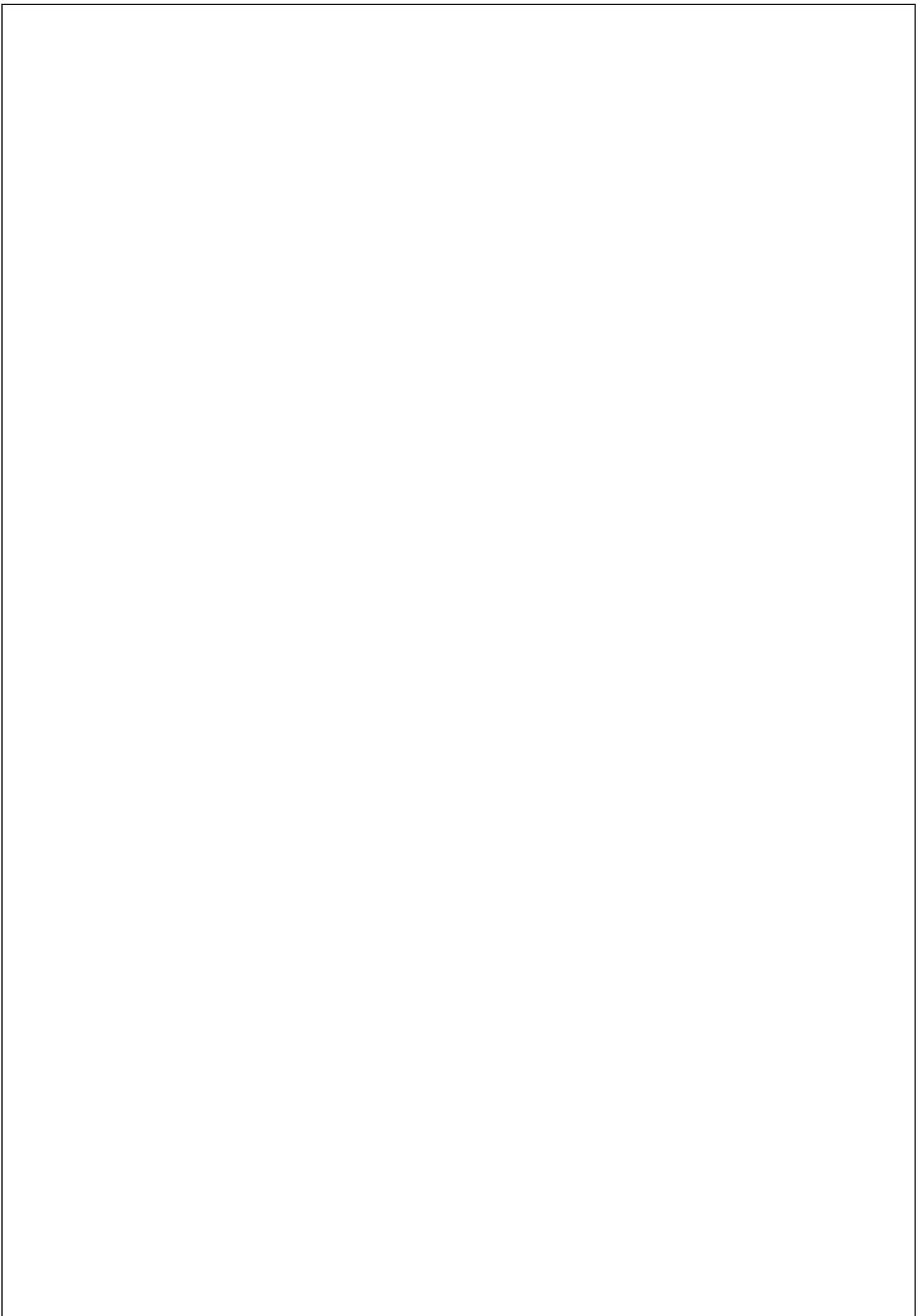
فهرس الموضوعات

393-391		خاتمة	
413-394		المراجع	
.....		الملاحق	

فهرس الجداول

الرقم	العنوان	الصفحة
01	توزيع السكان حسب الجنس ببلديات ولاية بسكرة.	264
02	يوضح توزيع أفراد العينة حسب فئات السن	290
03	يوضح توزيع أفراد العينة حسب الجنس	291
04	يوضح توزيع أفراد العينة حسب المستوى التعليمي	292
05	يوضح توزيع مفردات الفئة العمرية (16-25) حسب الجنس و المستوى التعليمي	293
06	يوضح توزيع مفردات الفئة العمرية (26-35) حسب الجنس و المستوى التعليمي	294
07	يوضح توزيع مفردات الفئة العمرية (36-45) حسب الجنس و المستوى التعليمي	295
08	يوضح توزيع مفردات الفئة العمرية (46-55) حسب الجنس و المستوى التعليمي	296
09	يوضح توزيع مفردات الفئة العمرية (56-65) حسب الجنس و المستوى التعليمي	297
10	يوضح توزيع مفردات الفئة العمرية (66-75) حسب الجنس و المستوى التعليمي	298
11	يوضح توزع الفئات العمرية حسب الجنس والمستوى التعليمي	299
12	يوضح ترتيب تنازلي بإجمالي القيم في الأمثال الشعبية	301
13	يوضح الأوزان النسبية لقيم المجموعات القيمية	304
14	يوضح الوزن النسبي و الرتبة لكل مجموعة قيمية	306
15	يوضح المجموعات القيمية السائدة في الأمثال الشعبية	308
16	يوضح ترتيب تسلسلي للقيم السائدة في الأمثال الشعبية و مدى ظهور القيم التنموية بينها	309
17	يوضح المجموعات القيمية التي ظهرت قيمها ضمن القيم السائدة	312
18	يوضح الوزن النسبي و الرتبة لكل قيمة تنموية إلى إجمالي القيم في الأمثال الشعبية.	313
19	يوضح ترتيب القيم التنموية ضمن مجموعتها القيمية	314
20	يوضح الأوزان النسبية والرتب التي حصلت عليها قيمة التخطيط	316
21	يوضح الأوزان النسبية والرتب التي حصلت عليها قيمة العمل	317
22	يوضح الأوزان النسبية والرتب التي حصلت عليها قيمة المبادرة	318
23	يوضح الأوزان النسبية والرتب التي حصلت عليها قيمة الاستقلالية و المسؤولية	319
24	يوضح الأوزان النسبية والرتب التي حصلت عليها قيمة الإصرار والمثابرة	320
25	يوضح الأوزان النسبية والرتب التي حصلت عليها قيمة المغامرة والتغيير	321
26	يوضح الأوزان النسبية والرتب التي حصلت عليها قيمة التقشف	322
27	يوضح الأوزان النسبية والرتب التي حصلت عليها قيمة تقدير الوقت	323

324	يوضح الأوزان النسبية والرتب التي حصلت عليها قيمة الادخار	28
325	يوضح الأوزان النسبية والرتب التي حصلت عليها قيمة المشاركة والروح الجماعية	29
326	يوضح الأوزان النسبية والرتب التي حصلت عليها قيمة التفاؤل والطموح	30
327	يوضح الأوزان النسبية والرتب التي حصلت عليها قيمة الاستثمار	31
328	يوضح الفئة العمرية وظهور القيم التنموية (التخطيط، العمل، المبادرة)	32
329	يوضح علاقة الفئة العمرية بظهور القيم التنموية (الاستقلالية وتحمل المسؤولية، الإصرار والمثابرة، المغامرة والتغيير)	33
331	يوضح الفئة العمرية وظهور القيم التنموية (التقشف، تقدير الوقت، الادخار)	34
332	يوضح الفئة العمرية وظهور القيم التنموية (قيم المشاركة والروح الجماعية، التفاؤل والطموح، الاستثمار)	35
334	يوضح علاقة سن المبحوث بظهور القيم التنموية	36
337	يوضح علاقة جنس المبحوث وظهور القيم التنموية (التخطيط، العمل، المبادرة)	37
338	يوضح علاقة جنس المبحوث بظهور القيم التنموية (الاستقلالية وتحمل المسؤولية، الإصرار والمثابرة، المغامرة والتغيير)	38
339	يوضح علاقة جنس المبحوث بظهور القيم التنموية (التقشف، تقدير الوقت، الادخار)	39
340	يوضح الجنس وظهور القيم التنموية (المشاركة والروح الجماعية، التفاؤل والطموح، الاستثمار)	40
341	يوضح علاقة جنس المبحوث بظهور القيم التنموية	41
343	يوضح علاقة المستوى التعليمي بظهور القيم التنموية	42
346	يوضح علاقة القيم التنموية بالجنس والسن	43
350	يوضح علاقة القيم التنموية بالسن والمستوى التعليمي	44
355	يوضح علاقة القيم التنموية بالجنس والمستوى التعليمي	45
359	يوضح رتب وحصص الفئات العمرية وتعداد ظهورها بين القيم التنموية	46
360	يوضح حصة كل جنس وتعداد القيم التنموية الظاهرة فيه	47
361	يوضح حصص المستويات التعليمية ورتبها	48
362	يوضح علاقة القيم التنموية السائدة بمتغير السن	49
364	يوضح علاقة القيم التنموية السائدة بمتغير الجنس	50
365	يوضح علاقة القيم التنموية السائدة بمتغير المستوى التعليمي	51
367	يوضح القيم السلبية المناقضة للقيم التنموية	52
368	يوضح مقارنة مجموعة القيم التنموية ومجموعة القيم السلبية	53



فهرس الأشكال

الرقم	عنوان الشكل	الصفحة
01	تطور عدد سكان ولاية بسكرة منذ 1966 - 2008	266
02	أعمدة تكرارية تبين الأوزان النسبية للمجموعات القيمية	307
03	أعمدة تكرارية تبين الأوزان النسبية للقيم التنموية ضمن مجموعتها القيمية	315
04	دائرة نسبية تمثل توزع القيم التنموية حسب الجنس	330
05	دائرة نسبية تمثل توزع القيم التنموية على الفئات العمرية	349
06	أعمدة اسطوانية تبين توزع القيم التنموية حسب المستوى التعليمي	358

مقدمة

على بعد أكثر من عشرية من القرن الحادي العشرين تعاضم الاهتمام بالثقافة ،فهى اليوم كيان متغلغل فى كل ثنايا الحياة الاجتماعية منها و الاقتصادية والسياسية أيضا ،تتحرك ، ضمن كل هذه المجالات بل وتحركها ،وهى عبر هذا الفهم أكبر من مجرد مقولة إنها نموذج حياة يستمد أهميته من مكوناته بالأساس، تلك المكونات التى تنتشعب وتتعدد و تتداخل بشكل يجعل من الصعب حلها ولا فى الاشتباك بينها ، فعناصرها تمتاز بالوحدة العضوية التى لا تقبل التجزئ كما تمتاز بالوحدة الموضوعية بحيث يعبر الجزء منها عن الكل وهاتان الميزتان هما اللتان أضفتا على الثقافة أهميتها وخطورتها ،ومن اليسير سوق الشواهد على ذلك فكثيرة هى النزاعات التى حركتها هواجس ثقافية وكثيرة أيضا هى المشاريع الثقافية و التوظيفات لعناصر ثقافية فى بيئات أبعد ما تكون عن الثقافة وكل هذا لأنها تستهدف الإنسان تشتغل عليه وبه .

وبعملية إسقاطيه لهذه الأهمية على الشأن التنموي تتعاضم الأهمية أكثر فأكثر لأن التنمية تتقاطع مع الإنسان أفقيا رأسيا فهى تستهدف الإنسان و تستعمله فى ذات الوقت، إذ نجد ابسط تعاريفها تنص على أن التنمية هى عمل تغييرى مقصود يهدف إلى تحسين وضع الناس بواسطة الناس أنفسهم، وعند نقطة التقاطع هذه تبرز الثقافة بوصفها الجوهر الذى يملأ كيانات الناس ،إنها معتقداتهم وتصوراتهم ،مبادئهم وتمثلاتهم وأيضا قيمهم التى تحكم وتحدد تحركاتهم. إنها فى المحصلة المادة التى تملأ ذلك الكيان المسمى المجتمع .ويسلمها موقع الجوهرية ذاك إلى موقع متميز عندما يجعل من الثقافة أداة أو وسيلة تنموية من خلال قدرتها الكبيرة على تعبئة الجماهير المراد تنميتها وتوجيهها صوب الخطط التنموية المعدة سلفا.

وتأسيسا على ما تقدم تصبح الثقافة مفصلا لا يمكن بأي حال من الأحوال تجاوزه لذلك جاءت هذه الدراسة لتبحث فى جانب من نقاط التقاء الثقافة بالتنمية عبر واحد من ابرز مكوناتها وهو التراث الشعبى ،هذا الأخير الذى يشغل حيزا معتبرا فى المخيال المجتمعي ،مما يؤهله لأن يكون منجما للبحث السوسبيولوجي،والسوسيو-انثروبولوجي لما له من بعد مجسم فى حياة أفراد

المجتمع وذلك عندما يمتد زمنيا ليشمل الأبعاد الزمنية الثلاث الماضي، والحاضر ، والمستقبل أيضا، باعتبار هذا الأخير تنويجا لحركة الزمنيين المتقدمين عليه.

ولأن التراث الشعبي مجال واسع يصعب حصره فقد اختار الباحث منه المثل الشعبي مستعملا إياه كمقياس يقيس من خلاله مدى حضور التنمية فيه عبر عدد من القيم أطلق عليها مسمى تنمية رأى أن لها ارتباطات وثيقة بالتنمية كفعل تغييري متكامل يستغرق كل الجوانب النفسية والاجتماعية والاقتصادية، كل ذلك من خلال عملية بحثية تستقصي تمثل التنمية في أذهان الناس المزمع تنميتهم، وذلك قبل الانطلاق نحو استنبات المشاريع التنموية، إذ منطلق التنمية الإنسان والأذهان قبل أن تكون أي شيء آخر، وفي سبيل الوصول إلى هذه الغاية قسم الباحث هذه الدراسة إلى قسمين:

قسم نظري ضم ست فصول، تعنون الأول بالإطار المنهجي الدراسة، وتناول الطرح الإشكالي وأهمي موضوع الدراسة وأسباب اختياره وكذا أهداف الدراسة ثم المفاهيم المحورية فالدراسات السابقة وأخيرا المدخل المنهجي. أما الفصل الثاني فقد تعنون بالثقافة مها دات نظرية، وحاو أن يكون كذلك عبر طرحه لمكونات الثقافة وخصائصها وأنواعها ووظائفها إلى جانب تناولاتها النظرية. وعالج الفصل الثالث احد متغيري الدراسة الرئيسيين وهو التنمية ببحثه في ماهيتها، ثم اثر البنية الاجتماعية عليها التناولات النظرية لها، لبيحث بعد ذلك في حيز أكثر خصوصية عندما تناول عنصر الجزائر والتنمية. أما الفصل الرابع فقد كان من نصيب التراث الشعبي، وبعد أن احترم المنطق بالبحث في ماهيته، عالج الفصل تموقع التراث الشعبي في الوعيين الثقافيين العربي والغربي في نقطتين بحثيتين منفصلتين، ليتعدى بعدها إلى محور الفصل بالبحث في علاقة التراث الشعبي بالتنمية وكان ذلك عبر نقطتين بحثيتين، في حين تصدى الفصل الخامس للمثل الشعبي فبحث في نشأته والأشكال القريبة منه وخصائصه وأنماطه وكذا وظائفه، ليتنذيل بنقطة بحثية مهمة وهي المثل الشعبي كموضوع للبحث السوسولوجي. أما الفصل الأخير من القسم النظري، وهو الفصل السادس فقد تعنون بالحضور الثقافي في التنمية، القيم نموذجا، وبعد نقطة

ببحثية أولى عالجت المحددات الثقافية للتنمية تناولت النقطة البحثية الثانية من الفصل ماهية القيم بتفصيل مستفيض ،لنتعدى المحطة البحثية اللاحقة من الفصل للعلاقة بين القيم والتنمية.

أما القسم الثاني من الدراسة فقد اتسع لثلاثة فصول وه ي،الفصل السابع الذي خصص للإجراءات المنهجية للدراسة وقد عالجه بكل تفصيلاتها مجالا ومنهجيا وعينة وخطوات تحليل وإجراءات تحليل وصناعة قيم، ليفسح المجال بعدها للفصل الثامن والذي جاء تحت عنوان تحليل البيانات الدراسة ،وصادق محتواه على عنوانه عندما تناول تحليل بيانات الدراسة ، ثم كان الفصل التاسع الذي تخصص في عرض ومناقشة نتائج الدراسة فلستعرض نتائجها وناقشها على ضوء التراث النظري المثبت في القسم الأول من الدراسة وعلى ضوء خبرة الباحث المتواضعة.

الجانِب النظري

الفصل الأول:

الإطار المنهجي للدراسة

أولاً: إشكالية الدراسة.

كانت التنمية وما تزال مطلباً شعبياً ورسمياً، ومن أجل ذلك فقد شغلت حيزاً معتبراً من اهتمام الباحثين، واستحوذت على شطر كبير من اهتمام العلوم المختلفة، فكانت بذلك نقطة الالتقاء لكثير منها على اختلاف زوايا ومحاور الإسهام لكل منها، كل ذلك لأن التنمية تمثل الهدف الأسمى الذي تنشده الحكومات والتنظيمات، وحتى الأفراد، زيادة على شمولية العملية التنموية التي تستدعي تجسيد كل الإمكانيات المادية والبشرية واللاه من ذلك تنسيق الجهود وضبط عدد كبير من العوامل والمؤثرات.

إن هذا الطرح يستلزم بالضرورة أن التنمية عملية متعددة الأبعاد والجوانب، ولذلك نجد التنمية الاقتصادية والتنمية الاجتماعية، التنمية الثقافية، وحتى التنمية السياسية . وإذا وصلنا الالتزام بمنطق الاستلزام فإننا سنصل إلى أن كل بعد من هذه الأبعاد له تأثيره على التنمية على اختلاف درجة التأثير فيمكن أن نميز بوضوح مثلاً تأثير البعد الإيديولوجي على التنمية من خلال اقتسام الإيديولوجيتين الرأسمالية والشيوعية في وقت ما للخارطة العالمية، وتبنى كل دولة من دول العالم جبراً أو اختياراً، لأحد هاتين الإيديولوجيتين كآلية تنموية. كما يفتح هذا الطرح المجال واسعاً لتعدد عوامل ومحددات التنمية ويجعل من مقولة المحدد الاقتصادي وحده، كعامل للتنمية مقولة " قاصرة إلى حد ما، وفي هذا يقول عالم الاجتماع الفرنسي جابرييل لوبورا: " إن التنمية ليست ظاهرة اقتصادية صرفة، وإنما هي مجموعة من الظواهر من نوع مختلف، ذات طبيعة سوسيولوجية وسيكولوجية"، وهذا يرد على تحاليل كارل ماركس التي تركز نظرتها للتنمية إلى الحتمية الاقتصادية التي تذهب إلى أن العامل الاقتصادي هو المحدد الأساسي لبناء المجتمع وتطوره، وهذا العامل الذي يتكون من الوسائل التكنولوجية للإنتاج يحدد التنظيم الاجتماعي للإنتاج الذي يعني العلاقات التي ينبغي على الناس أن يدخلوا فيها. وتنمو هذه العلاقات في رأيه مستقلة عن الإرادة الإنسانية ، وتنظيم الإنتاج يشكل البناء الفوقي الكلي.

إن تلك النظرة المتطرفة المغرقة في التركيز على العامل الاقتصادي في التنمية غرقت في سيل من الانتقادات التي وجهت لها، وقد كان أكثرها منطلقاً من الواقع ومستخدماً له كمحك لتفنيد ادعاء النظرة الماركسية، حيث بينت مجموعة غير قليلة من تلك الانتقادات التي أخذت شكل

دراسات على مجتمعات تصبوا إلى التنمية، أن العوامل الاقتصادية هي نزر يسير من عوامل كثيرة تؤدي إلى التنمية من بينها العوامل أو المحددات الثقافية، فقد بينت تجارب تنمية المجتمع في الدول النامية أن العوامل الثقافية لها دور حاسم في تقبل المجتمع أو رفضه لمخططات التنمية وبرامجها، فعلى سبيل المثال أكدت خطط التنمية في الهند أن صناعة تعليب اللحوم مستحيلة التجسيد نظرا لتقديس الأبقار من طرف بعض الطوائف هناك، والأمثلة غير هذه كثيرة، وكلها توحى بان النظرة الماركسية في هذا المجال لم تعد تحتفظ لنفسها بقدر من القبول والمصادقية . وتتجسد حالة الوعي بأهمية المحددات الثقافية للتنمية في التراث السوسيولوجي، في شكل مجموعة من المقاربات الثقافية التي تتناول هذه النقطة، سواء في جانبها السلبي أو الايجابي، وهي في هذا الطرح إما أن تكون مثبتا أو محفزا على التنمية، ولذلك نجد على سبيل المثال بارسونز، وايزنستات، وليرنر يؤكدون على أن التنمية هي عملية ثقافية تشمل تبني قيم ومواقف ملائمة للطموح العملي والتجديد والعقلانية والانجاز وتناقض طراز المجتمع التقليدي. وتعتبر دراسة ماكس فيبر من بين أهم الدراسات في هذا الجانب وهي الدراسة التي عنونها ب: القيم أو الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية والتي تناول فيها العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية وبين الرأسمالية كنظام اقتصادي، نموذجي للتنمية، وأوضح فيبر أن هناك تأثيرا متبادلا بين الظواهر الدينية بوصفها أحد أهم المحددات الثقافية و الظواهر الاقتصادية، وانتهى به الحال إلى إثبات أن القيم الدينية البروتستانتية تمثل قوة معجلة للتنمية.

نموذج آخر عن المقاربات الثقافية نجده عند تالكوت بارسونز في إسهامه متغيرات النمط الخمس (الوجدانية مقابل الحياد الوجداني، المصلحة الذاتية مقابل المصلحة الجمعية، العمومية مقابل الخصوصية، الأداء مقابل النوعية، والتخصص مقابل الانتشار)، والذي اعتبر فيه القيم أنماطا ثقافية شاملة تحافظ دوما على استقرارها وهذا الاستقرار القيمي هو في نظره شرط التحديث أو التنمية.

ويصل التركيبي على أهمية المحددات الثقافية في العملية التنموية درجة قصوى عند اعتبارها عائقا أو معوقا انطلاقا من اعتبارها مرجعية للسلوك الفردي، ومحركا للسلوك الجمعي، فإذا كانت هذه المحددات جامدة شكلت عائقا لبرامج التنمية على كل المستويات وبالأخص على مستوى

التنفيذ، وهنا تتبدى العلاقة بين الثقافة والتنمية، فتصبح الثقافة بالنسبة للتنمية بمثابة شرط وعامل في نفس الوقت فيمكن الحديث عنها كشرط عندما لا يمكن أن تتصور الحديث عن التنمية دون تعبئة ثقافية، وهي كعامل إذا اتخذت صورة المعوق أو المحفز أي كعامل سلبي أو ايجابي .

وإذا أتينا على تفكيك هذا الكل الذي يسمى ثقافة إلى عناصره، سنجد من بين أهم عناصره " التراث الشعبي" والذي يشير إلى ذلك الكل المتشابه من الموروث الحضاري والسلوكي والقولي والذي يضم الممارسات الشعبية السلوكية والطقسية والفولكلور والأدب الشعبي المدون والشفهي، وما يدخل فيه من الأمثال والحكايا والأشعار والأساطير والخرافات والمعتقدات ... الخ. فالتراث الشعبي يشكل رافدا ثقافيا ومكونا أساسيا من مكونات المجتمع، فإذا نظرنا إلى المجتمع نظرة تحليلية سنجد انه يتكون من مجموعة من النظم الاجتماعية كالنظام الاقتصادي والسياسي والديني والأسري... ويتكون كل نظام من قيم معينة تحدد هويته، ويعكس النظام هذه القيم في مجموعة من المعايير التي قد تكون مكتوبة فتأخذ شكل القوانين أو غير مكتوبة فتأخذ شكل العرف أو التراث، انه يمثل بشكل من الأشكال صوت الضمير الجمعي، -بلغة دوركايم- ودرجة تبني المجتمع لهذا الكل تكشف عن المسار الذي ينتهجه هذا المجتمع .

وتزداد أهمية التراث الشعبي إذا علمنا أن الفرد يتشرب ثقافة مجتمعه، بما فيها التراث الشعبي في مراحل نمو شخصيته، وان هذا الفرد ممكن جدا أن يكون في موقع الفاعل تاريخيا أي أن يكون فعله فعلا تاريخيا ويكون بإمكانه أن يحدد المسار التنموي لدولة بأكملها. ولما كان التراث الشعبي بهذه المكانة وعلى هذا القدر من الأهمية فإننا أجزنا لأنفسنا أن نبحث فيه، وتحديدًا في واحد من مكوناته -وهو المثل الشعبي- عن قيم تنموية، وان نمارس في ذلك نوعا من نقد الذات عبر البحث في هذا التراث فنحاول ربط الظواهر بأسبابها إذا صح أن نعتبر التخلف ظاهرة، وذلك بالبحث عن أسباب التخلف في مكونات ثقافتنا، ومن بينها التراث الشعبي، متخذين من المثل الشعبي سبيلا، فالمثل الشعبي يركز على السلوك البشري في موقف ما إذا ما واجه حالة مشابهة للحالة التي يكون عليها الإنسان، انه يتوجه إلى السلوك الإنساني يحكم عليه ويوجهه في بعض الأحيان، وهو بهذا المعنى يكاد يقترب ويلتقي مع الطرح الفيبري حول السلوك الرشيد، وفي سبيل تحقيق هاته الغاية طرحنا التساؤل التالي:

- ما مدى حضور قيم التنمية في المثل الشعبي بوصفه ممثلاً عن التراث الشعبي، الذي يشكل بدوره أحد أهم مظهرات المحددات الثقافية؟

ثانياً: تساؤلات الدراسة.

التساؤل الرئيس:

- ما مدى حضور قيم التنمية في المثل الشعبي بمنطقة بسكرة؟

ويتفرع عن هذا التساؤل مجموعة من التساؤلات الفرعية هي الآتية:

- 1 - هل يحوي المثل الشعبي المتداول بمنطقة بسكرة قيماً تنموية؟
- 2 - كيف تتموقع قيم التنمية في المثل الشعبي المتداول بمنطقة بسكرة من حيث الأهمية ودرجة الحضور؟
- 3 - ما هي القيم التنموية الأكثر بروزاً و حضوراً في المثل الشعبي المتداول في منطقة بسكرة؟
- 4 - هل تتجه القيم التنموية المحتواة في المثل الشعبي المتداول في منطقة بسكرة نحو التنوع من حيث المجالات والمواضيع التنموية؟
- 5 - هل يتأثر حضور قيم التنمية في المثل الشعبي المتداول بمنطقة بسكرة بعامل السن؟
- 6 - هل يتأثر بروز قيم التنمية في المثل الشعبي المتداول بمنطقة بسكرة بعامل الجنس؟
- 7 - هل يتأثر ظهور قيم التنمية في المثل الشعبي المتداول بمنطقة بسكرة بعامل المستوى التعليمي؟

ثالثاً: أهمية موضوع الدراسة.

إن تناول التراث الشعبي بالدراسة وربطه بمتغير التنمية يعني إقحامه في معادلة التنمية عبر إعادة موقعته ليتجاوز دائرة المحنط، وينخرط في التنمية وفق رؤية جديدة قوامها التنمية المستدامة تلك التنمية التي تأخذ في الاعتبار الاهتمام بالسكان ونوعياتهم ومهاراتهم، وأكثر من ذلك مخيالهم، إذ السؤال الأهم قبل بدء العملية التنموية هو الأتي : من ننمي؟ أي معرفة مع أي مجتمع نتعامل، وسؤال كهذا حتما ستكون احد مداخله التراث الشعبي ذلك المكون الهام الذي يشمل القصص الشعبية الملاحم السر الشعبية، الأساطير ، الألغاز، النوادر، الحكم ، الأمثال الشعبية...الخ، وهذه جميعها تشكل مفاتيح لإدراك سيكولوجية المجتمع المنمي (أوهامه ، آماله، مخاوفه).

إن أهمية الموضوع البحثي هذا تكمن في كونه يطرح سؤالاً مهماً هو التالي: هل تتجسد معالم القيم التنموية في تراثنا الشعبي؟. وسؤال كهذا مجرد طرحه يشير إلى احتمال قد يحضر أو لا يحضر، إلا أنه يسهم بقدر ما في دحض فكرة الليبرالية الحالية المستندة إلى صاموئيل هنتنغتون المستند بدوره إلى هيجل القائل بأن هناك شعوباً ذات ثقافة وقيم تقدمية وأخرى ليست كذلك. كما تكمن أهمية الموضوع في أنه يعتبر على ما نعتقد سابقة نقدية إلى حد ما، إذ أن البحث والمتابعة والاستقصاء عن التنمية في التراث الشعبي تحتل شيئاً من النقد، فلقد عرفت الساحة العربية مشاريع نقدية كثيرة أقام دعائها عدد من المفكرين العرب أمثال الجابري وأركون وحرب وغيرهم، إلا أن تلك الأعمال والمشاريع كانت ناقدة للعقل العربي ونتائجها في شقها العالم أو ما يطلق عليه الثقافة العالمية، ولم تكن ناقدة لثقافته الشعبية.

كما يحجز الموضوع لنفسه قدراً من الأهمية على صعيد التداول، فقد جرت العادة أن يتم تناول التراث الشعبي تناولاً فلكلورياً بالمعنى العام لا الأكاديمي، أو تجميعياً تصنيفياً في أحسن الأحوال^(*)، بينما ندعي في تناولنا هذا تجاوز ذلك إلى شيء من النقد الضمني القافز على النظرة الاقتصادية المتعالية والتعاطفية للتراث الشعبي من طرف العامة، وكذا بعض الجهات الرسمية والأكاديمية إذ غلبا ما تقترن كلمة التراث الشعبي بكلمة "حماية" إلا أننا نحاول في هذا البحث أن نعطي دلالة أوسع لمفهوم الحماية عبر فضفتها لتشمل شيئاً من النقد، وكثيراً من الاستقصاء كل ذلك دون السقوط في فخ الطروحات التنظيرية التنموية الغربية، التطورية والثقافية الداعية في مجملها إلى قطيعة كاملة مع بناءات المجتمع التقليدية ومظاهره بما تحويه من قيم وتراث، فالتراث الشعبي هذا المسكوت عنه لم تعمل فيه معاول البحث والحفر بالمفهوم الفوكوي فلقد ظل التعامل معه لفترة طويلة كما سبقت الإشارة إلى ذلك تعامل المدلل الذي يجب أن يحاط بالرعاية والحماية خوفاً عليه من الاندثار والزوال، دونما وعي أنه حقل يجب حرثه لنفهم نواتنا من خلاله، فالبحث في التراث الشعبي بحث في المكونات التي تمارس فعل الوجود والحضور لا

(*) يعثر القارئ في سوق الكتاب على عدد كبير من المؤلفات التي تستعرض شتى أغراض التراث الشعبي (حكاي أمثال، حكم، أغاني) لكن يكاد الجهد فيها يكون موقوفاً على التجميع فحسب دونما تحليل أو إقحام علمي.

عبر المنطوق فحسب بل تعمل عملها في تحريك البنى العقلية للمجتمع ككل ، بحيث تكاد تتحول معها الهيئة المجتمعية إلى عرائس كراكوز على حد تعبير جوفمان .

إن دراسة التراث الشعبي تعني دراسة المخيال الشعبي ، هذا المخيال المملوء و المشحون بكم هائل من الموجهات التي تمارس فعلها في وعينا على أصعده المختلفة وبالأخص الثقافي ، و الذي بدوره يعمل عمله في اختياراتنا .

معبر آخر يمكن أن ندلل عبره على أهمية موضوع البحث و هو ما تعلق بالقناة التي سيجري من خلالها اختبار حضور قيم التنمية ألا وهو المثل الشعبي ، فهذا الأخير " يشكل جزءا من يوميات الناس ، فهو أقدر على تصوير العلاقات الاجتماعية المعقدة ، أقرب إلى الصدق في التعبير عن التناقضات الحياتية " ¹ فهو يتناول كل شيء تقريبا يتصل بالحياة ، فتراه يعالج الأخلاق و التوجيه و التربية و السخرية و التهكم .. ² كما أن له من الوزن ما يقترب به من صفة الإلزام ، فعلى الرغم من أن " ليس هناك إلزام أو إكراه يلزم الفرد على ضرورة الالتزام بتطبيق المثل ، ولكن توجه العامة و احترام قيم الجماعة التي درجت عليها يجعل ذلك الإلزام ضمنيا ³

باب آخر من أبواب الأهمية يلامسه البحث عندما يطرق عنصر القيم و الدور الكبير الذي تضطلع به في المجتمع ، وفي هذا تقول الباحثة فوزية دياب : " و الواقع أن أهمية دراسة القيم لا تقف داخل نطاق الفكر الفلسفي وحده ، بل تتعداه فالقيم من المفاهيم الجوهرية في جميع ميادين الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهي تمس العلاقات الإنسانية بكل صورها ، ذلك لأنها ضرورة اجتماعية ، لأنه معايير وأهداف لا بد أن نجدها في كل مجتمع منظم سواء كان متأخرا أو متقدما فهي تتغلغل في الأفراد في شكل اتجاهات ودوافع و تطلعات ... ⁴

ودائما حول أهمية القيم في البناء الاجتماعي نجد كلاهون يقول : " والقيمة تتضمن قانونا أو مقياسا له شيء من الثبات على مر الزمن ، أو بعبارة أعم تتضمن دستورا ينظم الأفعال والسلوك .

¹ عبد المالك مرتاض ، العامية الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر ، 1981، ص111 .

² التلي بن الشيخ ، منطلقات التفكير في الأدب الشعبي، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1990، ص20 .

³ الطاهر الإبراهيمي ، خديجة لبيهي ، المرأة كموضوع للعنف الرمزي في الأمثال الشعبية"مجلة علوم الإنسان و المجتمع جامعة بسكرة، عدد 05، مارس 2013، ص160 .

⁴ أحمد رشدي طعيمة، تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية، دار الفكر العربي ، القاهرة، 2004، ص282 .

والقيمة بهذا المعنى تضع الأفعال وطرق السلوك وأهداف الأعمال على مستوى المقبول وغير المقبول، أو المرغوب فيه والمرغوب عنه أو المستحسن و المستهجن.¹

إنه وإذا كان المثل الشعبي على هذا القدر من الأهمية، و القيم بهذا الثقل من الوزن، فغن إضافة عنصر ثالث بينهما من حجم التنمية يجعل من الأهمية و الثقل مضاعفة، من منطلق أن التنمية مشروع مستمر لا متناه غير مكتمل يستغرق أبعاد الزمن الثلاث (ماضي حاضر مستقبل)، وهي بهذا المعنى تمثل بوثقة تنصهر فيها هذه الأبعاد كل عبر ممثله (التراث الشعبي ، المثل الشعبي، القيم، التنمية)

رابعا: أسباب اختيار موضوع الدراسة.

يأتي على رأس أسباب اختيارنا لموضوع بحثنا هذا انه تكملة لمشروع بحثي بدأ في مرحلة الماجستير، وكان قد تعنون ب: القيم التنموية في المدرسة الجزائرية، وبالتالي فان البحث آنذاك بحث عن التنمية في الثقافة العالمية، الرسمية تحديدا، ليأتي هذا البحث مستكملا المشروع في الشق الثاني من الثقافة وهو الثقافة الشعبية، فكل مكونات التراث الشعبي تجليات واضحة للثقافة الشعبية.

هناك سبب رئيس أيضا جعلنا نطرق هذا الموضوع بالبحث وهو تساؤل داخلي متكرر مفاده: هل تصنع الثقافة الشعبية تنمية...؟ فلقد خالط وغالط هذا السؤال وعي العامة والنخبة، من منطلق أن صفة الشعبي مقرونة دوما في المخيال العام بالساذج، البسيط، غير العلمي...، ما من شأنه أن يسقط إمكانية توظيف، أو الانطلاق من التراث الشعبي في صناعة التنمية، تلك العملية المخططة المستندة إلى أسس علمية والمنفذة عادة بأجهزة رسمية والمحتكمة إلى قواعد قانونية حسب العديد من التصورات.

أما اختيارنا للمثل الشعبي فلأنه يعكس واقعا ذهنيا متماهيا مع قناعة مستقرة في ذهن قائل المثل، وليس المثل (ناحت المثل أو جامعهم)، ولذلك كان تركيزنا على جمع المثل عن طريق استمارة خاصة تحرينا أن تشمل اكبر قدر من الفئات على مستوى التمثيل (متغيرات الجنس والسن ، المستوى التعليمي من هذا المنطلق فان ما يستقر في ذهن وذاكرة القائل هو ما يحقق حدا من

¹ المرجع نفسه، ص 282.

التمثل لمقوله، خاصة وان طريقة الجمع (للمثل) من القائلين اعتمدت طريقة المفاجأة مبتعدة عن التحضير والجمع والاستقاء من مصادر أخرى وفق ترتيب وتركيب معينين، بمعنى أن قول المثل في لحظته وأنه يعكس لا محالة درجة من التمثل لقائله.

عبر هذا الفهم وفي هذا السياق نرى أن المثل الشعبي وسيلة ناجعة لاستتبار تصورات القائلين للمثل عن واقعهم وتمثلهم له، مع الأخذ في الحسبان أن التمثلات تشكل دلائل على الطريقة التي يفهم بها الفاعلون واقعهم¹ فالتمثلات هي أنساق من المرجعيات تسمح للفرد والمجتمع بتغيير ما يحدث حوله (...). إنها متعلقة بالموقع الذي يأخذه المتحدث في المجتمع الموقع الاقتصادي أو الاجتماعي.² فالتمثل هو عملية بناء رمزي لشيء غائب،... إنه بناء لنشاطات ذهنية تمكن من إعادة تشكيل الواقع عن طريق إعادة تكوين المعطيات في سياق القيم و المبادئ و القوانين ويصبح بذلك عبارة عن شكل من المعرفة المتداولة من الحس المشترك ولهذا يقع إنتاجها وتقاسمها اجتماعيا³.

- خامسا: أهداف الدراسة .

يهدف هذا البحث في وجهه الصريح إلى الوقوف على مدى تأثير المحددات الثقافية على التنمية بشكل عام، إلى جانب محاولة الكشف عن مدى تغلغل التنمية كتصور في المخيال المجتمعي الشعبي عبر احد تجلياته وهو المثل الشعبي . و يحاول الكشف أيضا ولو بطريقة غير مباشرة عن مدى تمثّل المجتمع لقيم التراث الشعبي في عصر التغيرات التكنولوجية وانتفاء الحدود الثقافية. كما يحاول البحث تجاوز حالة الشطط العلمي في الرؤية للتراث والتراث الشعبي تحديدا باستكناه حقيقة نظريته للتنمية، بدون تفریط كالذي قالت به نظرية التحديث ولا سكون وإغفال لمقاومته السلبية أحيانا للعلمية التنموية بدافع الحفاظ على سلطته التقليدية، كالذي قالت به نظرية التبعية المتجهة اتجاها شبه كلي إلى العوامل الخارجية في تفسير واقعة التخلف.

¹ Abdelkader lakjaa ; l'habiter identitaire ;éléments pour une problématique d'une urbanité en émergence.in insanityat ;revue algérienne d'anthropologie et science sociale ; n 2 automne ; 1997 ;pp 82/85 .

² Dan sperder ; l'étude anthropologique des représentations ; problèmes et perspectives ; in les représentations sociales ; sous la direction de denise jodelet ; sociologie d'aujourd'hui ;puf ;paris ;1995 ;pp115/130.

³ Christine brandi et nicolas roussina ;les représentation sociales ; delachaux et niestlé ;neuchtel ,paris,1986,p88.

يضاف إلى تلك الأهداف محاولة فتح نافذة جديدة للتنمية تساهم في المدخل الكبير من منطلق أن التراث الشعبي نابع من محضن الشعب وبالتالي فالطريق إلى التنمية ستكون عبره أيسر وأسهل، إذ سيكون هناك حد ادني مضمون من المشاركة الشعبية في العملية التنموية.

سادسا: المفاهيم المحورية للدراسة.

1- مفهوم التنمية:

يعتبر مفهوم التنمية من المفاهيم غير القارة نسبيا فقد خضع دوما لتأثيرات حقول معرفية كثيرة كالاقتصاد والسياسة والاجتماع ، فمن مسحة اقتصادية بحتة إلى تعريف شبه اجتماعي إلى تأثر بمقولات الحرية، والاستدامة، البيئة وهكذا. و على الرغم من مرور فترة طويلة على نحت هذا المفهوم في الساحة العملية إلا أن الإجماع حوله بقي مفقودا، ونعتقد أن مرد ذلك اختلاف الرؤية الإيديولوجية والاقتصادية والعلمية، فمثلا في الدول المتقدمة تدل التنمية على استغلال الموارد البشرية والمادية للوصول إلى مستويات اقتصادية واجتماعية أكثر ارتفاعا، أما في الدول النامية فتتمركز حول اللحاق بالمستويات الاجتماعية والاقتصادية للدول المتقدمة¹ بينما تعرفها الأمم المتحدة بأنها عملية تصميم كتهيئة الظروف الملائمة للتقدم الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع ككل، وهي تعتمد على مشاركة المجتمع إلى أقصى حد ممكن.² وتتضمن هذه العملية حسب الأمم المتحدة النمو والتغيير معا اللذان يجب أن يشملا المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية كما وكيفا.³

وكما يبدو من تعريف الأمم المتحدة فإنها تركز على قصدية الفعل عندما تتعت التنمية بأنها عملية تصميم وهي ترمي إلى التخطيط الذي يكون عادة بواسطة الدولة، كما يركز تعريفها على شمولية المجتمع ككل لان الازدهار الفئوي لا يعتبر تنمية، وتضيف عامل مهم جدا، وهو ضرورة شمول التنمية المجالين المادي (النمو) واللامادي التغيير (الذهنيات والقيم والنظرة إلى الحياة إجمالا).

¹ خليل المعاينة وآخرون، مدخل إلى الخدمة الاجتماعية، دار الفكر، عمان، الأردن ، د ت ، ص136.

² المرجع السابق ، ص137.

³ عبد العزيز عبد الله مختار، التخطيط لتنمية المجتمع، دار المعرفة الجامعية ، القاهرة، 1995، ص91.

ويمكن أن نرصد أن التعريف الأول الذي يركز على التسابق يبدو عاما إلى حد ما ولا يقدم العناصر الواجب توفرها أو التركيز عليها لتحقيق التنمية، وعليه فهو تعريف استرشادي عام يفتقر إلى التدقيق العلمي. أما تعريف الأمم المتحدة فعلى الرغم من جاذبيته وإحاطته فنجد أنه أهمل عاملا مهما جدا وهو عامل الوقت كأن التنمية تحدث في فضاء زمني مفتوح لاتهم معه آجال إدراك الغايات، على الرغم من أننا في عالم متسارع، والسرعة أكبر سماته، لذلك نجد في تعريف محمود الكردي تلميحا لعامل الوقت عندما يعرف التنمية كما يلي: " هدف عام وشامل لعملية دينامية تحدث في المجتمع ومكوناته ولا تتأثر هذه التغيرات إلا بالتحكم في حجم ونوعية الموارد المادية والبشرية المتاحة واستغلالها الاستغلال الأمثل في أقل وقت ممكن لتحقيق أكبر قدر من الرفاهية الاقتصادية والاجتماعية لغالبية أفراد المجتمع"¹.

رغم دقته إلا أن بهذا التعريف مؤاخذة مهمة وهي سيطرة النظرة التسلطية، إذ يوحي هذا التحديد بلأن الفعل التنموي يتخذ مسارا رأسيا بحتا، ويدل على ذلك قوله: " إلا بالتحكم في حجم ونوعية الموارد المادية والبشرية". فإذا كان التحكم في المورد المادي ممكن، فإن الأمر يصبح عسيرا جدا بالنسبة للمورد البشري لأن الأمر موقوف فيه على المشاركة، والمشاركة لا تعني الإكراه أو التحكم الجاف.

وإذا كانت التعاريف السابقة قد اتخذت من البعد الماكروي منطلقا في العملية التنموية بتركيزها على المجتمع، فإن البعض يرى أن البعد يمكن أن يكون ميكرويا والمنطلق فرديا وهذا ما يقدمه الباحث والمفكر سعد الدين إبراهيم، الذي وعلى ما يبدو أنه يتبنى رؤية تدرجية تصاعدية تقترب به من حيث يدري أو لا يدري من الطرح النفسي الاجتماعي لدفيد ماكلياند وهاجن، وذلك حين يعرف التنمية بقوله: " هي انبثاق ونمو كل الإمكانيات والطاقات الكامنة في كيان معين بشكل كامل وشامل ومتوازن سواء أكان هذا الكيان فردا أو جماعة أو مجتمعا".² ومعروف أن نظرية ماكلياند قد ركزت على المستوى الفردي بما يتضمنه من دافعية للإنجاز وتنشئة اجتماعية .

¹ محمود الكردي: التخطيط للتنمية الاجتماعية، دراسة لتجربة التخطيط الإقليمي في أسوان، دار المعارف، القاهرة، د ت ص 72.

² محمد نبيل جامع، التنمية في خدمة الأمن القومي، منشأة المعارف الإسكندرية، د ت، ص 52، 53.

بعد هذه التعاريف يمكن أن نسوق تعريفنا للتنمية كما يلي: هي عملية تغييرية مخططة ومستديمة، وشاملة لكل الفئات المجتمعة تأخذ في الاعتبار كل الجوانب الاقتصادية والسياسية والثقافية وبالأخص الشعبية (ال جماهير)، تهدف إلى تغيير الظروف الاقتصادية والاجتماعية والانتقال بها في أقصر وقت ممكن من الوضع الحالي إلى وضع أحسن من استغلال كل الموارد المتاحة استغلالاً عقلانياً لا يضر بالبيئة ولا يستنزف حقوق الأجيال اللاحقة، الركيزة الأساسية لهذه العملية هي المورد البشري وأساسها مشاركته الفعالة في كل البرامج التنموية.

2- الثقافة:

نعقد أن ليس هناك مفهوماً في العلوم الإنسانية والاجتماعية أكثر إثارة للجدل والملاذفة مثل مفهوم الثقافة الذي خاض فيه الكثير من العلماء وحاولت تحديده العديد من التخصصات كل منها يضيف عليه من خصائص حقله، بل حتى داخل الحقل الواحد تكاثرت الآراء وتنازلت التوجهات حياله إلى درجة الخلاف في أحيان كثيرة، من أجل ذلك تحتم علينا الإدلاء بدلونا في هذا المفهوم كي لا ينصرف الذهن إلى مسالك أخرى حوله قد تكون بعيدة عما نقصده. وقبل ذلك نجد من المجدي -كما هو العرف والقاعدة المنهجيتان- تتبع إسهامات العلماء والقواميس والدوائر المعرفية والتخصصات المختلفة ومحاولاتهم تحديد هذا المفهوم.

وقبل البسط في التحديد نشير إلى أن مفهوم الثقافة بحمولاته الحالية حديث العهد في اللغة العربية ففي لسان العرب: "يقال ثقف الشيء وهو سرعة التعلم" ¹ فالثقافة كانت مقرونة بالفطنة والذكاء. وعليه فإن المعاني المضافة عليها كانت تتجه وجهة شخصية تحمل معنى السمة. أما في اللاتينية وتفرعاتها اللغوية فنجد الثقافة كمصطلح تقابل بالأساس معاني الزراعة والحرف فنجدها في الفرنسية مثلاً تعني الزراعة إلا أنها تطورت لتصبح تدل على سعة الاطلاع فيقال:

c'est un homme d'une grande culture ;

Il a beaucoup de connaissance en littérature ;en art ;etc².

¹ ابن منظور لسان العرب، ج2، دار الكتاب العالمية للنشر، بيروت، 1987.

² جرجس جرجس، القاموس العملي الموسع، مادة culture دار صبح للطباعة و النشر، بيروت، 2004.

بالعود إلى الفعل ثقف في العربية نجد الدكتور احمد بن نعمان في مؤلفه " هذي هي الثقافة" يحصي عشرة معاني لهذا الفعل من بينها، وجود الشيء، الظفر بالشيء، تقويم اعوجاج الشيء، سرعة حضور الشيء في الأذهان، الفهم والذكاء...¹ إلا أن كلمة ثقافة بهذا النحت وبحمولاتها الحالية متأخرة الظهور في العربية والأمر نفسه إلى حد ما في اللغات الأوروبية أيضا وهذا ما يكشفه هذا الاستقصاء لمفهوم الثقافة. وقبل ذلك نشير إلى أن بعض المراجع يخطئ أو دعنا نقول يستعمل مصطلح الثقافة كمرادف للحضارة ويقابلها بالكلمة Culture في الفرنسية والانجليزية، ونجد هذا في المعجم المشهور معجم علم الاجتماع للبروفيسور ميتشل دنكن المترجم من طرف الدكتور إحسان محمد الحسن، حيث نجد في الصفحة 67 مصطلح الحضارة يقابله Culture، كما نجد ذلك أيضا عند أحد رواد المدرسة الثقافية الأمريكية وهو بيتريم سور وكين.

بالرجوع إلى تتبع التعاريف الموضوعية للثقافة وجدنا أكثرها أسبقية زمنية وانتشارا وشيوعا هو تعريف تايلور Taylor وهو الآتي: " هي ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة و المعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات أو أي قدرات أخرى يكتسبها الإنسان بصفته عضوا في المجتمع" ² وهذا التعريف مثبت في كتابه الشهير "الثقافة البدائية".

إن هذا التعريف على أقدميته وأسبقيته وتأثيره أيضا باعتبار جل التعاريف التي صيغت بعده كادت أن تكون استتالات منه، رغم ذلك يمكن أن نسجل عليه وصفية إذ يغلب عليه التعريف بالوصف من خلال حشده لمجموع المعارف التي تدخل ضمن الثقافة وعدا إشارته الأولية " ذلك الكل المركب" التي تحيل على امتزاج وتداخل هذه المعطيات، وكذا صفة الاكتساب التي أوردها في آخر تعريفه، لا نكاد نلمس العمق التعريفي الذي يناقش تلك المكونات الوارد ذكرها في التعريف.

بالانعطاف نحو علماء الانثربولوجيا الذين كان لهم إسهامات غزيرة جدا حول الثقافة، نجد فرانس بوا F.Boas يرى أن الثقافة تشتمل على كل مظاهر العادات الاجتماعية في مجتمع ما ورد

¹ أحمد بن نعمان، هذي هي الثقافة، دار الأمة، الجزائر، 1996، ص ص 20/17.

² المرجع السابق، ص 20 .

فعل الفرد في تأثره بعادات الجماعة البشرية التي يحيا فيها ونتاج الأنشطة البشرية كما تحددها هذه العادات.¹ تبدو غلبة النزعة الانثروبولوجية على هذا التعريف عندما يحصر الثقافة في العادات الاجتماعية، مضيقا بذلك دائرة الثقافة مستثنيا منها النتاجات غير الاجتماعية وبالأخص النتاجات المادية، إذ وفق هذا التصور تخرج من دائرة الثقافة على سبيل المثال المخترعات والمبتكرات على اختلافها.

في نفس الحقل المعرفي، أي الانثروبولوجيا نجد مالينوفسكي يعرف الثقافة بقوله: " الكل الذي يضم الأدوات المنزلية والسلع الاستهلاكية والمواثيق العضوية التي تتدبر أمور مخلف المجمعات البشرية والأفكار الفنون والمعتقدات والأعراف".² يرجع بنا هذا التعريف مرة أخرى إلى التعاريف الحاشدة التي خبرناها عند تايلور، ويجعل من الثقافة محصلة احتياجات. وفي نفس السياق تقريبا تعرفها روث بنديكت: هذا الكل المعقد الذي يشتمل على كل العادات المكتسبة من قبل المرء بوصفه عضوا في مجتمع.³ بدوره يبدو هذا التعريف تعاديا، إلا انه لم يفصل في مكونات الثقافة فأشار إليها بالكل، ولم يتخل عن وصف التعقيد والذي أصبح ملازما لتعريف الثقافة منذ أن وضع تايلور تعريفه الأول، وان كانت في هذه اللازمة نزعة سيكولوجية نوعا ما. ويضاف إلى هذا وفاؤه الواضح للانثروبولوجيا على مستوى المفهوم و على مستوى المعنى ويتجلى ذلك من خلال مفهوم العادات المكتسبة ومن خلال اتساع دلالة هذا المفهوم على مستوى المعنى والتوظيف.

ويحضر تأثير تايلور مرة أخرى، ونجد ذلك روبرت رد فيلد R. Redfield عندما يقول: الثقافة هي ذلك الكل المعقد الذي يتكون من التفاهم المشترك.⁴ اما جراهام والاس " Graham wallas" فيحاول أن يتجاوز فكرة الحشد ويعبر بتعريف الثقافة إلى مجال آخر هو مجال الأفكار

¹ ايكه هولتكرانس، قاموس الانثولوجيا و الفلكلور، ت محمد الجوهري، حسن الشامي، دار المعارف، مصر 1973، ص145.

² جاك لومبار، مدخل إلى الانثولوجيا، ت حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1997، ص153.

³ المرجع السابق، ص 153.

⁴ ميتشل دنكن، دنكن متشل: معجم علم الاجتماع، ترجمة إحسان حمد حسن، ط2، دار الطليعة، بيروت، 1986، ص

والقيم والأشياء وفي هذا فضفضة واضحة للثقافة لتشمل الجانبين المادي واللامادي، القيمي بوصف القيم محددًا وموجهات للحكم على الأفكار والأشياء أي أنها هي التراث الذي يكتسبه أفراد المجتمع عبر الأجيال المتعاقبة عن طريق التعليم والاكْتساب.¹ ويمكن أن نلاحظ في ذيل هذا التعريف انه أقحم مصطلح ذو وزن لم تقممه باقي التعريفات وهو التراث ، كما انه حدد آليات انتقال هذا التراث فجعلهما آليتين، التعليم الاكْتساب، وهذا الأخير يتخذ صفة الطوعية عبر التقليد، المحاكاة، التماهي حتى، بل تكتسي الآلية الأولى صفة المباشرة عبر التلقين (التعليم) .

بوصفه احد ابرز الذين خاضوا في مفهوم الثقافة وشؤونها بوجه عام يقدم "لويس دو لور" التعريف الآتي: " الثقافة هي العبقريّة الإنسانية مضافة إلى الطبيعة بغية تحوير عطاءاتها وإغناؤها وتنميتها وتدل أيضا على انكباب الإنسان بصورة منهجية على تنمية ملكاته الفطرية بدراسة الآداب والعلوم والفنون وكذلك بالملاحظة والتفكير. وعلى الصعيد الاجتماعي تدل كلمة ثقافة على جملة الوجوه الفكرية والأخلاقية والمادية والمذاهب القيمة وأساليب الحياة التي تميز حضارة من الحضارات".²

لعل ابرز ما يشد الانتباه في هذا التعريف هو تركيزه على الطريقة التي يحور بها الإنسان المعطيات المادية والملكات الفطرية والتي وصفها بالمنهجية وهي دلالة واضحة على التنظيم، وان كان التعريف وفق هذا المنهج يوحي بشيء من التقليدية على مستوى المعنى التي تتخفف إلى مستوى العام الذي يقترب بمعنى الثقافة من سعة الاطلاع والموسوعية، على انه يرجع مرة أخرى إلى تحديد الأدوات عندما يذكر الملاحظة والتفكير .

على المستوى العربي يعتبر إسهام مالك ابن بني الإسهام الأكثر أصالة وعمقا وشهرة في تناول الثقافة، ليس تحديدا فحسب بل مناقشة و إشكالا، بل انه جعل من الثقافة مشروع البحثي الكبير، وليس أدل على ذلك من مؤلفاته العديدة في هذا المجال والتي تصب كلها تقريبا وتعالج إشكالية واحدة وهي الثقافة ومن بينها نذكر: شروط النهضة ، مشكلة الثقافة، من اجل التغيير ،

¹ أحمد أبو زيد ، البناء الاجتماعي ج1، ط4 الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر، 1975، ص 189.

² لويس دوللو ، الثقافة الفردية وثقافة الجمهور، ط2، ت عادل العوا ، منشورات عويدات بيروت ، 1982، ص8،9.

ميلاد مجتمع، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي... الخ. وجميع هذه المؤلفات تربطه وشائج علاقة بالثقافة بشكل أو بآخر.

لن نسهب كثيرا في مناقشة مفهوم الثقافة عند بن بني بقدر ما نستعرض تعريفه لها، وذلك لسببين الأول ذلك العمق التناولي لهذا المفهوم أين تمتزج فيه الفلسفة بالفكر بعلم الاجتماع، والثاني الكتابات الغزيرة جدا التي تناولت إسهاماته حول هذه القضية، حتى إننا نجد كتاب ومؤلفات تخصصت في الثقافة عند مالك ابن بني، ومنه فان مجارة هذا التيار يدخل بنا منحرجات علمية وفكرية ليس هذا مجالها الآن.

في مؤلفه مشكلة الثقافة يبدأ مالك بن بني تعريفه للثقافة باستعراض منهجي، من الاستخدام القاموسي العربي (ابن دريد، ابن منظور) إلى استخدامات ابن خلدون للمفهوم، ثم ينطلق إلى تحديد المفهوم من بعيد وبطريقة غير مباشرة عبر الانطلاق من العناصر النفسية الاجتماعية. ويقر ابن بني أن الثقافة كفكرة جاءتت من أوروبا، أما كمفهوم فهي ثمرة من ثمار عصر النهضة¹، في الحاليتين (فكرة ومفهوما) الثقافة حسب ابن بني صنيغة أوربية، وبعد أن يستعرض استعراضا مطولا عدد من التعاريف مناقشا وشارحا لها ومصنفا حسب موقعها الأكاديمي والإيديولوجي يعرف الثقافة كما يلي:

" مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولاته وتصبح لاشعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه"²، ويستطرد معلقا على تعريفه هذا في صورة الشارح: " وهذا التعريف الشامل للثقافة هو الذي يحدد مفهومها فهي المحيط الذي يعكس حضارة معينة والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر، وهكذا نرى أن هذا التعريف يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان وفلسفة الجماعة أي مقومات الإنسان ومقومات المجتمع، مع أخذنا في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المقومات جميعا في كيان واحد، تحدته عملية التركيب التي تجريها الشرارة الروحية، عندما يؤذن فجر إحدى الحضارات. وما يمكن أن نسجله على هذا التعريف غلبة

¹ مالك بن بني، مشكلة الثقافة ط11، ت عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق، 2005، ص 25.

² المرجع نفسه، ص 74.

التحليل النفسي الاجتماعي عندما يعتبر الثقافة مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية هذا من جهة، ومن جهة أخرى يقترب بالمفهوم كثيرا من مفهوم الحضارة ويتجلى ذلك في الشق الأخير من تعقيبه على تعريفه.

ولعالم الاجتماع العربي " برهان غليون " محاولة في الثقافة تقترب من التصور منها إلى التعريف ويعبر عن ذلك بقوله " والواقع أن الثقافة مازالت تستخدم كاسم عام يطلق على ظواهر وسيرورات مختلفة ومتفاوتة، بل ومتناقضة أحيانا، وذلك حسب طبيعة المتكلم والميدان المستخدمة فيه وكذا الهدف، فقد تستعمل لتمييز ميادين ذهنية ومادية مختلفة فيقال ثقافة سياسية و ثقافة بدنية ، أو لتمييز أنماط سلوك أو خصوصيات قومية فيقال مثلا ثقافة العرب روحية وثقافة الغرب عقلية، أو لتحديد مكانة اجتماعية فيقال هذا مثقف وذاك أمي، أو لوصف جزء من النشاط الثقافي فيقال ثقافة عمالية وثقافة فلاحية أو لوصف مواقع سياسية فيقال ثقافة تقدمية وثقافة رجعية أو ثقافة اشتراكية و ثقافة برجوازية...الخ".¹

بعد هذا الصول في مفهوم الثقافة وبعد هذا الاستقصاء المفاهيمي ربما نجد أنفسنا أكثر حيرة من نقطة الانطلاق، فهذا المفهوم من الهلامية ما يجعل الإمساك به أمرا عسيراً، ويصعب الأمر أكثر عندما يحاول الباحث إخضاعه لمشرط التحديد الإجرائي كما هي القاعدة البحثية . ولعلنا قبل ذلك نتفق مع " راسل جاكوبي " في أن الانتصار الأكبر الذي حققه مفهوم الثقافة هو الخروج من حالة الضيق والحصرية التي تجعله رديف التعالي والفن والتقدم إلى معنى أوسع يرجع الفضل فيه إلى الانثروبولوجيين بالأساس ثم علماء الاجتماع وعلماء النفس، لتصبح الثقافة دالة على كل تلاقح وتفاعل بين الإنسان والطبيعة، ولتسقط بذلك أي نظرة تراتبية عنصرية فاصله بين الثقافة والحضارة، حتى أن فرويد كتب في هذا يقول: " إنني ازدرى التمييز بين الثقافة والحضارة".²

إن الثقافة كما نراها في هذا المشروع البحثي هي:

¹ برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية و التبعية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص 74.

² راسل جاكوبي، نهاية اليوتوبيا، السياسة و الثقافة في زمن اللامبالاة، ت فاروق عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة، عدد 269، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب، الكويت 2001، ص 52.

كل النشاطات العقلية والجسدية الشعبية والرسمية (العليا) الحالية (الحية) والموروثة والتي تخلق لدى جماعة ما طريقة متميزة في السلوك والحياة، تتخذ تلك النشاطات صفة التنظيم والتراكم والانتقال الذي يكون قصديا شبه قسري بالتعليم، وبالاكتساب الطوعي، ويترك أثره على طرائق التفكير ونماذج السلوك.

3- التراث الشعبي :

يثير هذا المفهوم الكثير من الإحراج المعرفي لباحثه من منطلق ميزتين يكاد يتميز وينفرد بهما وحده، الأولى تتعلق بدلالته وتحديد وجود حالة من الخلط والغموض فمفهوم التراث الشعبي تحت هذا النحت العربي يشير أو يدل على ميدان معين يسمى التراث الشعبي، كما يدل في الوقت ذاته على المادة موضوع الدراسة، ورغم أن علم التاريخ مثلا يشترك مع التراث الشعبي في هذه الازدواجية الدلالية (اسم العلم ومجال الدراسة)، إلا إن استعمال كلمة تاريخ لا يثير نفس الحالة من الغموض. أما الميزة الثانية التي يثيرها هذا المفهوم فهي كثرة المرادفات التي قد تؤدي نفس المعنى، سواء في العربية أو في غيرها، حيث نجد العديد من الباحثين والمؤلفين يستخدمون مفاهيم الثقافة الشعبية، الأدب الشعبي، المأثور الشعبي، والفن الشعبي، الحياة الشعبية... بمعنى يطابق أو يكاد مع التراث الشعبي.

قبل الانطلاق نحو الأصول اللغوية والدلالات الاصطلاحية لا بأس أن نتوقف عند هذا الميدان، فحسب "رينشارد دورسون" ميدان التراث الشعبي عرف تيارين بارزين الأول يركز على ميدان الإبداع الأدبي الشعبي وهو ممثل بالمدرسة الانجلوساكسونية، والثاني يوسع الدائرة نوعا ما ليركز على دراسة الحياة الشعبية وهو ممثل بالمدرسة الجرمانية¹.

جاء في لسان العرب " وراث، الوارث صفة من صفات الله تعالى (...). ورثه ماله ومجده، وورث عنه ورثا وراثه وميراث والتراث ما يخلفه الرجل لورثته والتاء فيه بدل من الواو² ولم ترد كلمة

¹ محمد الجوهري و آخرون، النظرية في علم الفلكلور، الأسس العامة و دراسات تطبيقية ، مطبوعات مركز البحوث و الدراسات الاجتماعية ، القاهرة 2003، ص 05.

² ابن منظور، لسان العرب، مادة (ورث) ،دار لسان العرب ، بيروت ، د ت ، ص 956.

تراث هكذا بهذا النحت اللغوي إلا مرة واحدة في القرآن الكريم وبالتحديد في سورة الفجر في قوله تعالى: " وتأكلون التراث أكلا لما " ¹.

أما أكرم ضياء العمري في مؤلفه التراث والمعاصرة فانه يوسع شيئا ما من دائرة التراث عندما يرى انه يطلق في العربية على وراثة المال و الحسب والعقيدة والدين ² . وبدوره فريديريك معتوق يتابع كلمة تراث عند الغرب، فيرى أن كلمة Patrimony في الانجليزية كما كلمة Patrimoine في الفرنسية، والتي تعني التراث - مشتقة من كلمة Patrimonium اللاتينية التي تعني الإرث الأبوي. ³

بالرجوع إلى العربية نجد بعض اللغويين القدامى يفرقون بين الورث والميراث على أنهما خاصتين بالمال، وبين الإرث على أساس انه خاص بالحسب، أما لفظ التراث فهو اقل المصادر من فصل " ورث " استعمالا وتداولاً عند العرب الذين جمعت منهم اللغة العربية ⁴ تبقى الإشارة إلى أن الاستخدام المعاصر في العربية لكلمة تراث قد ابتعد إلى حد ما عن الاستعمال القرآني، والمعنى اللغوي الغربي الذي أوردناه، فهي تدل في الخطاب اللغوي المعاصر عن الموروث الثقافي والفكري ⁵، بينما في اللغات الأجنبية لم توظف مفردة تراث للدلالة على الموروث الثقافي والفكري والديني والمعرفي، فكلمتي le patrimoine، L'héritage نجدهما يدلان على التركة، ونفس الشيء نجده في معاجم اللغة الانجليزية، بينما تكاد تنفرد العربية بذاك المدلول بكل شحناته الوجدانية بل ومضامينه الأيديولوجية . وعند هذه النقطة نصل إلى المعنى الاصطلاحي للتراث ونشير في هذا المقام إلى الاستثنائية التي يتعامل بها المفكرون العرب إزاء استخدامهم لمفهوم التراث، إذ يوظفون هذا المصطلح للدلالة على الجزء المكتوب أو ما يمكن أن نطلق عليه اسم الثقافة العالمية مستثنين بذلك الجزء الشعبي غير المكتوب الشفهي، وهذا الاستخدام بهذا المعنى

¹ القرآن الكريم، سورة الفجر، الآية 19 .

² أكرم ضياء العمري، التراث و المعاصرة ،سلسلة كتاب الأمة ،رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، دولة قطر ،ط2 ، د ت ، ص 27.

³ فريديريك معتوق، "التراث شرقا و غربا"،مجلة العربي، عدد617، أبريل2010، ص22.

⁴ عبد المجيد بوقرية: الحداثة و التراث ،دار الطليعة، بيروت، 1993، ص 26.

⁵ فارح مسرحي ،الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم ،ناشرون، بيروت، منشورات الإخلاف، الجزائر ، 2006/1427، ص 88.

الاستثنائي نجده عند الجابري في معرض تعريفه بالتراث العربي الإسلامي فيقول: " هو مجموع العقائد والتشريعات والمعارف المعبر عنها في لغة تحملها وتوطرها والمتكونة في عصرالتدوين (القرون الثلاثة الأولى للهجرة) وامتداداته التي توقفت آخر تموجاتها مع قيام الإمبراطورية العثمانية في القرن العاشر للهجرة¹ أما حسن حنفي فيبدو منظوره للتراث أكثر انفتاحا عندما يعرفه بقوله: " هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة"². بينما يشمل التراث عند محمد أركون بالإضافة إلى التراث المكتوب، التراث الشفوي أو الشعبي والتراث الخاص بالأقليات دون تمييز أو تهميش مقصود أو غير مقصود³. وحتى تعريف أركون وباستخداماته المنفرجة لمصطلح التراث التي تدخل ضمن دائرتها الجانب الشفهي من التراث إلا انه يشترك مع سابقه، -على الرغم من استعانتة بالانثروبولوجيا وتحديدًا جورج بالاندييه - في تحديد وقصر مفهوم التراث على المجال الفكري على الرغم من حملاته الاجتماعية والثقافية التي لا يمكن إغفالها حتى في سياقات أخرى. التراث الشعبي أو الفولكلور كلمة تتكون من مقطعين Folk بمعنى الناس و Lore بمعنى حكمة أو معروفة، وعليه يكون المعنى الحرفي معارف الناس أو حكمة الشعب⁴. وقد كان للأثري الانجليزي وليام جون تومز W.J.Thoms فضل نحت واستدخال هذا المصطلح عندما أرسل خطابا إلى مجلة اثينيوم يقترح فيه تبني كلمة (فولك - لور) Folk-lore بديلا عن الآثار الشعبية Popular antiquities وان كان السبق النسبي للباحثين الألمان الذين كانت بذور اهتمامهم بهذا النوع من الأبحاث منصبة حول ما وصفوه بأساليب معيشة الطبقات الدنيا البدائية في المجتمع المتحضر ذو التركيب الاجتماعي المعقد⁵ أو ما اجتهدت المحاولات والترجمات العربية على تسميته بالراق الأدنى. وتعتبر هذه محاولة مبكرة لاكتشاف نوع من الازدواجية في أسلوب العيش داخل هذه المجتمعات ما أدى إلى استثارة الذات البحثية للتعرف عن قرب على أسلوب الحياة

¹ محمد عابد الجابري، التراث ومشكلة المنهج، أعمال ندوة المنهجية في الأدب و العلوم الإنسانية، جمعية البحث في الأدب و العلوم الإنسانية، دار تويقال،الدار البيضاء المغرب،1986، ص 88.

² حسن حنفي، التراث والتجديد،مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة،1987،ص 11.

³ فارح مسرحي،مرجع سابق، ص 94.

⁴ فاروق أحمد مصطفى،مرفت العشماوي،دراسات في التراث الشعبي ،دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، 2008، ص 31.

⁵ محمد الجوهري و آخرون.مرجع سابق.ص 09.

المختلف الذي لا يزال مستمرا رغم زحف أسلوب العيش الحضري، وقد اصطلح على تسميته هذا النوع من الدراسة فولكسكندة Volkus kunde ، وكانت البداية من الأخوين ياكوب وفيلهم جريم عام 1812 وحسب المدرسة الجرمانية كما تمت الإشارة إليه سابقا يتسع مجال الفولكسكندة ليشمل بالإضافة إلى الأشكال الأدبية، المنتوجات الملموسة التي تبدعها أيدي الحرفيين الشعبيين، وكل مظاهر الثقافة التقليدية¹.

ويتسع مجال التراث الشعبي في المدرسة الجرمانية ليغطي ما أسموه فولكلور الحاضر، والذي يعني التركيز على عادات وأفكار الشعب في الوقت الحاضر، وكذا فولكلور المدينة الكبيرة Volks kunde grosstadt، وهي الدراسة الثقافية للمدن الكبرى². وفي فرنسا يقترب معنى التراث الشعبي من المدرسة الانجلوساكسونية ليشمل المأثورات الشعبية الأدبية، وان كان في بعض الأحيان يستخدم في اللغة الفرنسية للتعبير عن أشياء غير جادة أو استهزائية عندما يقال على السبيل المثال هذا من باب الفلكلور أي من بابا الطرافه.

بالعودة إلى التراث الشعبي كموضوع للبحث، لا كميدان علمي نجد تومز Thoms باعتباره أول من صاغ تعريفا له، يعرفه بقوله: " العقائد المأثورة وقصص الخوارق والعادات الجارية بين الناس والعامه، وكذلك ما انحدر عبر العصور من السلوك والعادات والتقاليد المرعية، والمعتقدات الخرافية والأغاني الروائية والأمثال الشعبية وغيرها"³.

ويعرفه طومسون: " انه شيء ينتقل من شخص إلى آخر، وحفظ إما عن طريق الذاكرة أو بالممارسة أكثر مما حفظ عن طريق السجل المدون، ويشمل الرقص والأغاني والحكايات وقصص الخوارق، والمأثورات والعقائد والخزعبلات (المعتقدات الخرافية) والأقوال السائرة للناس في كل مكان ، كما يشمل كذلك دراسة العادات والممارسات الزراعية المأثورة، والممارسات المنزلية وأنماط الأبنية وأدوات البيت والظواهر التقليدية للنظام الاجتماعي"⁴.

¹ المرجع نفسه.ص.09.

² محمد الجوهري، " التراث الشعبي بين الفلكلور و علم الاجتماع"،مجلة التراث و المجتمع، عدد 1،مجلد 15، نيسان أبريل 1975.ص 145.

³ عمر الساوريسري،"ماهية الفلكلور"،مجلة الفنون الشعبية، عدد 1 ،دائرة الثقافة و الفنون الأردنية ، العدد الأول ،كانون الثاني 1974.ص 07.

⁴ فوزي العرثيل: الفولكلور .ماهو؟، دار المسيرة ،بيروت، ط2 1987،ص 35.

وعرفه قاموس الفلكلور الامريكى: هو جميع المعتقدات الشعبية القديمة والعادات والمأثورات التي استمرت متوارثة بين العناصر الأدنى ثقافة في المجتمعات المتحضرة حتى الوقت الحاضر¹. ويعرفه باسكوم Bascom بقوله: "الأساطير والقصص والخوارق، والحكايات الشعبية والأمثال الشعبية، والألغاز والنظم"². ويجاربه سميث أيضا عندما يعرفه " هو دراسة المواد القولية بشتى أنواعها"³. وضمن نفس السياق الشفهي تقريبا تورد تعريف فانتن محمد شريف في كتابها الثقافة والفولكلور تعريفا مقتضيا للفلكلور بقولها: " هو المأثورات الروحية الشعبية وخاصة التراث الشفوي"⁴.

أما سانتيف Saintyves وان كان لا يقصر الفولكلور في الشفوي فانه يضيق مجاله المكاني بحصره في الطبقات الشعبية في البلاد المتحضرة وهو ما يكشفه تعريفه الأتي: " يدرس الفلكلور الحياة الشعبية في البلاد المتحضرة أو يدرس الثقافة المادية والعقلية لدى الطبقات في البلاد المتحضرة"⁵ لكن يحسب لهذا التعريف شموله للجانب المادي من التراث الشعبي وهي المسألة التي كانت محط اختلاف بين المختصين والمهتمين بالتراث، فمعظم الفولكلوريين والانثروبولوجيين الغربيين لم يولوا اهتماما للجانب المادي بالأخص في البدايات، إلا أن هذا الجانب لا يمكن تجاهله، فالنتاجات المادية وخصوصا المتعلقة بالاعتقادات أو الطقوس أو العادات تحمل دلالات كبيرة لها أهميتها في فهم و إغناء الجوانب البحثية المتعلقة بالموضوعات اللامادية، فهي في احد جوانبها وثائق رمزية لظواهر معينة، وهي أيضا عناصر فاعلة في النسيج الثقافي الاجتماعي الذي يجسده الفولكلور وبعضها منها يعد تمثلا مجسدا لبعض الأفكار والمعتقدات والطقوس⁶.

بعد هذا الصول في تعريف التراث الشعبي نأتي على تعريف الباحث لهذا المفهوم، إن تصورنا لمفهوم التراث الشعبي يقترب إلى حد ما من أول تعريف وضع له، ونقصد به تعريف طومز

¹ المرجع نفسه، ص 36.

² المرجع السابق ، ص 39.

³ المرجع السابق، ص 39.

⁴ فانتن محمد شريف، الثقافة و الفولكلور، دار الوفاء،الإسكندرية ، ،2008، ص 04.

⁵ فوزي العرتيل، مرجع سابق، ص 41.

⁶ عزام أبو الحمام المطور، الفولكلور ، التراث الشعبي ، موضوعات ،الأساليب المناهج ،دار أسامة للنشر و التوزيع ،عمان ، الأردن، 2007 ص 35.

Thoms الذي جمع فيه العقائد المأثورة والمعتقدات الخرافية والأغاني الروائية والأمثال الشعبية، لكننا نفتح قوسا هنا لننبه إلى شأن يتعلق بالمعتقدات الدينية المؤكدة التي لا ندخلها ضمن دائرة المعتقدات الخرافية مثل الوحي السماوي أو حادثة الإسراء والمعراج.

التراث الشعبي هو مجموع النتاجات الفنية، المعرفية والعقدية الشعبية الشفهية دون المكتوبة والتي انتقلت مشافهة وتواتر وممارسة من جيل إلى جيل وتشمل الجانبين المادي واللامادي وتحوي الأدب الشعبي (حكايات، ملاحم، السيرة، أمثال، الغاز، شعر شعبي، أغاني الرقص الأساطير) بالإضافة إلى المعتقدات الخرافية، الممارسات الزراعية المأثورة، طراز الأبنية الأدوات المنزلية التقليدية الظواهر التقليدية للنظام الاجتماعي وصنوف الطعام وطرقه والملابس وصناعاتها، بالإضافة إلى الموسيقى الشعبية وآلاتها والألعاب الشعبية وكل ما أبدعته القريحة الشعبية الجماعية من ممارسات في مآكلها ومسكنها و صحتها ومرضاها وحزنها وفرحها وعبادتها وترفيها. ولو عدنا إلى مبتدانا وهو دلالة التراث بوصفه الموروث الثقافي والفكري والديني والمعرفي، وأسقطنا هذا على التراث الشعبي وبشيء من واستدخال خصائص الشعبي فإننا نعرف التراث الشعبي بقولنا: هو الموروث الثقافي والفكري والديني والمعرفي في نسخته الشعبية الشفوية الجماعية.

4 المثل الشعبي:

حالة من اللاتمايز بين المثل في عمومته والمثل الشعبي تسود عديد المراجع التي تتعرض للمثل الشعبي، إذ أن اغلبها لا يعير اهتماما للفظة الشعبي الملحقة بكلمة المثل، من اجل ذلك نجد اغلبها لا يتوقف عند التميز بين الاثنين، أو على الأقل أفراد الثاني بتعريف أكثر إيضاحا وحجتهم في ذلك أن الأول " المثل" يستغرق الثاني من حيث النسق العام الفصيح، و الدارج أو الشعبي، على اعتبار أن الشعبي موسوم دوما بالدارج أو العامي إن كان البعض يضيف على المثل في عمومته سواء فصيحاً أم لا صفة الشعبي، جاعلا من هذه الصفة دالة على التناول والتداول الواسع لا على لغة المثل، لكن نجد أن الكفة تميل إلى التمييز عبر واسطة اللغة المستخدمة لتوصيف وتمييز المثل، عن المثل الشعبي ولعل الخوض في هذا أكثر من هذا يقترب بنا من حدود الانزلاق نحو المقاربة الأدبية الصرفة، وبالأخص الأدبية الشعبية.

منهجيا نرى أن اللياقة المنهجية تفرض الوقوف على معنى المثل ثم العبور إلى المثل

الشعبي .

جاء في لسان العرب المثل : الشيء الذي يضرب بشيء مثلا فيجعل مثله¹ ويعرف المثل على انه قول معروف ، قصيرة العبارة، يحتوي فكرة صحيحة أو قاعدة من قواعد السلوك البشري أطلقه شخص من عامة الناس في ظرف من الظروف ، ثم انتشر بين الناس يقولونه في مختلف المناسبات التي تشبه الحالة التي قيل فيها لأول مرة.² كما يعرف أيضا على انه: قول جميل ومبدع مبتكر معبر بطريقة أخاذة على موضوع يستهوي فضول الناس ويجمع تصوراتهم في قالب محبوب يدعو إلى الإثارة والشعور بالانجذاب نحوه على سبيل التأثر، أو هو حالة شعورية معبر عنه بطريقة إبداعية تجمع مختلف التأثيرات التي تلقتها النفس البشرية عبر مختلف مراحل تطورها.³

يمكن أن نلاحظ على هذين التعريفين تركيزهما على الجانب الشكلي، اللغوي بالأخص فالتعريف الأول يركز على قصر العبارة وهو أمر محمود لغويا، إذ يعتبر اقتران الإيجاز بوصول المعنى تميزا لغويا، بينما يستهل الثاني التعريف بجمال القول ويضفي عليه أكثر من مرادف (جميل، مبتكر، أخاذ)، وكل هذا من باب العناية بالمبنى، أما العناية بالفحوى فتأتي في المقام الثاني، وإن كان بينهما اختلاف في جوانب العناية فالتعريف الأول يعتبر المثل قاعدة سلوكية، وهو بهذا ينحو منحى توجيهيا يرمي إلى التوجيه، وتحديد البدائل السلوكية، أما التعريف الثاني فينزع إلى وسم المثل بالحالة الشعورية، أي انه تعبير شعوري، وفي هذا تأكيد على النزعة الفردية ربما، بالأخص عندما يركز على آلية الاستحضار التي توظفها الحالة الشعورية لضارب المثل. ولو وافقنا هذا الطرح على امتداده قد نصل إلى حالة من الإفراغ للمثل من مضمونه الجمعي الاجتماعي.

¹ ابن منظور ،معجم لسان العرب، مادة مثل www.baheth.info فحص بتاريخ 2011/04/10. الساعة 14:10 .

² مسعود جعكور: حكم و أمثال شعبية جزائرية، دار الهدى ،عين مليلة الجزائر، 2008 ، ص 05.

³ حمام محمد زهير :الأدب الشعبي www.zohir222.com فحص بتاريخ 2011/04/11. الساعة 15:30.

بعد هذا التناول للمثل نأتي الآن إلى المثل الشعبي ومن بين المحالات التعريفية نجد تعريف إبراهيم أبوسنه في مؤلفه فلسفة المثل الشعبي، وهو من المؤلفات المبكرة عربيا في هذا المجال: جملة أو جملتين تعتمد على السجع وتستهدف الحكمة والموعظة¹.

ويعرفه فوزي العنتيل بقوله: " قول تعليمي مأنور يمتاز بجودة السبك و بالإيجاز انه حكمة المجموع و فطنة الواحد، ومعظم الأمثال الشعبية تعبيرات مجازية عن الحياة اليومية"². على الرغم من ادعائهما تعريف المثل الشعبي إلا أن كلا من التعريفين اسقطا أهم عنصر وهو صفة الشعبي التي بدت غائبة ولم تظهر، ولذلك نورد تعريفا آخر يدعي انه يقترب بنا من صفة الشعبي تلك وهو التعريف الآتي:

" المثل الشعبي تقطير أو تلخيص لقصة أو حكاية، ولا يفهم معنى المثل الشعبي إلا بعد معرفة القصة أو الحكاية التي يعبر المثل الشعبي عن مضمونها"³. وحول هذا التعريف يرى التلي بن الشيخ انه لا يمثل المثل الشعبي تمثيلا دقيقا، بل يراه شكليا من منطلق عدم إشارته إلى مغزى المثل، وأكثر منه فان اعتبار المثل تقطير لقصة أو حكاية لا يتطابق مع الواقع، فعدد الأمثال الشعبية كبير جدا بينما عدد القصص الشعبية محدود⁴، بمعنى أن عدد القصص الشعبية اقل من عدد الأمثال الشعبية، أي أن قاعدة لكل مثل قصة لا تصدق دائما.

محاولة اقرب إلى الإحاطة بحقيقة المثل الشعبي، هي هذه التي نوردها: " المثل الشعبي جملة مفيدة موجزة متوارثة شفاهة من جل إلى جيل (...). شائعة الاستخدام عند مختلف الطبقات، وهو يستخدم الإيجاز والإبداع والإيحاء مرة والصراحة مرات بألفاظ دارجة ولغة محكية، يعتبر صورة المجتمع بشكل عام، وصورة مصغرة عن قائله، متفقا مع العادات والتقاليد والمثل، ومعبرا عن آراء الناس"⁵.

¹ إبراهيم أبو سنة، فلسفة المثل الشعبي، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1968. ص 26.

² فوزي العنتيل، بين الفولكلور و الثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1978، ص 311.

³ التلي بن الشيخ: منطلقات التفكير في الأدب الشعبي الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986. ص 19.

⁴ المرجع نفسه، ص 20.

⁵ www.kasu.info فحص بتاريخ 2011/04/10، الساعة 15:45.

محاولة تعريفية أخرى للمثل الشعبي وهي بسيطة إلى حد ما وهي كما يلي: " قول في شيء يشبه قولاً في شيء آخر بينهما مشابهة، ليبين أحدهما الآخر وصوره".¹
أما تصورنا للمثل الشعبي فإننا نوردته كما يلي:

المثل الشعبي هو احد مكونات التراث الشعبي، وهو قول موجز مصاغ بلغة سهلة بسيطة لكنها تتجاوز أسلوب الكلام العادي، وهو مجهول القائل و الفترة الزمنية، يعبر عن البيئة العامة لقائله " دينية، سياسية، اقتصادية، اجتماعية، جغرافية...) يجري تداوله على لسان عامة الناس، يستحضرونه في المواقف المماثلة التي قيل لأول مرة. وهو مشبع بعدد الدلالات سيكولوجية (الحالة النفسية، الراهنة للقائل) تربوية (موجّهات سلوكية) سوسيلوجية (نموذج العلاقة الاجتماعية، قواعد التنظيم المجتمعية).

5- القيم:

جاء في لسان العرب تحت مادة " قوم " أن القيم، بكسر القاف وفتح الميم، تعني الاستقامة، والاستقامة اعتدال الشيء واستوائه.²

أما في اللاتينية فهو مأخوذة من الفعل المصرف Valeo الذي معناه أنا قوي Je suis fort، أنا في صحة جيدة Je suis en bonne santé، وهو معنى يتضمن فكرة الفعالية والتأثير والملائمة.³

في معجم المصطلحات الفلسفية فلين لفظ قيمة Valeur هي ما يمثله الشيء من قدر أو رتبة أو أهمية يجعله مرغوباً فيه ومطلوباً لذاته⁴ ومن حقل علم النفس نجد القيم تعني: " مجموعة من الأحكام التي يصدرها الفرد (الأفراد) متضمنة اختيارات وتفضيلات لها ما يبررها سواء كانت هذه الأحكام على أشياء أو أخلاق، أو سلوك أو أعمال⁵ وتختلف نظرة علماء الاجتماع لمفهوم القيم

¹ بن الشريف محمود، الأمثال في القرآن، دار مكتبة الهلال، بيروت، دت ، ص 144.

² ابن منظور، مرجع سابق، لسان العرب، مادة (قوم)، دار لسان العرب، بيروت، دت ، ص 723.

³ الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية و المطلقية، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1980، ص 28.

⁴ عبده الحلو : معجم المصطلحات الفلسفية ط1 المركز التربوي للبحوث و الإنماء، مكتبة لبنان 1994، ص 177.

⁵ شعبان علي حسين السيسي: علم النفس، أسس السلوك الإنساني بين النظرية و التطبيق، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2002، ص 193.

عن نظرة علماء النفس لها، ففي حين ينظر علماء النفس للقيم في إطار خصائص الفرد واستعداداته واستجاباته المتصلة بعلاقاته بالآخرين ، ويهتمون بأنواع السلوك التي تصدر عن جماعات أو فئات من الأشخاص في علاقتها فقط بنظم اجتماعية أخرى¹.

وقبل أن نستعرض في متابعة مفهوم القيم في مجال علم الاجتماع بوصفه المجال الذي تقع فيه هذه الدراسة، نشير إلى أننا سنتناول هذا المفهوم (القيم) من خلال تدرج زمني في تراث الحقل السوسيولوجي، وقبل ذلك سنقتفي أثر المفهوم في بعض المعاجم .

عرف معجم علم الاجتماع لدنكن ميتشل القيمة بأنها: " عناصر تركيبية مشتقة من التفاعل الاجتماعي"².

على الرغم من دقته إلا أن هذا التعريف يبدو شديد الاختصار إلى درجة الغموض ربما، فهو لم يوضح كيفية تالف هذه العناصر التركيبية وما طبيعتها، وكذا طبيعة الموقف الذي يحصل فيه التفاعل الاجتماعي، فهو يبدو سائحا في مطلقه لا تحدها حدود .

بدوره عبد المجيد لبصير قدم تعريفا للقيمة في موسوعته الموسومة علم الاجتماع بقوله: " هي حكم يصدره المجتمع أو الجماعة على الأشياء والأمور والسلوكيات النافعة للجماعة (...) نمت وتطورت في بيئة هذا الأخير وتأصلت في السلوك الجمعي والفردى لكونها تسد حاجتهم أو رغبتهم المادية أو الروحية أو السياسية، أو الاقتصادية، أو أي شأن آخر"³.

ينزع هذا التعريف نزعة أخلاقية عندما يحصر القيم في الجانب النفعي بالمعنى الأخلاقي الذي ينسحب على الجماعة، مفرغا القيمة من كل تغلغل في الحثيات الفردية، إذ أن بعض الأشياء أو الأمور قد تكون ذات فائدة (قيمة) لفرد أو مجموعة من الأفراد، فهل والحال كذلك ننفي عنها الصفة القيمية؟ كما يحصر كذلك هذا التعريف مصدر القيمة في المجتمع نفسه وذلك عندما يقول " نمت وتطورت في بيئة هذا الأخير " وفي هذا على ما نعتقد سد و قطع لباب الاستعارة، وكذا

¹ معتز سيد عبد الله، عبد اللطيف محمد خليفة، علم النفس الاجتماعي، دار غريب، القاهرة، 2001، ص ص 354/353.

² دنكن ميتشل: مرجع سابق.ص 250.

³ عبد المجيد لبصير، موسوعة علم الاجتماع، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2010، ص 358.

الثقافة، إذ كثيرة هي القيم التي هاجرت من موطنها الأصلي إلى مواطن أخرى، فبقيت على حالها، أو أعيد إنتاجها في موطن آخر بطريقة تخضع للشروط المجتمعية الجديدة. احتلت القيم مكانة خاصة في فكر الرواد الأوائل في علم الاجتماع إذ تصوروا القيم بمثابة موجّهات للفعل بغض النظر عن مصدرها الخارجي مع دور خارجي أو داخلي مع ماكس فيبر، أو داخلي وخارجي مع بارسونز ولكن كل علماء الاجتماع يجمعون على أهمية القيم ودورها المحدد للسلوك البشري، حيث يلعب المجتمع عبر التنشئة الاجتماعية والثقافة في تزويد الفرد بالقيم والمعايير التي يتبناها¹.

رأى دور كايم أن قيمة الأشياء تكمن فيما تحققه من نتائج أو آثار وليس في الموضوعات بحد ذاتها، وان الذات الجمعية هي المتحكم في كل ذلك فما نطلق عليه شيئا ذا قيمة هو في الحقيقة الشيء المقبول من طرف الذات الجمعية.² لقد كان هذا التناول من " دور كايم" ضمن إطار معالجته لظاهرة تقسيم العمل، إذ اعتبر القيم بمثابة الاسمنت الذي يربط بين الأجزاء المختلفة، ومن دونها ينهار المجتمع وينفك³. إن ما يمكن أن نلمسه من خلال إسهام دور كايم هذا هو إسقاطاته القوية لخصائص الظاهرة الاجتماعية على القيم، فتبدو القيمة وفق هذا التصور معطى تابعا يتلون بألوان الضمير الجمعي. ويعتبر عام 1918 منرجا هاما في تناول القيم في حقل السوسيولوجيا، ففي هذه السنة ظهرت دراسته وليام توماس وفلوريان زنانكي حول الفلاح البولندي في أوروبا وأمريكا، ومنذها أصبح علماء الاجتماع يستخدمون مفهوم القيم، استخداما متزايدا (...). إلى درجة أن صاغوا العديد من النظريات حولها واعتبروها محددًا من محددات السلوك الإنساني ومفتاح فهم الثقافة الإنسانية⁴ وقبل ذلك التاريخ كانت القيم معروضا عنها إلى حد ما ، بسبب تحري الموضوعية والدقة العلمية، فقد كان ينظر إليها غالبا بأنها "تتسم بالذاتية".

¹ عبد العالي دبله، مدخل إلى التحليل السوسيولوجي، منشورات مخبو المسألة التربوية في الجزائر في ظل التحديات الراهنة (منشور رقم 02) جامعة محمد خيضر بسكرة، دار الخلدونية 2011، ص 91.

² محمد سعيد فرج، البناء الاجتماعي و الشخصية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د ت ، ص ص 364/365.

³ عبد العالي دبله ،مرجع سابق ، ص 92.

⁴ فوزية دياب، القيم و العادات الاجتماعية مع بحث ميداني لبعض العادات،، دار النهضة العربية ،بيروت، 1980، ص

وحسب توماس وزنانيكي القيم هي: أي شيء يحمل معنى لأعضاء في جماعة ما بحيث يصبح هذا المعنى موضوعا ودافعا يوجه نشاط هؤلاء الأعضاء.¹ وتتسع دائرة القيم مع هذا التعريف اتساعا واضحا إلى درجة تتحول معها كل الأشياء ذات الإجماع الرمزي بين أفراد الجماعة الإنسانية إلى قيمة.

مع تالكوت بارسونز القيم أخذت مركزا مرموقا، فالمجتمع حسبه، بأكمله هو نسق من القيم والثقافة والمعايير، وقد عرف بارسونز القيم في كتابه النسق الاجتماعي كما يلي: "القيمة عنصر في نسق رمزي مشترك، وتعتبر معيارا أو مستوى للاختيار بين بدائل التوجيه التي توجه الموقف". وهذا معناه أن القيم تمثل معايير عامة وأنها نسبية يشارك فيها أعضاء المجتمع وتسهم في تحقيق التكامل وتنظيم أنشطة الأعضاء.²

ويرى بعض العلماء أن القيم أداة تنبؤية، يتنبؤ الفرد بواسطتها شكل نظام التفاعل مع الآخرين وهي في الوقت نفسه نتاج طبيعي للمتطلبات الاجتماعية المتداخلة والمشاركة.³

أما صاحب البحث فيرى القيم: آلية يتوقف عليها تحديد الفعل والحكم عليه في موقف اجتماعي معين، يشترك في اعتناقها مجموعة من الأفراد أو مجتمع بكامله، يتم استقاؤها من مصادر متعددة (مؤسسات التنشئة الاجتماعية)، تحدد دائرة المرغوب فيه والمرغوب عنه، كما تحدد الوسائل والأساليب الموصلة إلى الأهداف، والأهداف نفسها. ويمكن تتبع القيم ومعاينتها من خلال تمظهراتها المتجسدة في الأقوال والأفعال والرموز والمعتقدات والعواطف.. غايتها النهائية إضفاء معنى على صيرورة الفعل الإنساني عبر آلية المفاضلة الهادفة إلى تنظيم العلاقات داخل المجتمع.

6- قيم التنمية:

اعتبارا لكون المفهوم مستحدث من قبل الباحث على حسب اطلاعه وفي حدوده فإننا سنأتي على تعريفه وضبطه إجرائيا مباشرة.

¹ كمال التابعي، الاتجاهات المعاصرة في دراسة القيم و التنمية، دار المعارف ، القاهرة ، 1985، ص 21.

² طاهر بوشلوش، التحولات الاجتماعية و الاقتصادية و آثارها على القيم في المجتمع الجزائري (1967-1999) ط1 ،دار بن مرابط، الجزائر، 2008، ص 39.

³ زهير الغزاوي: نمو القيم و الاتجاهات عند طفل ما قبل المدرسة ، ، دار المبتدأ، بيروت 1993 ، ص 54.

قيم التنمية هي مجموع القيم التي تساهم وتعمل على تكوين وبت روح التنمية وتعالج وتتناول قضايا التنمية على الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، كما تسهم في بث وتنمية روح الشخصية التنموية، والتي تعني بدورها القابلية للتنمية وممارسة الفعل التنموي والمساهمة في إعداد الفرد ليكون عنصرا فعالا في العمل التنموي والعملية التنموية بمفهوم أوسع وأشمل.

7- المحددات الثقافية:

المحددات الثقافية هي مجموع العوامل والعناصر الثقافية التي تشكل ثقافة ما وتسجل حضورها وتأثيرها على المستويات الذهنية والسلوكية الفردية والجماعية والاجتماعية والتي تمتزج فيها العموميات الثقافية تلك التي يشترك فيها ويتقاسمها أفراد المجتمع والتي تشكل الملامح الرئيسية لتلك الثقافة من لغة وقيم ولباس وطرز عمران وأسلوب عيش، وتراث مادي ولا مادي...

سابعا: الدراسات السابقة.

في سبيل تكوين خلفية عن الموضوع والاطلاع على أعمال المتقدمين فيه بهدف الاستفادة من طرائق تناولتهم له ومحاولة تجاوز الصعوبات المعرفية أو تلك التي تتعلق بالشق الميداني، وكذا النأي عن بعض الأخطاء التي وقعوا فيها، فإننا حاولنا الاطلاع على أكبر قدر من الدراسات التي خاضت في هذا الموضوع في عمومه - وهي كثيرة - ومرد كثرتها بالأساس متغيري الدراسة الرئيسيين للتنمية والتراث، إذ انه وبعد التدقيق وجدنا أن عددا محدودا جدا يطابق مع الطرح البحثي الذي نتبناه، وهو الذي يخوض ويبحث عن قيم التنمية في التراث الشعبي.

1- الدراسة الأولى:

دراسة حمود العودي، التراث الشعبي وعلاقته بالتنمية في البلاد النامية دراسة تطبيقية على المجتمع اليمني. والدراسة عبارة عن رسالة ماجستير، وهي دراسة تطبيقية على المجتمع اليمني أنجزت عام 1980 بالجمهورية العربية اليمنية (اليمن الشمالي سابقا).

* حمود العودي، التراث الشعبي وعلاقته بالتنمية في البلاد النامية، دراسة تطبيقية عن المجتمع اليمني، ط2، دار عالم الكتب، القاهرة، 1401هـ، 1981م.

حاولت الدراسة معالجة إشكالية رئيسية تتساعل في جوهرها عن العلاقة القائمة بين التراث الشعبي والتنمية، واستعرض الباحث جملة من الأسباب التي أدت به إلى طرق الموضوع جاء على رأسها عدم وجود أية دراسات سابقة تناولت الموضوع وكذا التأسيس لمثل هذا النوع من الدراسات لتتناطح الدراسات الأدبية والسياسية والاقتصادية، إلى جانب قياس مقدار التغيرات والتحويلات السياسية والاقتصادية التي عرفها مجتمعه عبر منفذ التراث الشعبي.

ولقد جاءت الدراسة في تسع فصول موزعة بالتساوي على ثلاثة أقسام، فبحث القسم الأول المدخل النظرية لدراسة التراث الشعبي فاستعرض المدخل لاجتماعي، وكذا موقف الأنثروبولوجيا قديما وحديثا من التنمية ثم التراث الشعبي وعلاقته بالتنمية، أما القسم الثاني فافرده بمظاهر وأشكال التراث الشعبي اليمني المتعلقة بالتنمية من عادات وأعراف وأفكار شعبية، بينما شكل القسم الثالث لب الدراسة فتناول سلبيات وإيجابيات التراث الشعبي اليمني وأثرها على عن التنمية، وطبيعة المواقف الاجتماعية السائدة تجاه التراث وعلاقتها بالتنمية وعلاقة المجتمع اليمني بمتغيرات العصر وأثرها في التنمية.

بالنسبة للمدخل فقد تبني الباحث مدخلين الوظيفي التكاملي والجدلي ويرر ازدواجية المدخل المنهجي بحاجة الموضوع إلى ذلك، فالمدخل الوظيفي استعمل حسبه لدراسة الأشكال القائمة في عناصر التراث والسلوك الشعبي ذات الصلة بالدراسة من حيث الشكل والمضمون والوظيفة، والأثر الذي تتركه في حياة الناس وتصوراتهم وسلوكهم ومواقفهم تجاه بعضهم البعض وتجاه ما قد يجدونه في حياتهم من ظروف وتحويلات سياسية واقتصادية وفكرية، إلى جانب طريقة تفكيرهم مع كل ذلك.

أما المدخل الثاني المادية التاريخية فرأى أن الإفادة منه تكون من اعتماده كإطار نظري أكثر شمولاً في تفسير وتأطير ما يقدمه المدخل الوظيفي من معلومات وأدوات مباشرة للمادة العلمية موضوع الدراسة وتناولها في سياق جدلي دياكتيكي ليساعد في النهاية على الوصول إلى الهدف الرئيس المتمثل في وضع الحقائق الاجتماعية المتوصل إليها حول المجتمع اليمني في سياق التطور التاريخي.

وعن الأدوات، نجد أن الباحث قد استعان بأكثر من أداة (الملاحظة البسيطة، الملاحظة بالمشاركة، الإخباريين، والاستمارة)، أما المنهج فكان حسب المنهج التحليلي المقارن وخلصت

الدراسة إلى جملة من النتائج أهمها أن التراث اليمني وعلى الرغم من احتوائه على جوانب سلبية إلا أن إيجابياته تغلب على سلبياته، وعليه فإنه لا يشكل معوقاً في سبيل التنمية . كما أن الجوانب الخرافية والميتافيزيقية قد تقلصت في التراث الشعبي اليمني تقلصاً ملحوظاً، وإن هذا الأخير يميل إلى التبسيط العلمي، كما انتهت الدراسة إلى نتيجة أخرى مفادها أن الكثير من العناصر السلبية المعوقة للتنمية (كتعاطي القات، واحتقار المهن والأعمال الزراعية،...الخ) هي حالات عرضية ناجمة عن حالة الانهيار والسقوط الحضاري القديم، لم تكن امتداداً لتكوين حضاري وتاريخي قديم، أو تعبير عن بيئة جغرافية ومناخية وطبيعية مهياة لذلك. وخلصت الدراسة أيضاً إلى أن المواقف الاجتماعية والطبقية التقليدية في المجتمع اليمني إزاء التراث والتقدم في الوقت الحاضر (وقت إجراء الدراسة) لا تعكس الموقف الحقيقي للتراث بقدر ما تعبر عن مصالحها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدفاع عنها من خلال تقمصها لموقف التراث بطريقة مشوهة. إن ما يحسب لهذه الدراسة أنها تجاوزت النمطية في التعامل مع التراث الشعبي، وهي الاكتفاء بالتجميع، كما يحسب لها جرأة صاحب البحث في طرق الموضوع في وقت كان أي حديث عن قرن التراث بالتنمية حديثاً رجعيًا سواء تعلق الأمر بالجانب السياسي أو الفكري، أو الاقتصادي أو الأكاديمي، فالباحث استطاع أن يتحدى مرحلة تاريخية من عمر البلاد النامية، وهي مرحلة فرض الوجود السياسي والاقتصادي التي صادفت العقود الثلاثة الأولى بعد الحرب العالمية الثانية حيث كانت الآلية التنموية الرائجة آنذاك السير إلى الأمام واستلهاً تجارب الدول المتقدمة. ومن الناحية المنهجية قدم الباحث تحدياً منهجياً لم يكن ذائع الصيت كثيراً وهو مزاجته بين المدخلين الوظيفي والمادي التاريخي مع تقديمه لمبررات ذلك ومواطن تطبيقها. ويحسب للباحث أيضاً تنويعه الأدوات المنهجية (الملاحظة البسيطة، الملاحظة بالمشاركة، الإخباريين، الاستمارة) وتفصيله في ذلك تفصيلاً جيداً يغني عن كل لبس.

على الرغم من مواطن القوة التي بالدراسة فقد انتابها بعض المآخذات مست التناول في مجمله والجانبين النظري والمنهجي، فعلى صعيد التناول عرفت الدراسة توسيعاً كبيراً جداً لنطاق البحث نعتقد أنه يستعصي على باحث مبتدئ الإلمام به، فقد شمل مجال الدراسة كل مظاهر التراث الشعبي تقريباً من العادات (عادة الولادة، الزواج، الموت، عادات وأعراف دورة الحياة الزراعية من

حرف ويدر وزرع ، وعلف وحصاد وعادات وأعراف دورة المواسم والأعياد كرمضان والأضحى وعيد الثورة وعادات الأسواق والضيافة...الخ) والأعراف والأفكار تلك المتعلقة بزراعة المحاصيل، والأفكار المرتبطة بظاهرة الهجرة، والأفكار المرتبطة بالأعمال اليدوية والمهنية..). كذلك المعتقدات والحكم والأمثال ...الخ لذلك فان اتساعا كهذا من شأنه أن يحد من عمق المعالجة والتحليل. بالنسبة للجانب النظري، فعلى الرغم من أن الباحث حاول الابتعاد عن الحشو وأعلن ذلك صراحة إلا انه لم يلتزم بذلك حيث نجد الدراسة احتوت مباحث بعيدة نسبيا عن موضوع البحث مثل مفهوم الأنثروبولوجيا وموضوعها، والموقف التقليدي والحديث وللانثروبولوجيا من التنمية. كما كشف الطرح العام عن حالة لا تمايز تخصصي عند الباحث حيث غرق في إلحاق مادة، بحثه إلحاقا تاما بالانثروبولوجيا على الرغم من تموقعها في نقطة الوسط بين السوسولوجيا والانثروبولوجيا والفلكلور.

من الناحية المنهجية سجلنا خطأ بين المنهج والأداة والمدخل المنهجي إلى جانب عدم توضيحه لخصائص العينة وطريقة المعاينة، وإيراده لفصل أخير وهو الفصل التاسع الذي بدا يغرد خارج السرب عندما بحث في علاقة المجتمع اليمني بمتغيرات العصر وأثرها على التنمية. ونشير أخيرا إلى أن وجه الاختلاف بين دراسة حمود العودي ودراستنا هذه، على الرغم من تطابق متغيري الدراسة وهما التراث الشعبي والتنمية، يكمن في كون دراستنا تنزع نزعة منطقية تبدأ من استقصاء وجود مضامين تنموية في التراث الشعبي عبر مكون واحد فقط من مكوناته وهو المثل الشعبي، بينما تتسع دراسة حمود العودي لتشمل كل مظاهره تقريبا، وفي هذا كنا قد وجهنا له انتقادا.

كما يكمن وجه الاختلاف أيضا في كونه يبحث عن العلاقة بين التراث والتنمية، بينما نبحت نحن عن التنمية في التراث الشعبي وفي الأخير بقي أن نشير إلى أن هذه الدراسة تبقى دراسة جادة تستحق الاستقصاء والاطلاع.

2 - الدراسة الثانية: *

دراسة بن فرحات فتيحة صورة المرأة في الأدب الشعبي الجزائري، الدراسة عبارة عن أطروحة دكتوراه، وهي محاولة للحفر السوسيو-ثقافي في الأدب الشعبي الجزائري بالبحث عن صورة المرأة فيه وتحديدًا من خلال ثلاث أشكال أدبية هي الشعر الشعبي، القصة الشعبية، المثل الشعبي، مع محاولة النفاذ إلى العمق الأسطوري والديني لتلك الصورة من خلال هذه الأشكال، وقد انطلقت الباحثة من الصورة السلبية التي تقبع فيها المرأة في إطار التصور الثقافي العام، جاعلة الهدف الأساس لها التحقيق والتأكد من هذه الصورة. وقد عزت طرقها لهذه الدراسة إلى أهمية ميدان الدراسة في حد ذاته (الأدب الشعبي)، وذلك قياسًا لكونها قناة و أداة يمكن التعرف من خلالها على النسق الثقافي العام للمجتمع والمخيال الاجتماعي وعلى العقلية الشعبية ونظرتها للمرأة والرجل، وكذا للتعرف على مستوى فهم طبقات الشعب ونظرتهم للحياة والكون بوجه عام، وهذا حسبها يتيح فهم كيف يتصل ماضي الشعب وميراثه بحاضره.

يعالج الطرح الإشكالي في هذه الأطروحة ماهية رؤية أشكال الأدب الشعبي الثلاثة المذكورة لعالم المرأة، كعالم له حضور وموقع في مجال الأدب الشعبي والمجالات الإنسانية الأخرى وتتطلق الباحثة من مسلمة بأن الصور التي تحملها في ذاكرتنا عن الأشياء عامة وعن المرأة خاصة لم تعرف تغيرات جذرية، باعتبار تواصل سيطرة ثقافة الماضي، وعلى هذا رمت الدراسة إلى اختبار صحة هذه النظرة، واستجلاء وضع ومكانة وأهمية المرأة في المجتمع الجزائري، وقد كان سؤال الانطلاق كالاتي: كيف يتمظهر ويتجلى عالم المرأة في أشكال الأدب الشعبي في كل من الحكاية الشعبية والمثل الشعبي والشعر الشعبي؟

وحاولت اختبار هذا التساؤل الرئيسي عبر مجموعة من الفرضيات :

1. تصور أشكال الأدب الشعبي الثلاث تلك الشبكة العلائقية في المجتمع الجزائري التقليدي والذي تتموقع في إطاره المرأة باختلاف مكانتها وتعدد أدوارها الاجتماعية.

* بن فرحات فتيحة، صورة المرأة في الأدب الشعبي الجزائري، أطروحة دكتوراه "غير منشورة"، جامعة الجزائر، قسم علم الاجتماع، 2008/2009.

2. يحمل الأدب الشعبي الجزائري جزءا من الدلالات الرمزية الأسطورية التي نسجت حول تلك العلاقات الثنائية التي تجمع المرأة ببعض الموجودات الطبيعية (الأرضية والفلكية) والماورائية .
3. صورة الجمال الجسدي المرغوبة في المرأة عبر أشكال الأدب الشعبي هي امتداد أو وريث المخيال العربي الإسلامي.
4. يعرفنا الأدب الشعبي الجزائري بمختلف وسائل الزينة التي لجأت إليها المرأة الجزائرية وهو بذلك يعد شاهدا حيا على الخصوصية الثقافية للمجتمع الجزائري.
5. أكثر مكونات صورة المرأة الجزائرية عبر أشكال الأدب الشعبي هي مكونات نمطية ايجابية من جهة أخرى .
6. يتسم محتوى الأدب الشعبي في بعض أشكاله بقوالب مصممة على نوع من العنف المادي والمعنوي الموجه ضد المرأة.

على صعيد المنهج اعتمدت الباحثة ثلاث مناهج وهي المنهج الوصفي التحليلي والمنهج التاريخي وقد أطلقت عليه المنهج الوصفي والسردى ورأت بان استخدامها لهذا المنهج هو رؤية للأدب الشعبي في حركيته التاريخية، أي النظر إلى الأدب الشعبي كمادة ونصوص ووثائق تاريخية لها ارتباطها الموضوعي بالواقع الاجتماعي الجزائري في فترة زمنية ماضية عبر حركية الإنتاج والتداول. ورأت أن ذلك يوفر استنطاق الدلالات التاريخية والاجتماعية التي تتوضح من خلال مختلف النصوص والتي كشفت عن دلالات تتعلق بالمجمع الجزائري الموسوم بالتقليدية والذي أثرت فيه مجموعة من الظروف وبخاصة الاختراق الاستعماري. أما المنهج الثالث فهو منهج تحليل المحتوى، وعلى ما يبدو فان هذا المنهج هو المنهج الرئيسي المعتمد من طرف الباحثة و ذلك ما تصرح به الباحثة بقولها: "... وعبر هذا المنهج توصلنا إلى التعرف على صورة المرأة عبر الأدب الشعبي في إطار المجتمع الذي أنتجه وحافظ عليه وتناقله..." كما يؤكد ذلك أيضا استعراضها لأدوات الدراسة فقد وزعت على الأشكال الثلاث (حكاية شعبية، شعر شعبي، أمثال شعبية) كالآتي:

- الحكاية الشعبية: عشر (10) حكايات جمعت من أطروحات دكتوراه وماجستير وكتب الباحثين في الأدب الشعبي.
 - الشعر الشعبي: عشر (10) قصائد.
 - الأمثال الشعبية خمسمائة وخمسون (550) مثلا .
- بالنسبة لأدوات البحث اعتمدت الباحثة الكلمة والعبارة والفقرة والمعاني .
- أما المداخل النظرية فقد استفادت الباحثة من توظيف عدد من المداخل، النظرية وهي تباعا نظرية التنشئة الاجتماعية، نظرية التفاعل، النظرية التفاعلية الرمزية.
- وخلصت الدراسة إلى جملة من النتائج أهمها:

1/ بالنسبة للشعر الشعبي:

- إن الشعر الشعبي عبر بصدق عن واقع المجتمع ، وكشف أن العلاقة بين الطرفين (الرجل والمرأة) علاقة متكافئة، كما أن وضعية المرأة بدورها مرموقة، لكن العلاقة بينهما تبقى تحكمها، وتحددها العادات الاجتماعية لذلك اتخذت في كثير من الأحيان صفة السرية .
- أن الشعر الشعبي زواج في تصويره للمرأة من خلال رموزه ودلالاته بين السلب والإيجاب، فهو يربطها أحيانا بأكثر الرموز قداسة كالشمس والقمر والغزال والنخلة...الخ، وأحيانا أخرى بأكثرها شرا ونجاسة كالشيطان والغول.
- إن الشعر الشعبي يعلي من شان الجمال الجسدي.
- إن الشعر الشعبي يعبر عن خصوصية المجتمع الجزائري في النظر إلى المرأة وعالمها الخاص.

- إن عينة البحث الشعرية لم تكشف عن أي عنف موجه ضد المرأة .

2/ بالنسبة للحكمة الشعبية:

- إن الحكاية الشعبية اقدر أشكال الأدب الشعبي على تصوير الشبكة العلائقية السائدة في المجتمع الجزائري التقليدي، وتبدو المرأة من خلالها تعيش روتينية واضحة جعلت الخضوع هو سمتها الغالبة، وهو ما خلق لها حالة من الاغتراب، عندما حاولت أن تخرق ذلك الواقع.

- أما الدلالات الرمزية والأسطورية التي ضمتها الحكاية الشعبية المقرونة بالمرأة، فكان الرمز الحيواني هو الغالب (كالطير، كالغزال) كما حضر كذلك الرمز النباتي والفلكي (الاخضرار، الإخصاب، الشمس، القمر).

- ظهر الجمال الأنثوي في الحكاية الشعبية امتداد للخيال العربي الإسلامي .

- عكست الحكاية الشعبية خصوصية المجتمع الجزائري المتعلق بالعالم النسوي .

- غلبت السمات السلبية للمرأة على الايجابية في الحكاية الشعبية (المكر، الكيد ،

الخداع..).

- ضمت الحكاية الشعبية الكثير من دلائل العنف المادي والمعنوي ضد المرأة التي بدت مستضعفة ومظلومة.

3/ بالنسبة للأمثال الشعبية:

- إن تقييم المرأة في الأمثال الشعبية يختلف باختلاف المكانات والأدوار التي تؤديها، وإن

شبكة العلاقات التي تجمعها بالمحيط تتوسع بتوسع الأدوار التي تؤديها (زوجة، بنت ، حماة...).

- إن الدلالات الرمزية والأسطورية في المثل الشعبي تجعل للمرأة علاقة وطيدة بعالم الحيوان

خاصة الدونية (الكلب، الضبع، العقرب، الأفعى، السوسة،...) وجميعها ينتمي لخلفية المجتمع

الفكرية نحو المرأة.

- إن الأمثال الشعبية تستمد جزءا من تصوراتها للجمال الأنثوي من تصورات الخيال العربي

الإسلامي (رأسمال المرأة في جمالها) .

- كشف المثل الشعبي عن الخصوصيات الثقافية للمجتمع الجزائري المتعلقة بالمرأة وعالمها

(الزينة، الهندام، الحلي...).

- تراوحت صورة المرأة في المثل الشعبي بين السلبية والايجابية .

- يتسم المثل الشعبي بنوع من العنف المادي والمعنوي تجاه المرأة.

مثل كل بحث فإن هذه الدراسة كانت فيها مواطن للقوة وأخرى للضعف، ومن مواطن قوتها

تفصيلها الدقيق في الطرح الإشكالي وتحديدها الجيد للمفاهيم باعتبارها مفاتيح للبحث، إلى جانب

تحكمها في المنهجية البحثية على مستوى التوظيف والتحليل، ثم اللمسة السوسولوجية التي بدت

واضحة من خلال عمق المعالجة السوسيوولوجية التي وظفت الجهاز المفاهيمي بشكل جيد، وكذلك تتناغم شقي الدراسة حيث جاء الجانب النظري خادما للجانب الميداني مستفيدا منه .

وقد سجلنا بعض المآخذات على هذه الدراسة تعلقت جلها بالجانب المنهجي والإجرائي أولها أن الباحثة ذيلت الإشكالية بتساؤل ثم عرضت مجموعة من الفرضيات، فغاب بذلك الفرض العام . وعلى صعيد المنهج لم توضح الباحثة الأدوات التي وظفتها في خضم تطبيقها المنهج التاريخي ، كما يعاب عليها إقحامها الفصحى في عينة الدراسة وهي التي جعلت الأدب الشعبي مجالا لدراستها ومعلوم أن هذا الأخير يغلب عليه العامية أو الدارجة كما أن العينة اتسمت بالتحيز مما سلبها عنصر التمثيل بالأخص عينة الشعر الشعبي، حيث أن ثمانية قصائد من أصل عشرة كانت لشعراء من الغرب الجزائري (تلمسان وهران تحديدا) متجاهلة بذلك باقي نواحي البلاد خاصة الشرق والوسط. وعلى مستوى الأدوات لم توضح الباحثة فئة التحليل المعتمدة. كما لمسنا خطأ بين وحدة التحليل ووحدة العد و القياس. سجلنا كذلك السطحية في استعراض بعض الدراسات السابقة، إذ أن بعضها لم تتوفر فيه شروط الدراسة السابقة. ورغم هذه النقائص إلا أن هذا البحث يبقى واحدا من الأبحاث التي تحقق حدا من الجدية والعمق السوسيوولوجي البين.

3 - الدراسة الثالثة *

تناولت هذه الدراسة "دور الأسرة السعودية في تنشئة الأبناء على قيم التنمية والتحديث" وقد توصلت إلى معرفة هذا الدور من خلال الوقوف على آراء واتجاهات الآباء والأمهات حول تنشئة الأبناء على قيم التنمية والتحديث.، وتتجلى أهميتها في أنها سلطت الضوء على الدور التنموي للأسرة السعودية من خلال تنشئة الأبناء على القيم التي تحتاج إليها التنمية الاجتماعية وتمثل الهدف الرئيس لهذه الدراسة في معرفة العلاقة بين بعض الخصائص الاجتماعية المتعلقة بالآباء والأمهات، كالعمر والمستوى التعليمي والمستوى الاقتصادي والموطن الأصلي، والخصائص الاجتماعية الأخرى المرتبطة بالأسرة كالحجم ووجود العمالة المنزلية على اعتبار أنها متغيرات

* نورة بنت شارع بن حثان العتيبي دور الأسرة في تنشئة الأبناء على قيم التنمية والتحديث دراسة اجتماعية لعينة من الآباء والأمهات في مدينة الرياض أطروحة دكتوراه "منشورة" جامعة الملك سعود - عمادة الدراسات العليا - قسم الدراسات الاجتماعية 1424هـ / 1425 هـ 2004 م.

مستقلة للدراسة ذات تأثير في تنشئة الأبناء على قيم التنمية والتحديث، وقد حددت قيم التنمية والتحديث باعتبارها متغيرات تابعة، وهي : قيم احترام الوقت، والتخطيط، والإنتاجية، والاعتماد على النفس وتحمل المسؤولية، والإنجاز، والإبداع، والاستهلاك، واحترام العمل اليدوي، واحترام الأنظمة والتعليمات، وقيمة الطموح التعليمي والمهني.

وتتضمن الأهداف الأخرى للدراسة معرفة أهم أدوار الأسرة السعودية في تنمية المجتمع وتطويره، وأهم الصعوبات التي تواجه الأسرة في تنشئة الأبناء على قيم التنمية والتحديث، وكذلك معرفة مدى اتفاق أو اختلاف إجابات الآباء والأمهات حول تنشئة الأبناء على قيم التنمية والتحديث.

ولقد تمت صياغة فروض الدراسة على النحو التالي:-

- 1/ الآباء والأمهات الأصغر عمراً أكثر اهتماماً بتنشئة الأبناء على قيم التنمية والتحديث .
- 2/ كلما ارتفع المستوى التعليمي للآباء والأمهات، زاد الاهتمام بتنشئة الأبناء على قيم التنمية والتحديث.
- 3/ كلما ارتفع المستوى الاقتصادي للأسرة، زاد الاهتمام بتنشئة الأبناء على قيم التنمية والتحديث.
- 4/ كلما قل حجم الأسرة، زاد اهتمام الآباء والأمهات بتنشئة الأبناء على قيم التنمية والتحديث.
- 5/ لا توجد علاقة بين الموطن الأصلي للآباء والأمهات، وتنشئة الأبناء على قيم التنمية والتحديث.
- 6/ كلما زاد اعتماد الأسرة على العمالة المنزلية، قل الاهتمام بتنشئة الأبناء على قيم التنمية والتحديث.

شمل مجتمع البحث جميع الأسر السعودية المقيمة في مدينة الرياض، وقد تم الاعتماد على المدارس المتوسطة للبنات الموزعة جغرافياً على أحياء مدينة الرياض كافةً واعتبارها مجتمع بحث أولي تم من خلاله الوصول إلى الأسر السعودية عينة الدراسة الأساسية، واختيرت عينة الدراسة عن طريق العينة العشوائية العنقودية المتعددة المراحل.

وتتلخص طريقة اختيار العينة في حصر جميع المدارس المتوسطة للبنات في مدينة الرياض، فبلغ مجموعها (282) مدرسة متوسطة، وبعد ذلك قسمت المدارس إلى أربع مجموعات حسب الموقع

الجغرافي لها، ثم أخذت عينة عشوائية من المدارس، فأصبح حجم العينة (37) مدرسة، وقد تم حصر جميع الفصول الدراسية في المدارس المختارة فبلغت (434) فصلاً دراسياً، ثم أخذت عينة عشوائية منتظمة من الفصول فكانت واحداً وسبعين فصلاً، وبعد ذلك تم حصر عدد الطالبات في الفصول المختارة فبلغ (1530) طالبة، ومن ثم تم إعطاء كل طالبة استبانة واحدة لأسرتها يجيب عن أسئلتها الأب أو الأم، فكان مجموع ما وزع من استبانات (1530) استبانة، وبعد جمع الاستبانات تم تفريغ البيانات وتحليلها إحصائياً.

ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة ما يلي :

1 / وجود تأثير معنوي طردي عند مستوى الدلالة 0.05 لمتغير عمر الآباء والأمهات على تنشئة الأبناء على قيمة الإنجاز، واحترام الأنظمة والتعليمات، واحترام العمل اليدوي، بمعنى أنه مع تقدم عمر الآباء والأمهات يزداد الاهتمام بتنشئة الأبناء على تلك القيم.

2 / وجود تأثير معنوي طردي دال إحصائياً عند مستوى الدلالة 0.05 لمتغير المستوى التعليمي للآباء والأمهات على تنشئة الأبناء على قيمة الإنتاجية، أما بالنسبة لبقية قيم التنمية والتحديث فلا توجد علاقة ذات دلالة إحصائية بينها وبين متغير المستوى التعليمي.

3 / وجود تأثير معنوي دال إحصائياً عند مستوى الدلالة 0.05 لمتغير المستوى الاقتصادي للأسرة على تنشئة الأبناء على قيمة الإنتاجية، بمعنى وجود فروق معنوية بين المستوى الاقتصادي وتنشئة الأبناء على قيمة الإنتاجية، كما أثبتت النتائج وجود تأثير معنوي عكسي لمتغير المستوى الاقتصادي للأسرة على تنشئة الأبناء على قيم التخطيط والإبداع والإنجاز واحترام العمل اليدوي والاستهلاك، وهذه النتيجة تدعم الفرض الثالث للدراسة لكن ليس بنفس الاتجاه الذي افترضته الباحثة.

4 / وجود تأثير معنوي طردي لمتغير حجم الأسرة عند مستوى الدلالة 0.05 على تنشئة الأبناء على قيم الإبداع والإنتاجية، وقيمة الطموح التعليمي والمهني، وقيمة الوقت .

5 / وجود تأثير معنوي عند مستوى الدلالة 0.05 لمتغير المواطن الأصلي للآباء و الأمهات على تنشئة الأبناء على قيمة تحمل المسؤولية والاعتماد على النفس وقيمه الإنتاجية، أما بقية القيم فليس لمتغير المواطن الأصلي تأثير عليها.

6 / وجود تأثير معنوي إيجابي لمتغير العمالة المنزلية عند مستوى الدلالة 0.05 على تنشئة الأبناء على قيم تحمل المسؤولية والاعتماد على النفس والإبداع والانجاز والاستهلاك وتوضح النتائج الأخرى للدراسة إن من أهم أدوار الأسرة في تنمية المجتمع تشجيع الأبناء على التفوق والنجاح، ويرى (42%) من الآباء والأمهات أن دور الأسرة في تنمية المجتمع كبير جداً، وتمثل أهم الصعوبات التي تواجه الأسرة في تنشئة أبنائها على قيم التنمية والتحديث في التأثير السلبي لوسائل الإعلام بنسبة (47%) ، والفروق بين الآباء والأمهات ليست كبيرة فيما يتعلق بتنشئة الأبناء على قيم التنمية والتحديث.

ويتضح من نتائج الدراسة مجتمعة أن تأثير المتغيرات المستقلة الخاصة بالآباء والأمهات وبالأسرة بشكل عام محدود في تنشئة الأبناء على قيم التنمية والتحديث، ذلك أن تأثير المتغيرات المستقلة لم يظهر إلا في قيم محدودة من قيم التنمية والتحديث، وبناءً على ذلك نتوصل إلى أن الدور الفعلي للأسرة السعودية يتوافق بشكل محدود مع الدور المتوقع منها في تنشئة الأبناء على قيم التنمية والتحديث، ذلك أنها تواجه بعض الصعوبات التي تؤثر سلبياً في تنشئة الأبناء على قيم التنمية والتحديث، ولما للأسرة من ارتباط بنائي ووظيفي بمؤسسات المجتمع فإن الأمر يتطلب تبني مؤسسات المجتمع لإستراتيجية تنموية تعزز قيم التنمية والتحديث لدى أفراد المجتمع، وتدعم دور الأسرة في تنشئة أبنائها على قيم التنمية والتحديث عن طريق التوعية والإرشاد الاجتماعي وغيرها من الوسائل التي يمكن أن تسهم في تفعيل دور الأسرة التنموي في المجتمع .

وعموماً يسجل لهذه الدراسة جدة الطرح من خلال ربطها بين متغيرات عدة ذات علاقة بالتنمية يأتي على رأسها الأسرة حيث تعتبر عملية الربط بين موضوع الأسرة وقيم التنمية والتحديث أحد الإسهامات البارزة لهذه الدراسة، كما يحسب لها محاولتها تقديم تحليلات ترقى إلى مستوى نقطة الانطلاق والتي كانت موفقة فيها إلى حد ما. و نشير إلى أن وجه الاختلاف الرئيس بين هذه الدراسة و دراستنا هو اختلاف الحقل البحثي و التخصصي ، حيث تنتمي هذه الدراسة إلى تخصص العلوم التربوية وتبحث في دور الأسرة في قيم التنمية و التحديث في حين تقع دراستنا في نطاق البحث السوسولوجي و تحاول تتبع و استقصاء مدى توافر قيم التنمية في التراث الشعبي و في المثل الشعبي تحديداً .

وكغيرها من الدراسات لم تخلو هذه الدراسة من بعض أوجه القصور حيث ماهت الباحثة بين مفهومي التنمية و التحديث مماهات تامة ، كما لم تبين المرجعية المعتمدة في اختيار قيم التنمية . ونسجل كذلك مبالغتها في استخدام المعادلات الرياضية و الدلالات الإحصائية على الرغم من أن موضوع الدراسة (القيم) لا يحتمل التكميم المفرط . كما احتوت الدراسة ونتائجها على الخصوص أحكاما قيمية و افتقرت في بعض أطوارها إلى اللغة العلمية الدقيقة في التعبير عن بعض النتائج.

على المستوى المنهجي سجلنا اعتماد الباحثة المدارس المتوسطة كمجتمع بحث أولي للوصول إلى مجتمع البحث المقصود و هو الأسر السعودية كعينة أساسية و ذلك بتوزيع الاستثمارات على التلميذات ثم استرجاعها لاحقا و في هذا الإجراء نوع من المخاطرة البحثية لأن الباحثة لم تتصل اتصالا مباشرا بعينة بحثها مما من شأنه أن يمس بمصداقية المعاينة خاصة وأن الباحثة كان بمقدورها الاتصال المباشر بالعائلات حيث لم يكن هناك حائل يمنع ذلك . وأخيرا نسجل مبالغة الباحثة حين قالت باسترجاعها كل الاستثمارات البحثية ولم تسجل أي فاقد خاصة مع العدد الكبير جدا للاستثمارات 1530 استمارة ،أي عدم تسجيل ولا حالة تضيع أو إلغاء.

ثامنا: المدخل المنهجي.

يطلق علماء الاجتماع على ذلك النسق الفكري المتكامل المنسجم والمنطقي في البحث العلمي اسم المدخل المنهجي، فهو تلك المجموعة من الأسس المنهجية لرؤية الواقع الاجتماعي لتحليل الظواهر الاجتماعية وتفسيرها.¹ ووفقا لهذا يصبح من الواجب على الباحث أن يعسكر في إحدى المداخل المنهجية جاغلا منها مرجعية وملاذا نظريا . وقبل الانطلاق نحو تحديد الحيز المقارباتي الضيق لهذه الدراسة نشير إلى أن المعالجة الأكبر والأكثر اتساعا لها تنحاز إلى المقاربة الثقافية باعتبار الدراسة تتناول معطى ثقافيا وتعمل على تبيان أثره في شان من شؤون الحياة الاجتماعية وهو التنمية، هذا المعطى الثقافي هو التراث الشعبي الذي يعتبر أحد أهم الأوجه المكونة المشكلة

¹ مراد زعيمي، التكامل المنهجي في البحث في دراسات في المنهجية (إشراف فضيل دليو)، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، ط3، 2008، ص 68.

للتقافة قياسا إلى امتداداته الزمنية والاجتماعية .وعلى هذا القدر من الأهمية تأسس انشغال بعض العلماء بالتراث الشعبي فنجد على سبيل المثال فران س بوا boas مقتنعا بأهمية التراث الشعبي الأساسية في فهم الثقافات الغربية ويؤكد على ضرورة النظر إلى أعماق الأفكار الفلسفية والدينية بوصفها تعبيراً منظماً عن الأفكار اليومية والمواقف والقيم المنبثقة عن سواد الشعب¹.

تنظيراً وواقعاً لم تغب المسألة الثقافية عن الشأن التنموي على الرغم من أسبقيتها الزمنية لمفهوم وممارسة التنمية بوجهها المحاصر مفاهيمياً والمحدد واقعياً، فقد وجدناها في أعمال المتقدمين من علماء الاجتماع مثل ماكس فيبر المتقدم بدوره زمنياً على نحت مفهوم التنمية بدلالاته الحالية والذي عالج المسألة الثقافية في علاقتها بالتنمية عبر مدخل قيمي بالأساس تجسد من خلال دراسته الشهيرة الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، فحضر عنده المتغيرين الثقافة والتنمية متقابلين بمسميين مختلفين الأول القيم كمثل عن الثقافة، والثاني التحديث كمخاض للروح الرأسمالية وهو _أي التحديث_ المفهوم الأكثر سطوة آنذاك، حيث رأى فيبر أن القيم الكالفينية الداعية إلى العمل الشاق والادخار وغيرها من القيم هي البذور التي شكلت بدايات النظام الرأسمالي كنموذج أعلى للتحديث. وعلى أفكار فيبر تلك انبنت فيما بعد كثير من دعائم نظرية التحديث على اختلاف تنوعاتها، فلقد أوجت وأكدت أفكار فيبر الأسبقية الكبيرة للدور الذي تلعبه القيم في عملية التنمية وقبله في تحديد نوع المجتمع تقليدي أو حديث والذي تعتبره تلك النظرية قاعدة العملية التنموية والتي تسميها تحديثية.

إننا نعتقد أن مقاربتنا لموضوع الدراسة هذا تتقاطع إلى حد ما مع المقاربة الفيبرية بالأخص في جوانبها المؤكدة على الجانب الثقافي القيمي تحديداً، فقد ذهب فيبر بعيداً في هذا الشأن حتى أنه اعد قائمة قيمية اشترط توفرها لانطلاق عملية التحديث، ومجموع تلك القيم التي هي في الأصل وجه من أوجه ثقافة المجتمع، تجتمع لتشكّل نسفاً قيمياً معيناً يتحرك المجتمع ويحدد أهدافه تبعاً له .

إن هذا التقارب المقارباتي مع الطرح الفيبري خصوصاً والتحديثي عموماً من شأنه أن يسمح لنا بتطويع متغيري الدراسة (الثقافة والتنمية) عبر أحد البوابات الرئيسية للثقافة وهو التراث الشعبي

¹ محمد الجوهري و آخرون، النظرية في علم الفولكلور، الأسس العامة و دراسات تطبيقية، مرجع سابق، ص 85.

المفضي بدوره إلى النفاذ إلى حياة الناس وتصوراتهم ومرجعيات سلوكياتهم ومواقفهم تجاه بعضهم بعضا وتجاه منعكسات حياتهم السياسية والاقتصادية و الفكرية. إلا أن اتفاقنا مع الطرح الفيبري والتحديثي ليس اتفاقا مطلقا إذ لنا تحفظات على جانبه الايديولوجي تحديدا. ومن أجل ذلك نقول بتفريغه من حمولاته الايديولوجية المنحازة إلى الثقافة الغربية والجايلة منها مرجعية وحيدة لابد من الانطلاق منها نحو التحديث والتنمية، إذ أن تيار التحديث بتتويجاته لا نعثر فيه على كلام عن التنمية بالتراث ومن التراث الشعبي في دول العالم المتخلفة، بل إنه يبدو متجاوزا لكل ثقافتها ويعتبرها سببا رئيسا في تخلفها، كما أنه يقدم عملية التحديث والتنمية على أنها الجديد المبتكر المخطط، وبالتالي فهي تتواجد في موقع الموازي للتراث الشعبي لا المتقاطع معه. وهذا الموقف من التراث الشعبي خاصة في الدول المتخلفة صنعته وأفضت إليه ظروف تتعلق أساسا بالجهة المنتجة للعلم السوسيولوجي، وهي العالم الغربي. وهي في الغالب ظروف وملابسات تاريخية اصطبغت بصبغة ايديولوجية خدمة لأغراض الهيمنة الداخلية و الخارجية.

وفي مقابل هذه السيرورة برزت أصوات تعارض الطروحات التنموية الغربية وتحاول الخروج من دائرة المستهلك معرفيا إلى آفاق المجتهد الناقد و المنظر تنمويا عبر رؤية كليانية شاملة تتجاوز فعل التجزيء في التنظير التنموي عبر الانطلاق من المستوى الحضاري الذي يستغرق كل الأبعاد بما في ذلك البعد التاريخي و التراثي و القيمي وضمن هذه المقاربة تتسع الرؤية إلى التنمية فتتحول هذه العملية إلى عملية بناء حضاري توظف كل المعطيات المتاحة والممكنة، وتصبح الثقافة باعتبارها إحدى تلك المعطيات أداة من أدوات التنمية. ومن بين الذين يقولون بهذه المقاربة المفكر عادل حسين الذي يطلق على هذا النوع من التنمية مسمى التجدد الذاتي والذي يعني حسبه تحقيق النهضة أو التنمية من الداخل أي من القدرات الذاتية للمجتمع بما في ذلك قيمه، حيث يقول :

"وإذا كانت التنمية عملية مركبة، فإن هذه التنمية المركبة (بمكوناتها الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية) هي أيضا تنمية مركبة متمركزة حول ذاتها، أو هي نهضة شاملة تنبعث من قلب الأمة، وكل هذا لا يتساوى طبعا مع مفهوم التحديث بمضمونه السائد (...). من الأفضل أن نقول التجدد الذاتي أي التجدد من داخل الأمة ومن داخل قيمها..."¹

¹ عادل حسين، نحو فكر عربي جديد، الناصرية و التنمية والديمقراطية، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1985، ص 67، 68.

إن هذه المقاربة التي يمكن أن نطلق عليها مسمى الحضارية تؤكد على الانطلاق من الرصيد الذاتي لأن التنمية الحقيقية هي تلك التي تشبع المتطلبات المجتمعية بما يتوافق وينبع من البيئة المحلية، "ذلك أن المنتجات المادية للحضارة المعينة تتشكل أيضا على نحو يتلاءم مع أساليب الانتاج التي أبدعتها أو استخدمتها الحضارة نفسها، ومع العلاقات الاجتماعية التي أنشأتها أو تبنتها الحضارة نفسها، ومع النظم السياسية والقانونية اللازمة لإدارة المجتمع وحمايته، ومع البيئة الثقافية التي تشمل المعتقدات المختلفة (علمية ولا علمية) بكل ما تفرزه هذه المعتقدات من قيم موجهة للسلوك الفردي و الجماعي"¹. ولقد وعت بعض الدول أهمية وعمق المحدد الثقافي ودوره في صناعة تنمية حقيقية وجادة تنطلق من هذا المستوى الحضاري لتحقيق استقلال حضاريا مثلما هو الحال مع الصين التي نحت هذا النحو منذ زمن "ماو تسي تونغ" الذي كان له تصور خاص لأهمية البعد الثقافي على الرغم من شيوعيته، فقد كان يدعو صراحة إلى الاستلها من التراث الحضاري الصيني في بناء مجتمع جديد وفي تحقيق التقدم و الرقي. لقد كان هدفه بعث القيم الحضارية للصين، وهو الموقف الذي جر عليه سخط الماركسيين المتزمتي ن الذين رأوا فيه هدمًا لقاعدة أسبقية البناء التحتي على البناء الفوقي، وأدى فيما بعد إلى الشرخ المعروف بين الاتحاد السوفيتي الأسبق وجمهورية الصين الشعبية.

اسم آخر يدعم المدخل الحضاري في التنمية التي تشغل فيها المسألة الحضارية حيزا معتبرا وهو "أنور عبد الملك" الذي يقول: "إن عملية التنمية الحضارية بأسرها تعني أول ما تعني الاعتماد على النفس وتعبئة كافة الإمكانيات و الطاقات و القوى الوطنية"².

إن الاعتماد على النفس يحيل بالضرورة إلى الانطلاق من الذات المجتمعية بكل خصوصياتها ومكوناتها والتنقيب فيها-كعملية أولية ضرورية- عن مكامن القوة و الضعف وذلك يستدعي عملا علميا ومنهجيا ينتهي إلى صورة واضحة عن القيم الايجابية و القيم السلبية، فتعزز الأولى ويبنى عليها وتهمل الثانية.

¹ المرجع نفسه، ص69.

² أنور عبد الملك، ربح الشرق، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1983، ص130.

وإن كان يغلب على تصور أنور عبد الملك النزعة القومية و التليفية إلى حد ما، حيث يقول: "إن النهضة الحضارية تقوم على أساس تحديد مشروع حضاري يهدف إلى الإجابة على إشكالية المدينة الفاضلة والإنسان الكامل من عربية تجمع بين الخصوصية الأصيلة وبين الحياة المعاصرة في اتجاه مستقبلي متقدم" ¹ فإنه رغم ذلك يؤسس لرؤية تنموية عربية شاملة وواسعة الآفاق يتحول معها مفهوم التنمية ذاته إلى أداة وليس هدف، ويعبر عن هذا المعنى بقوله: "وعلى هذا، يكون مفهوم التنمية في إطار نهضتنا الحضارية العربية أداة خاضعة وليس هدفاً. ومن هنا يتبين أهمية العمل الفكري القومي المرتبط أوثق ارتباطاً بجماهير الشعب وجيش الوطن، ولعل هذا ما تعنيه عبارة الثورة الثقافية: بها نعيد رجال الفكر إلى أرضيتهم الحضارية فينصهرون ورجال العمل السياسي القومي في أرضية وطنية شعبية معا تفتح أبواب النهضة الحضارية فتحاً" ²

إن التنمية وفقاً للمدخل الذي أطلقنا عليه "الحضاري" أكبر وأوسع من مجرد تحقيق النمو والرخاء الاقتصادي والاجتماعي، إنها مشروع نهضة حضارية، ومعلوم أن النهضة الحضارية لا يمكن أن تكون خالصة أصيلة إلا إذا قامت على أسس الحضارة ذاتها، وأهمها على الإطلاق الأسس الثقافية القيمية، ما يعني وجوب الانطلاق من تلك القيم والبناء عليها للوصول إلى تنمية حضارية.

¹ المرجع السابق، ص 132.

² المرجع نفسه، ص 132.

الفصل الثاني

الثقافة: مهادات نظرية.

تمهيد :

يبحث هذا الفصل ماهية الثقافة بوجه عام ، فيحاول استجلاء المكونات والمحددات والأنواع والأهمية والوظائف ، كل ذلك مع محاولة تلمس التماسات حيناً والتداخلات أحياناً بين شقيها الرئيسيين العالمية والشعبية باعتبار هذه الأخيرة على علاقة إلى هذا الحد أو ذاك بمتغير الدراسة وهو التراث الشعبي.و بذلك نكون قد بحثنا عن صورة واضحة -إلى حد ما - لهذا المتغير الرئيسي من متغيرات الدراسة ، لأن إدراك مجموع هذه العناصر إدراكاً جيداً من شأنه أن يبصر الباحث بمكان الأهمية والحساسية في هذا المعطى البحثي ، فيكون على حذر في التعامل معه إذ أن كل إدراك مشوه أو زائف لأحد عناصر الثقافة سيؤدي حتماً إلى نتائج مشوهة وزائفة .

أولاً : مكونات الثقافة .

مما تتشكل الثقافة ؟ أو ما هي العناصر التي تجتمع لتعطينا ثقافة ؟ وهل يكفي اجتماعها فقط أم تطلب فوق التجمع شرط التفاعل ؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة لم تكن قاطعة وجامعة وحالها في ذلك حال الثقافة - كمعطى وكموضوع دراسة بصفة عامة - التي شابها الاختلاف حول تعريفها واستتبع ذلك الاختلاف في تحديد هيكلها العام.

وفي هذا السياق نجد من يقصد بعناصر الثقافة الجانب الموضوعي ، بينما نجد البعض الآخر يقصد بها الجانب الذاتي أي ذلك المتعلق بحامل الثقافة ذاته وهي نظرة تميل إلى المماهات بين الذات والموضوع بوصفهما نتاج انصهاري لا بد منه للحديث عن شيء اسمه ثقافة .

حسب بعض الاجتهادات تنقسم الثقافة إلى ثلاثة عناصر¹ يتعلق كل منها ويستغرق جانباً من المعطيات المادية أو فئة بشرية، وهي تباعا العموميات الثقافية و الخصوصيات الثقافية والبدائل أو المتغيرات الثقافية .

¹ دلال ملحس استينية ، التغيير الاجتماعي والثقافي ، دار وائل للنشر والتوزيع الأردن ، 2004 ، ص 239 .

1- العموميات الثقافية :

وهي ما يشترك فيه ويتقاسمه كل أفراد المجتمع ومجموعها يشكل الملمح العام والرئيسي المحدد لثقافة من الثقافات ، وهي تميل إلى الثبات والاستقرار عبر الزمن ، وذلك بصفة نسبية طبعاً، ومن بين هذه العموميات اللغة بوصفها لسان حال المجتمع وأحد أهم مقومات الثقافة ، واللباس الشعبي، وطريقة الأكل وأسلوب التحية والاستقبال والوداع وطرز المباني، وأساليب الاحتفال في الأفراح والتعبير على الأحزان إلخ ...

وتشكل العموميات الثقافية عامل توحيد هام جداً كونها مشتركة بين الجميع ففيها وعلى مستواها تذوب الفوارق الكبرى ما عدا بعض الخصوصيات التي سنأتي عليها في العنصر التالي . ونسجل هنا أن هذه العموميات قد تمتد إلى ضفاف جغرافية واسعة جداً كما قد تنكمش إلى رقعة جغرافية ضيقة ، وذلك حسب طبيعة الثقافة ذاتها ومستواها (بالمعنى الأكاديمي لا المعياري) ، فحسب هذا التصور قد تمتد العموميات الثقافية لتشمل عدة دول كبرى ، كما يمكن أن تنحصر في دولة صغيرة .

2- الخصوصيات الثقافية:

على الرغم من اشتراك المجتمع في السمات العامة إلا أن هناك بعض الاختلافات في الجزئيات إذ ليس المجموعات البشرية المنضوية تحت مجتمع واحد صورة طبق الأصل عن بعضها بل إن لكل منها صفات أو سمات ثقافية تنفرد بها عن غيرها على الرغم من تقاسمها للسمات العامة مع المجتمع الكبير وهي تلك التي يطلق عليها الثقافات الفرعية ، والتي تعرف بأنها " نسق القيم والمواقف وأنماط السلوك ونماذج العيش للجماعة الاجتماعية المتميزة عن باقي الجماعات لكنها مرتبطة بالثقافة السائدة المسيطرة على المجتمع ¹ .

إن الخصوصيات الثقافية التي تخص الثقافات الفرعية ، هي حقل ثقافي خاص يميز قطاعات رئيسية في المجتمع وهي جزء من ثقافته الكلية إلا أنها تختلف عنه في بعض السمات والمظاهر والمستويات والخصائص التي تتميز بها عن غيرها من فئات المجتمع ، وهناك عدة

¹ - معن خليل عمر ، معجم علم الاجتماع المعاصر ، دار الشروق للتوزيع والنشر ، عمان ، الأردن ، 2000 ، ص

أنواع من الخصائص أو الخصوصيات الثقافية ، فهناك مثلا الخصوصيات العمرية فلأطفال ثقافة خاصة ومختلفة عن ثقافة الشباب ، وللشباب ثقافة تختلف عن ثقافة الكبار وهناك الخصوصيات الجنسية فلذكور خصوصية ثقافية تختلف عن الخصوصية الثقافية للإناث (الاختلاف في التعامل واللباس و الأدوار ...) .

كما نجد الخصوصية المهنية للأطباء وثقافتهم الخاصة التي تميزهم عن ثقافة التجار ، ونجد أيضا الخصوصية الطبقة إذ لكل طبقة من طبقات المجتمع خصوصيتها الثقافية الخاصة بها فخصوصيات الطبقة الارستقراطية تختلف عن خصوصيات الطبقة الوسطى أو الدنيا¹ وهناك أيضا الخصوصيات العرقية والعقائدية والتعليمية وغيرها .

3- المتغيرات الثقافية :

لأن التغير والتبدل صفة أساسية من صفات المجتمع الإنساني فإن الثقافة التي هي روح هذا المجتمع يلحقها بدورها التغير والتبدل من أجل ذلك كانت المتغيرات الثقافية والتي هي ملامح ثقافية لم تستقر بعد تظهر في المجتمع بفعل رواد التغير كما يمكن أن تكون وافدة على المجتمع من الثقافات الأخرى بفعل الاحتكاك والتلاحم الثقافي . و لأنها وافدة فإن المجتمع يتربحها بعين الحذر لذلك فإنها لا تأخذ دورها كخصوصيات أو عموميات ثقافية إلا بعد مدة زمنية و ذلك بفعل المقاومة التي قد تصطدم بها من قبل القوى المحافظة في المجتمع إلا أن صفة الإبداع والابتكار والتجديد التي تتميز بها تجعلها تتغلب على هذه المقاومة وتتجذر في الثقافة وتصبح جزءا لا يتجزأ منها ، كما يمكن أن تختفي بعض تلك المتغيرات الثقافية لأنها لم تستطيع التكيف والتلاؤم مع المجتمع وطبيعته² .

لقد كانت المحاولة السابقة في عنصرة الثقافة مرتكزة في وجهها العام على تمظهرات الثقافة من خلال التجمعات السمانية وعلاقتها بأوعية الثقافة ، أي بحاملها من البشر على اختلاف المستويات والدلالات الديمغرافية والجغرافية (حيز مكاني ، عمري) وأيضاً ديناميكية كما في المتغيرات الثقافية. وإلى جانب تلك المحاولة نعثر على محاولة أخرى تميل إلى الجانب

¹ - دلال ملحق استثنائية، مرجع سابق ، ص 240 .

² - المرجع نفسه، ص 241 .

التفريقي إلى حد ما ، حيث تقسم عناصر الثقافة إلى عنصرين ، العناصر الكمية وتسميها الموضوعية ، والعناصر الكيفية وتسميها الذاتية . القسم الأول من عناصر الثقافة وهو العناصر الكمية (الموضوعية) تحدده في ثلاثة أبعاد وهي : مضمون الثقافة ، ودرجة الثقافة ، وسعة الثقافة .

يشكل بعد المضمون الجانب الكمي بامتياز ، فهو يبحث في العناصر التي يستخدمها الفكر في خضم وجوده الاجتماعي ويشمل الآداب والفنون والعلوم . أما بخصوص درجة الثقافة ، فهي الأخرى شديدة الصلة بالجانب الكمي فما هنا نتساءل ما هي درجة المعلومات التي ينبغي على المرء أن يبلغها حتى يمكن أن نطلق عليه مثقف ؟ إنها تبحث في كمية المعلومات ، وإزاء هذا يمكن الحديث عن ثلاث مستويات للدرجة الثقافية ، فهناك الثقافة الرفيعة وحيزها كبير ومتسع جدا ويمثل هذه العناصر العلماء والأدباء ، وهناك الثقافة الأولية وهي تمثل الحد الأدنى من المعلومات التي تميز كل إنسان بوسائل كسب رزقه بالمعنى الواسع ، وهناك ثالثا الثقافة المتوسطة وهي الأكثر انتشارا حيث تنتج التكيف مع ميزات الحياة المعاصرة .

يتعلق البعد الثالث بسعة الثقافة ويمكن الممايزة هنا بين الثقافة العامة والثقافة الخاصة، وتعني الثقافة العامة امتلاك جملة متوازنة من المعلومات في ميادين الفكر الرئيسية أما الثقافة الخاصة فهي ثقافة جزئية فيمكن الحديث فيها عن ثقافة رجل الدين وثقافة الفيلسوف وثقافة المؤرخ ...

أما القسم الثاني من عناصر الثقافة فهو ذلك الذي يشير إلى العناصر الكيفية ، وترتبط هذه العناصر بالجانب الإنساني أو ما يمكن أن نسميه حامل الثقافة ، إنها تشير إلى العلاقات القائمة بين الأعضاء (أفراد الثقافة) لا إلى المادة المحمولة كما هو الشأن في الجانب الكمي (الدرجة والسعة والمضمون) ، وهي تتضمن وتتجه نحو اتجاهين ، داخلي وخارجي الأول هو عمل الإنسان الذي يرجع إلى ذاته -ممارسته وفاعليته- ، الثاني يتعايش مع الأول ويتجه شطر العالم الخارجي ، شطر المساهمة في حياة المجتمع ، ويستوجب توافر مجموعة من الملكات في الاتجاه الداخلي حتى تكتمل عناصر الثقافة فيه وهي في حقيقة الأمر ملكات الفكر - من نكاه وذاكرة وملاحظة وتفكير وحكمة - التي تعمل عمل المصفاة فتصطفي وتنقد

وتمحصر وتزد .ومعنى كل هذا أن العنصر الشخصي لبلوغ الثقافة أمر ضروري. والثقافة وفق هذا المعنى جهد مستمر ومتواصل متعاقب طوال الحياة للحفاظ على جوهر الثقافة .

إنه ولما كان الجهد الفردي قاصرا عن خلق الثقافة بل إنه قائد لا محالة - إذا اكتفى به صاحبه- إلى العقم ، فإن الاتجاه الخارجي يعتبر عنصرا رئيسا في الثقافة ، إذ لا ثقافة فردية يمكن بلوغها خارج المجتمع ، فالثقافة تبلغ الحد الأقصى من إبداعاتها عندما تتجه شطر الخارج أو المجتمع وتبلغ معناها الكامل عندما تحقق عنصر المشاركة ، فالأديب الذي يحبس نفسه في مكتبته أو العالم الذي يبقى حبيس مختبره والفنان الذي يحبس نفسه في مشغله لم ينهضوا بأي رسالة ، فرسالتهم الثقافية هي انفتاحهم على العالم ، هذا الانفتاح الذي يحيل على تحقيق التكامل الإنساني .

إن المشاركة التي تكتسي أهمية قصوى بوصفها عنصرا ثقافيا مميذا تتجلى من خلال

شكلين رئيسيين :

أ- **الشكل التقليدي** : وهو ما يصطلح عليه بالثقافة الشعبية هاته الأخيرة الضاربة في عمق طبقات الشعب ، وتتجسد عبر عقول هذه الطبقات وما تفرزه من إبداعات موسيقية وفخارية ورسومات ونحوت وشتى أشكال الاستجابات الشعبية لبيئتها .

ب- **ثقافة الجمهور** : وهي الشكل الآخر من الثقافة المشتركة وهي التي تستخدم وسائل الإعلام الجماهيري كنوع من التربية ويعبر عنها في التظاهرات الثقافية الجمعية والمهرجانات والاستعراضات والحفلات الموسيقية والرياضية¹ .

إن المخاض الرئيسي لما تقدم أن السمة والعناصر الكيفية للثقافة أمر مهم جدا ، فالثقافة بدون الآخر شيء مستحيل. إنه وإذا كانت المحاولتين السابقتين ترتفعان تجريديا في تحديد عناصر الثقافة فإن المحاولة الثالثة التي نسوقها تقترب بأكثر قدر مكن من الواقع تنطلق من السمات الصغرى لوصف مكونات الثقافة ، وتتخذ هذه المحاولة من العنصر الثقافي البسيط منطلقا هذا العنصر الذي يمكن أن يكون شيئا أو علاقة أو فكرة تنضوي كل مجموعة منه في

¹ - محمد أحمد بيومي ، علم الاجتماع الثقافي ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 2002 ص ص 174-184

مجموعة من العناصر يطلق عليها اسم المركب الثقافي والمركب الثقافي هو كل يتكون من عناصر ثقافية يرتبط بعضها ببعض ارتباطا وظيفيا، بمعنى أن كل عنصر يكون متداخلا مع العنصر الآخر بحيث إننا لو حذفنا أحد عناصر المركب لوقع خلل في بناء المركب الثقافي قد يؤدي إلى زواله من الوجود أو تحويله إلى مركب من نوع آخر.¹

ويذهب بعض العلماء إلى أن الثقافة تتكون من :

- 1 - **الأفكار:** وهي كل العقائد والاتجاهات الموجودة في عقول الأفراد الموروثة منها اجتماعيا و المبتكرة في الأفراد أنفسهم .
- 2 - **الأشياء:** وهي كل شيء مادي محسوس يعطيه الإنسان معنى محددا وغالبا من يكون هذا الشيء ومن صنع الإنسان أو يبذل الإنسان جهدا في إيجاده وتحويله أو تحويله عما كان عليه هذا الشيء في الطبيعة.
- 3 - **العلاقات:** وهي خطوط الاتصال والتفاعل بين الأفراد² بعضهم ببعض أو بينهم وبين الأشياء والعالم المادي الخارجي بصفة عامة .

ثانيا : خصائص الثقافة ومحدداتها .

تعتبر الثقافة سمة إنسانية خالصة ، فهي حقيقة ينفرد بها الإنسان عن سائر المخلوقات ، فهو دون غيره من يصنع ثقافة، وأكثر من ذلك يحفظها ويحافظ عليها بآليات مختلفة من إنماء و إذكاء وتوريث إلى نسله وإلى الأجيال المتعاقبة فإذا كانت هذه ميزة الثقافة بصورة عامة ، فما الذي يميزها على مستويات أضيق؟ وبعبارة أخرى هل الثقافة اجتماعية أم مكتسبة ؟ هل هي واحدة موحدة أو متنوعة ؟ وإذا كانت موحدة ، فهل تلك الوحدة تشمل الشكل والمضمون معا أم تقتصر على أحدهما ؟ وأيهما ؟ وهل هي ثابتة مستقرة أم ديناميكية متحركة ؟ هذه الأسئلة وأخرى على شاكلتها هي ما سيجيبنا عليه هذا العنصر .

¹ - أحمد بن نعمان ، هذي هي الثقافة ، دار الأمة ، الجزائر ، 1996 ، ص 25-26 .

² - المرجع نفسه ، ص 27 .

1 - الثقافة الإنسانية اجتماعية:

معنى الإنسانية أنها حقيقة يختص بها الإنسان وحده ، حيث أن الثقافة في مختلف جوانبها هي في الأصل أفكار يخرعها العقل البشري وينفذها الإنسان بأعضائه وبغيرها من الأدوات والآلات التي يصنعها¹ وترتبط بصفة الإنسانية صفة أخرى هي الاجتماعية إذ إنسانية الإنسان تقتضي اجتماعيته، فهو يعيش في وسط جماعي تنتج عنه اجتماعيته ، وفي هذا يرى حسين رشوان بأن « أي ثقافة تنشأ في مجتمع ما ، ويظهر هذا جليا في أفعال أعضائه التي تتأثر بها »²

إن هذه الخاصية تجعل من الإنسانية والاجتماعية صنوان لا ينفصلان ، بل إنها علاقة جدلية ، فالثقافة تنشأ عن الحياة الاجتماعية البشرية ، من خلال سعي الإنسان لابتكار سبل التكيف مع الظروف البيئية الجديدة. وتضفي صفة الاجتماعية إلى ميزة أخرى ، وهي التدريجية ، حيث أن اشتراك بين جميع أفراد المجتمع يجعل من نشأة العناصر الثقافية عملية بطيئة وغير ملحوظة³. إن الإقرار باجتماعية الثقافة يجعل مصيرها يعتمد على مصير المجتمع الذي يحملها ، وكل الثقافات التي استمرت تعكس بعض التماثلات نظرا لأنها تعمل على الاستمرار المجتمعي ، فالعادات مثلا أحد تجليات الثقافة هي أيضا أمور اجتماعية ، أي أنها أشياء يشارك فيها كل الكائنات الإنسانية التي تعيش داخل تجمعات منظمة وجماعات تحتفظ بالامتثال والتطابق النسبي تحت وطأة الضغوط الاجتماعية ، هذه العادات التي يشارك فيها أعضاء جماعة اجتماعية تشكل ثقافة هذه الجماعة⁴.

2-الاكتساب :

يعني الاكتساب أن الثقافة لا تولد مع الفرد مثل صفاته الفزيولوجية إلا أنه يبدأ في تحصيلها منذ ولادته ، ويوضح بن نعمان هذه النقطة بطريقة جيدة عندما يقول : « ويمثال أوضح نقول بأن أي كائن بشري بإمكانه أن يكتسب ثقافة أي مجتمع بشري آخر مهما كان

¹ - المرجع السابق ص 29 .

² - حسين رشوان ، الثقافة دراسة في علم الاجتماع الثقافي ، مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية ، 2006 ص 35

³ - عبد الغني عماد ، سوسيولوجيا الثقافة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2006 ، ص 116 .

⁴ - محمد أحمد بيومي ، مرجع سابق ، ص 125 .

هذا المجتمع بعيدا عنه وغريبا عن البيئة الاجتماعية التي ينتمي إليها والدا هذا الطفل»¹ وتعد اللغة والتي تتكون من الكلمات والتصورات والألفاظ - وسيلة إنسانية خالصة غير غريزية تنقل الحملات الثقافية ، أي أنها تعتبر الناقل الرئيسي للثقافة وإضفاء خاصية الاكتساب عليها ، فهي توصل الأفكار والانفعالات والرغبات عن طريق نظام من الرموز التي تصدر بطريقة إرادية².

ونشير في ختام هذه الخاصية (الاكتساب) إلى أنه لما كانت الثقافة مكتسبة وليست محمولة بيولوجيا فهي تسمى أحيانا "الموروث الاجتماعي" أو "المخزون الثقافي" ونسجل هنا أن اكتساب الثقافة من طرف الكائن البشري لا يحوله إلى آلة امتصاص ثقافي ، ينتهي دوره بمجرد تشرب ما هو موجود حوله من حملات ثقافية ، بل إنه وزيادة على ذلك كائن مبدع يضيف إلى الثقافة المكتسبة أشكالا سلوكية مختلفة ، وهو ما يفسر عدم وجود سلوك متطابق بين البشر فلكل فرد شخصيته وتعبيراته³.

3- النمو والتغيير :

لا تثبت الثقافة على حال واحد ، إذ لو كان ذلك كذلك لتجمدت مسيرة الثقافات الإنسانية عند نقاط بداياتها ، لذلك فهي تنمو باستمرار مستجيبة لمتطلبات التغيير والتعقيد ، بل وتبدل المعطيات البيئية في كثير من الأحيان ، هكذا تكون خاصية النمو استجابة مباشرة للتغيير الذي يعد قانونا تخضع له جميع الظواهر فعندما تتغير ظروف الحياة ، فإن الأشكال التقليدية للثقافة تتوقف عن مد الإنسان بالحد الأدنى من الإشباع ، لذلك فهي تستبعد أو تظهر حاجات جديدة و تكيفات ثقافية جديدة يعيش الإنسان من خلالها .إنها كل يتحرك ويتطور وينمو ويتغير ، ويقترن بآلية التغيير الثقافي Cultural Change آلية أخرى هي آلية النمو الثقافي Cultural Growth وهي عملية تحصل داخل الثقافة ذاتها وكل جيل يقوم بالإضافة إلى

¹ - أحمد بن نعمان ، مرجع سابق ، ص 30 .

² - حسين أحمد رشوان ، مرجع سابق ، ص 37 .

³ - عبد الغني عماد ، مرجع سابق ، ص 115 .

الموروث الثقافي من خلال التعلم والتجربة مما يضيف إلى عملية التراكم الثقافي

.¹ Accumulation

4- المادية واللامادية :

تعتبر بعض المراجع عن هذه الخاصية بـ الثقافة أفكار وأعمال، حيث لا تقتصر الثقافة على جانب واحد فقط دون الآخر وكنا قد تعرضنا لبعض من هذه الخاصية على مستوى ضبط مفهوم الثقافة. وبما أن الإنسان لم يقف مكتوف الأيدي أمام البيئة الجغرافية وعناصرها وإنما أخذ يشكل فيها ويحولها إلى أدوات وآلات ومنازل ومدارس ومصانع ، وهذه العناصر المادية تحولت إلى أعمال إنسانية بعد أن أثر فيها الإنسان ، فقد استدعى ذلك استغلال القدرات العقلية والذهنية ، فالعمل أيا كان لا بد أن تسبقه فكرة وإرادة التنفيذ² . هكذا وضمن هذا الحيز أقام الإنسان مع بيئته علاقات أخذت أبعاد ثلاثة : مادية وفكرية ورمزية ، فمن خلال البعد المادي تحولت العلاقة إلى أعمال ومنجزات مادية ، ومن خلال البعد الاجتماعي استغرقت العلاقة الإنسان بأخيه الإنسان فنتج عن ذلك نظم اجتماعية مختلفة سياسية واقتصادية وعائلية وهي في حقيقة الأمر أفكار تجسدت في صورة تصرفات و سلوكيات إنسانية . أما البعد الرمزي فيشمل على علاقة الإنسان بعالم الأفكار المجردة والرموز كاللغة والدين والقيم والفن والأخلاق وهذه النظم يغلب فيها جانب الأفكار إلا أنها أيضا التي لا تخلو من أعمال تجسد الممارسات الطقوسية للدين والممارسات العملية للقيم والفن والأخلاق³.

5- التباين والتشابه : على الرغم من أن العقل الإنساني واحد من حيث الشكل إلا أن

المتأمل للثقافات الإنسانية يجدها متنوعة ومتباينة تباينا شديدا فكيف نفسر ظاهرة وجود تنوع واختلاف في مضامين الثقافات الإنسانية عبر المكان والزمان مع أن الإنسان هو الإنسان وفكره ومنطقه هو نفسه تقريبا منذ الأزل ؟ في هذا الشأن تتعدد الإجابات وتتنوع ولعل أبرزها تلك التي ترى مرد التنوع إلى قدرة العقل الإنساني على تنويع التفكير واختلاف القدرات العقلية الفردية ،

¹ - عبد الغني عماد ، مرجع سابق ، ص 118 .

² - عاطف وصفي ، الثقافة والشخصية ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1981 ، ص 84 .

³ - عماد عبد الغني ، مرجع سابق ، ص 120 .

فالإنسان قد تعترضه مشاكل نوعيه بحكم الظروف فيكون تصديه لها في الزمان والمكان مختلف ، ويضاف إلى ذلك عدم تجانس البيئة التي يعيش عليها الإنسان مما خلق ردود فعل مختلفة من مجتمع لآخر وبالتالي ثقافات مختلفة¹ وفي هذا يقول عاطف وصفي : « تلعب البيئة الجغرافية وتنوعها دورا كبيرا في تنوع القطاع المادي للثقافات ولذلك نجد أن البيئة الجغرافية تقدم للإنسان احتمالات عديدة يختار من بينها ما يشاء ولكن لا يستطيع أن يتجاوز الحدود التي تضعها البيئة الجغرافية ، فمثلا لا يمكن أن نتوقع أن تظهر الزراعة في مناطق صحراوية قبل ظهورها على ضفاف الأنهار»².

ولكي نوضح أكثر مدى تباين والثقافات نضرب أمثلة من المجال القيمي الذي يشير إلى الجانب العميق من الثقافة ، فإذا كانت البكارة مثلا عنوان الطهارة والعفة في المجتمعات العربية الإسلامية و ضياعها قبل الزواج يمكن أن يؤدي إلى تصفية الفتاة جسديا ، فإنها في المجتمعات الغربية دليل على سذاجة الفتاة وانعدام تجربتها في الحياة الجنسية . وإذا كان تعدد الزوجات في المجتمعات العربية علامة للرجولة ومباح بحكم القانون ، فإنه في المجتمعات الغربية جريمة لا تغتفر وتعرف بجريمة تعدد الزوجات³ .

إنه ومع كل أوجه التباين تلك فإننا نجد تشابها واضحا بين جميع الثقافات إذا نظرنا إليها كنظم أو كقطاعات ، فكل ثقافة فيها الأبعاد الثلاثة السابقة الذكر (المادي - الاجتماعي - الرمزي) وفي كل ثقافة يوجد أنماط ثقافية متشابهة من حيث الشكل وهذا في جميع الثقافات العالمية⁴ ، ونخلص من هذا أن الثقافة متباينة في المضمون متشابهة في الشكل .

6 - الإشباع : إن منشأ الثقافة بالأساس إشباعي فهي تنظم وتوجه المطالب الإنسانية ، وتشبع الحاجات البيولوجية والحاجات الثانوية المنبثقة عنها ، فمقومات الثقافة القائمة هو إشباعها الحاجات ورغبات أفراد المجتمع ، وعندما تعجز عن ذلك فإنها تتلاشى أو تنتهي

¹ - أحمد بن نعمان ، مرجع سابق ، ص 26 .

² - عاطف وصفي ، الأنثروبولوجيا الثقافية ، دار المعارف ، مصر 1975 ، ص 86 .

³ - أحمد بن نعمان ، مرجع سابق ، ص 34 .

⁴ - عبد الغني عماد ، مرجع سابق ، ص 121 .

فمقومات وجود ثقافة ما هو حاجة المجتمع لها في إشباع حاجات أفرادها.¹ ويوجه البعض انتقادا لخاصية الإشباع ، فإذا كانت الثقافة تتميز بهذه الخاصية فإننا نتوقع تشابهات على نطاق واسع في كل الثقافات وهو ما ليس موجودا .

7 - التداخل والتكامل والتعقيد : لا تتكون الثقافة من مجموعة الأعمال والأفكار المنعزلة عن بعضها البعض وإنما تتكون من كل من متداخل العناصر والقطاعات ، ولا يمكن الكشف عن هذا التداخل والتساند بين أجزاء الثقافة بسهولة ويسر نظرا لقوة وعمق التداخل والتشابك². إن هذا التداخل ناشيء من ميزة التكامل التي تتميز بها الثقافة ، فهي تتحد وتلتحم لتكون كلا متكاملا متجانسا متسقا ، وذلك من أجل استمرار الحياة الاجتماعية إذ لا يمكن فهم أي نظام أو نمط ثقافي أو سمة ثقافية في معزل عن غيرها من النظم أو الأنماط أو السمات الثقافية الأخرى وإن كان التكامل مسألة نسبية فهي تتفاوت من ثقافة إلى أخرى. إن التكامل يشير إلى فكرة الشمول والكلية ويضيفي إلى التواءم بين العناصر الثقافية المختلفة ، فتغدو الأجزاء المختلفة من الثقافة نسقا مترابطا ومتكاملا من الممارسات والقيم³ تضيفي الميزتين السابقتين إلى ميزة ذات علاقة بها وهي التعقيد ، حيث أن الترابط والتداخل والتكامل يؤدي إلى تجمع الموضوعات والمهارات والاتجاهات والمواقف⁴ ، وتراكم الثقافة خلال عصور طويلة من الزمن وانتشار واستعارة كثير من السمات الثقافية من خارج المجتمع نفسه يؤدي إلى انصهار هذا الكل في بوتقة واحدة مما يجعل من الصعب بل من المستحيل فكها عن بعضها البعض لشدة تعقدها .

ثالثا-أنواع الثقافة .

هل هي ثقافة واحدة أم ثقافات متعددة ؟ وهل يمكن الحديث عن أنواع عديدة للثقافة ؟ قد يبدو الخوض في مثل هكذا أسئلة تشتيتا للكيان الكلي للثقافة والذي سلف أن خضنا فيه عبر خاصية التداخل و التكامل والتعقيد ، إلا أن الواقع يثبت أن الثقافة ليست تكرارا يغطي اللوحة المجتمعية

¹ - حسين رشوان ، مرجع سابق ، ص 35 .

² - عاطف وصفي ، مرجع سابق ، ص 86 .

³ - حسين رشوان ، مرجع سابق ، ص 49-50 .

⁴ - المرجع السابق ، ص 51.

بكل فئاتها من أقصاها إلى أدناها ، فتنشابه تبعاً لذلك ثقافة الصغار مع ثقافة كبار وثقافة النخبة مع ثقافة العامة ، والثقافة العالمية بالثقافة الشعبية... إلخ .

يحدد علماء الاجتماع خمسة أنواع للثقافة هي الآتية¹ :

1- الثقافة العالية : وهي عادة تستعمل لتشير إلى المعطيات الثقافية ذات الخصوصية المتميزة بدرجة عالية من الرقي High Status فهي تعتبر من جانب الوسط الثقافي أعلى درجات الإبداع الإنساني ، فالأعمال ذات الحضور المستمر تعد مثالا على الثقافة العالية ، وتتضمن أعمالا مثل الأوبرا والسيمفونيات ... إلخ .

2 - ثقافة العامة Folk culture : تشير إلى ثقافة الناس العاديين وخاصة أولئك الذين يعيشون في مجتمعات ما قبل الصناعة ، فثقافة العامة تتكون ذاتيا وهي متجانسة وتعكس مباشرة حياة وتجارب الأفراد، ومن أمثلتها الأغاني التقليدية والقصص المتواترة وعادة ينظر إلى هذه الثقافة باعتبارها أقل قيمة من الثقافة العالية ، على الرغم من أهميتها وتوصف كونها لا تطمح أبدا لتكون فنا رغم أنها تحترم وتقبل كثقافة أصيلة

3- ثقافة الجماهير Mass culture : إذا كانت الثقافة العامة ينظر إليها كصورة لما قبل الحداثة ولما قبل المجتمع الصناعي فإن ثقافة الجماهير هي إفراس للمجتمعات الصناعية وهي بالضرورة إفراس للإعلام الواسع ، ومن أمثلتها الأفلام ذات الطابع الشعبي والمسلسلات التلفزيونية المحلية ... إلخ .

بعض المنتقدين لهذه الثقافة يرون أنها تحط في قيمة الأفراد وتحطم النسيج الاجتماعي ، ولعل أهم ما يميز هذه الثقافة أن الأفراد و بصفة عامة هم مجرد مستهلكين لا منتجين فهذه الثقافة ليست من إنتاجهم ، إنهم يتحولون إلى أعضاء سلبيين .

4-الثقافة الشعبية : تتضمن أي منتج ثقافي نال إعجاب الناس العاديين ، ودون أن يستهدف إنجاز خبرات ثقافية ، ورغم أن الثقافة الجماهيرية استعملت عادة بعبارات مهينة إلا أن ذلك لا ينطبق على الثقافة الشعبية .

¹ - هارلمبس وهولبورن ، سوسيولوجيا الثقافة والهوية ، الترجمة حاتم حميد محسن ، دار كيوان ، دمشق ، 2010 ، ص ص 11/ 09 .

5-الثقافة الفئوية Subculture : وتشير إلى مجموعة من الناس تشترك مع بعضها في مسألة ما (مصلحة مشتركة ، ممارسة أو أسلوب مشترك) تتميز أفراد المجموعة بشكل واضح عن باقي أفراد المجتمع ، وينطبق هذا النوع على الجاليات التي تعيش قريبة من بعضها ولها أسلوب حياة مشترك ، وكذلك بالنسبة لمجوعات الشباب الذين لديهم ذوق موسيقي مشترك والجماعات الإثنية والأفراد الذين يمارسون نفس الطقوس الدينية ... إلخ .

يستند التوزيع السابق للثقافة إلى خصائص حاملي الثقافة أنفسهم إلا أن هذا التقسيم ليس الوحيد فهناك تنوعات أخرى ، ومن بينها تلك التي تقسم الثقافة إلى ثنائية تبعا لطبيعة المنتج الثقافي نفسه ، فتجعلها قسمين أو نوعين اثنين مادية ومعنوية (أو لا مادية) .

1-الثقافة المادية : المنتجات الإنسانية التي يمكن اختبارها بالحواس ، وهذا النوع من الثقافة يكون بسيطا كما قد يكون معقدا ، فهي تتمثل في الرمح والسهم وشبكة الصيد .. كما تتمثل في السيارات والقطارات والأدوية...إنها نتاج العقل الإنساني¹. إن هذا النوع من الثقافة لا يهتم باكتشاف المعرفة المطلقة وإنما يتجه نحو استخدام الامبريقية كمصدر للحقيقة².

2-الثقافة اللامادية : وتسمى كذلك المعنوية والضمنية ، ويقصد بالضمنية المظهر التجريدي Abstract، ويشمل أنماط السلوك من عادات وتقاليد ، وكذلك القيم والأفكار والمعتقدات ... إلخ³ . وعموما يغلب على الثقافة اللامادية الاتجاه الديني حيث تعتمد على الدين كمصدر للحقيقة . فإذا كان الشخص في الثقافة يكتسب المعرفة من الظواهر التي يمكن ملاحظتها فإن الشخص في الثقافة اللامادية يضع تنبؤات خيالية ومن ثمة يكون أزليا⁴.

لقد اعتمد هذا التقسيم الأخير (مادية / لامادية) عدد غير قليل من العلماء من بينهم أوجبرن ونيمكوف الذين جعلوا الثقافة المادية شاملة لكل ما يصنعه الإنسان في حياته العامة وكل ما ينتجه العقل البشري من أشياء ملموسة ، بينما تشمل الثقافة اللامادية القيم والأفكار والمعتقدات. وغير بعيد عن هذا قسم " سوروكين " الثقافة إلى دوائر تتصل بالحضارة المادية

¹ - حسين رشوان ، مرجع سابق ، ص 71 .

² - دلال ملحس ، مرجع سابق ، ص 131 .

³ - حسين رشوان ، مرجع سابق ، ص 71 .

⁴ - دلال ملحس،مرجع سابق ص131، 132

كاستعمال الآلات والمخترعات والدوائر المتصلة بالحضارة اللامادية مثل ظهور وزوال بعض العقائد والطوائف الدينية أو بعض النظم السياسية¹ وعلى العموم فإن الفصل بين الثقافة المادية واللامادية غير ممكن واقعياً فلا يمكن أن نجد حضارة تسير بقسم دون آخر، ومع ذلك يمكن أن نلمس طغيان جانب أو قسم على آخر كما هو الشأن مع الحضارة الغربية المعاصرة التي غلب القسم المادي فيها على اللامادي ..

إن كلا من الثقافة المادية واللامادية يدور حول إشباع الحاجات الرئيسية للإنسان الأمر الذي يعطيه نمطه الاجتماعي الذي هو جواهر الثقافة ، وكمثل على تداخل الجانب المادي واللامادي نأخذ لعبة من الألعاب الرياضية ، فالقفاز والمضارب والملابس والمدرجات هي عناصر مادية أما قواعد اللعبة وسلوك المشاهدين فهي عناصر لامادية .

بقيت الإشارة إلى أن هناك تنوع آخر للثقافة وهو ذلك الذي يجعل الثقافة نوعين الثقافة الأم وهي التي يشترك فيها مجموع أفراد الدولة الواحدة أي كان امتدادها الإقليمي ، وأحيانا تكون مشتركة بين أفراد أمة واحدة ، وأحيانا أخرى تكون مشتركة من قطاع جغرافي واسع ويقابلها (أي الثقافة الأم) الثقافة-أو الثقافات- الفرعية ، وهي التي تشترك فيها مجموعة جزئية من أبناء الثقافة الأم ، فيتميزون - إلى جانب اشتراكهم واعتناقهم لسمات الثقافة الأم - بتقاسم خصائص وسمات ثقافية موقوفة عليهم دون غيرهم .

إن هذا النوع الأخير من الثقافة (الفرعية) يظهر بوضوح في المجتمعات الكبيرة المتألقة من جماعات مختلفة لكل منها معايير وقيم خاصة ، وتقوم الثقافة الفرعية بنفس مهام الثقافة الأم ، فتلقن الشخص ما يجب عليه أن يفعله وما لا يجب فعله ، كما ترسم له أهدافه الحياتية ، ولقد اختلف العلماء حيال الثقافات الفرعية ، هل هي عامل وحدة وتماسك أم هي عامل تفريق وتنافر انطلاقاً من تدافعها وصراعها ؟ إلا أن العديد منهم يذهب إلى أن الثقافات الفرعية لا تقضي إلى الصراع السلبي لأن صراعها هو صراع تكاملي عن أجل تطوير الثقافة الأم ، وأن تنوعها واختلافها يسهم في وحدة المجتمع وتكامله² .

1 - حسين رشوان ، مرجع سابق ، ص ص 72 - 73 .

2 - سمير إبراهيم حسن ، الثقافة والمجتمع ، دار الفكر ، دمشق ، 2007 ، ص 71 ، 72 .

رابعاً : أهمية الثقافة .

على الرغم من تلك الصورة النمطية التي تكاد تفرض نفسها على المخيال العام سواء الأكاديمي أو اللاأكاديمي والتي ترجح كفة الحيز غير الثقافي ، بما يدخل في نطاقه من سياسي واقتصادي وغير ذلك ، إلا أن الثقافة لا تزال تحجز لنفسها حيزاً معتبراً من الأهمية انطلاقاً من الدور الكامن الذي يلعبه في كثير من الأحيان حيث يمكن أن نستكشف بعد الملاحظة الدقيقة أن كثيراً من وجوه المعلم الاقتصادي والسياسي للعالم اليوم تحركه الثقافة في مفهومها ومعناها ودلالاتها الواسعة التي تتجاوز النظرة الضيقة التي تحصر الثقافة في الإبداع الثقافي والجانب الرمزي فقط ، فالثقافة في مدلولها الواسع الذي يستغرق الخلفيات والمرجعيات الفكرية والعقدية والمثل والأفكار ، وكذا أنماط السلوك المعنية. بهذا المعنى تعتبر المحرك الرئيسي والأساس للحياة المجتمعية على المستويات المتعددة المحلية والإقليمية والدولية فالصراعات الدولية هي بشكل أو بآخر ترجمة لصراعات ثقافية قد تكون عقدية أو عرقية أو غير ذلك ، كما أن التنافس الاقتصادي كثيراً ما يحركه الخلفيات الثقافية ، وهو بدوره كثيراً ما يوظف عناصر الثقافة خدمة لمصلحة اقتصادية معينة .

وحول أهمية الثقافة يقول شابيرو H. Shapiro أن الثقافة كالهواء الذي نستنشق ونسلم به تسليمًا ولا نكاد نشعر به فهي هامة لكافة فئات ومؤسسات وشخصيات المجتمع¹ . وتحمل الثقافة أهمية قصوى إذا أخذت من جانب تأثيرها على الحياة الاجتماعية ، وذلك من خلال عدة طرق وهي تباعاً : التنشئة الاجتماعية ، وبناء القيم ونماذج السلوك والأفعال وأنساق النظم الاجتماعية . فعلى صعيد التنشئة الاجتماعية تضطلع الثقافة بمهمة تحويل الكائن البيولوجي إلى كائن اجتماعي متكيف مع النماذج الثقافية للجماعة البشرية من حيث القيم وطرائق السلوك المرغوب فيه ، وعلى أساس هذه العملية تتكون تصورات أو رؤية الكائن البيولوجي بالنسبة للأسرة والدين والحقوق والواجبات ومعنى الحياة بصفة عامة . وعلى صعيد بناء المعايير والقيم نجد أن كل مجتمع يحدد دائماً ما هو الهام لحياته وما هو الأهم ، وهذا محتوى في الثقافة ، فالثقافة السائدة تحدد طبيعة هذه القيم ومدى أهميتها .

¹ - حسين رشوان ، مرجع سابق ، ص 59 .

.وبالنسبة لنماذج السلوك والأفعال نجد الثقافة هي التي تحدد نماذج الأفعال والسلوك

المقبول وغير المقبول.

أما عن أنساق النظم الاجتماعية ، وهي المؤسسات والتنظيمات التي تضبط سلوك أعضاء المجتمع من خلال مجموعة من الأفراد الذين يؤدون وظائف للمجتمع باسم أعضاء المجتمع ، فلها أهمية كبيرة حيث تحقق الاستقرار للحياة الاجتماعية ، وتسهم في تكامل مطامح غالبية المجتمع¹ . إن امتلاك المجتمع لثقافة مشتركة يكسب أعضاء المجتمع شعورا بالوحدة وتهيئ لهم المعيشة والعمل المشترك دون إعاقة أو اضطراب ... وهذه الوحدة الثقافية تخلق حاجات يكتسبها الفرد ثم تمده بوسائل إشباعها ، كما تبدو أهمية الثقافة بوضوح من خلال نشر المعرفة وتطوير العلم بشتى صورة وأشكاله وتشجيع الابتكار والتجديد وتخريج العلماء وإجراء البحوث في مختلف المجالات و أكثر من ذلك يمتد تأثير الثقافة بعيدا ليصل إلى المنظومة الصحية التي تختلف باختلاف الثقافة القائمة في المجتمع المحلي ، وفي هذا السياق يصف " سوندرز " Saunders الاختلاف بين الإنجليز و الأسبان الذين يعيشون في جنوب غرب أمريكا في نظرتهم للمرض واستجابتهم للتسهيلات الطبية فبينما يفضل الإنجليز أساليب علم الطب الحديث ويفضلون الإقامة في المستشفى ، فإن الأسبان يميلون إلى استخدام أساليب الطب الشعبي وإقامة المريض في منزله² . على صعيد الأنماط الثقافية تتجلى أهمية أخرى للثقافة حيث تلعب الأخيرة دورا هاما في ظهور الاضطرابات النفسية ، حيث أن الفرد الذي يعيش في مجتمع معقد يواجه بأنماط ثقافية معقدة مما يساعد على ظهور الاضطرابات النفسية .

وفي ذات السياق دائما تبدو أهمية الثقافة في أن العادات الثقافية مسئولة عن انتشار بعض الأمراض ، حيث أن التغيرات في عادات الحياة المعيشية كان لها تأثير كبير على جميع سكان العالم ، فقد دخلت عناصر كيميائية ومركبات طبيعية أدت انتشار أمراض بعينها كالسرطان³ .

¹ - جمال مجدي حسين ، سوسيولوجيا المجتمع ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، 2007 ، ص ص 50 / 54 .

² - حسين رشوان ، مرجع سابق ، ص ص 63/59 .

³ - المرجع نفسه، ص 63 .

خامسا : وظائف الثقافة .

بعد استعراض مكامن الأهمية التي تكتسبها الثقافة لابد أن لها جملة من الوظائف هي التي أهلتها لتبلغ تلك الدرجة من الأهمية .

1-وظيفة الإشباع : ترتبط هذه الوظيفة بالجانب البيولوجي وتحديدًا بالحاجات الأساسية والحاجات الثانوية المنبثقة عنها ، فعناصر الثقافة وسائل مجرية لإشباع الدوافع الإنسانية في تفاعل الإنسان بعالمه الخارجي بالطبيعة أو أقرانه ¹.

2-تحديد الموافق : حيث تمد الثقافة الإنسان بنسق المعنى والدوافع والأحداث فهي تزوده بمعاني الأشياء والأحداث مما يمكنه من أن يستمد منها مفهوماته الأساسية ، فيستطيع من خلالها الممايزة بين الصواب والخطأ والحق والباطل ، وبين الخير والنشر ، ليتزود بها في النهاية بالقيم والأهداف .

ووفقا لحسين رشوان فإن وظائف الثقافة تنحصر في :

أ -مجموعة الوظائف التي تعمل على تحرير الإنسان .

ب مجموعة الوظائف التي تعمل على الحد من حريته .

وحسب عبد الله الرشدان ، فإن للثقافة ثلاث وظائف كبرى ينطوي تحت كل منها عدد من

الوظائف الفرعية ، ونستعرض هذه الوظائف كما يلي ²:

أ - الوظيفة الاجتماعية :

ويتفرع عنها أربع وظائف هي :

1-وظيفة توحيد الناس في مجتمع خاص بهم ، وذلك من خلال تراكيب اللغة والرموز

والمعتقدات والقيم وغيرها ، حيث تبدو الثقافة كعالم ذهني وأخلاقي ورمزي يشترك فيه أعضاء

المجتمع ، وبفضله يتسنى لهم التواصل وتحقيق الانتماء إلى كيان واحد .

¹ - محمد بيومي ، مرجع سابق ، ص 127 .

² - عبد الله الرشدان ، علم اجتماع التربية ، دار الشروق ، عمان ، الاردن ، 1990 ، ص 227 .

2-وظيفة تأطير الناس من خلال التراكيب المؤسسية الاجتماعية (الحقوقية والقربانية والسكنية والمدرسية والمهن والهيئات المختلفة) ومن خلال هذه التراكيب تتسج العلاقات الاجتماعية وتحقق المصالح .

3-وظيفة المحافظة على المجتمع وضمان استمراريته وتطوره ، إذ من المعلوم أن لا مجتمع دون ثقافة ، ولا ثقافة دون مجتمع ، كما أن استمرار الحياة في المجتمع هو استمرار لتكيف الفرد مع بيئته الخاصة وبخاصة الثقافية منها .

2 وظيفة توفير مجموعة من القوانين والنظم التي تتيح التعاون بين أفراد الثقافة الواحدة والاستجابة لمواقف معينة استجابة موحدة لا تعترتها التفرقة .

ب الوظيفة الفردية :

ويتفرع عنها ثلاث وظائف :

1-إنتاج الشخصية الثقافية للفرد بما يساعده على التكيف مع مجتمعه وإقامة علاقات اجتماعية طيبة مع أفراد داخل الثقافة الواحدة .

2- حماية الإنسان من المخاطر والكوارث الطبيعية والبيئية. والثقافة هي أداة الإنسان في حل مشكلاته المختلفة التي يواجهها في إطار البيئة وبالتالي فإن لكل عنصر من عناصرها غاية محددة .

3-مساعدة الفرد في التنبؤ بالأحداث المتوقعة و المواقف الاجتماعية المحتملة والتنبؤ بسلوك الفرد و الجماعة في مواقف معينة ، فإذا عرف الفرد الأنماط الثقافية التي تسود الجماعة التي ينتمي إليها أمكنه التنبؤ بالمسلك بحسب هذه الأنماط الثقافية في معظم المواقف التي يواجهها .

ج- الوظيفة النفسية :

وهي وظيفة القولية لأفراد المجتمع ، أي اكتساب هؤلاء أنماط السلوك وأساليب التفكير والمعرفة وقنوات التعبير عن العواطف والأحاسيس ووسائل إشباع الحاجات الفسيولوجية أو البيولوجية والروحية ، وغاية هذه الوظيفة مساعدة الأفراد على التكيف مع الثقافة واكتسابهم لهويتهم الاجتماعية الثقافية .

إن الوظائف السابقة الذكر على تعدد رؤاها وعمق فهمها لما يمكن أن تؤديه الثقافة إلا أنها لم تضع في الحسبان التغير الجارف الذي يشهده العالم على المستويين الرمزي والمادي ، وما يمكن أن يستتبع ذلك من تغيير قد يكون جذريا لوظائف الثقافة ، حيث أن تلك الصورة التقليدية المرتكزة إلى التقاليد والعادات المستمرة في حياة الجماعة بما يصاحبها من نظم القيم والأخلاق والتصورات والمفاهيم المتوارثة اجتماعيا ، قد تزعزت تزعزعا عنيفا بفعل الثورة المعلوماتية ، وهي تلك الثورة الديناميكية المركبة والمشملة على التغيرات السريعة المجسدة في: أ-القفزة الكبيرة لتكنولوجيا الحوسبة واندماجها مع التقدم المذهل لوسائل الاتصال (هاتف تلفزيون ..) في منظومة تقنية واحدة .

ب-التطور الكبير في تراكم المعرفة والانتقال من المعرفة العلمية إلى تطبيقاتها العملية (التكنولوجيا) بسهولة أكبر وزمن أقل من جهة ، والسرعة العجيبة في نقل هذه المعرفة وتعميمها على مستوى العالم نتيجة لذلك الاندماج من جهة ثانية .

ج-الإنترنت وما تميزت به من شمولية خدماتها ، والخيارات الهائلة المقدمة من طرفها والمنفلتة من أي نوع من الرقابة¹.

أمام وضع كهذا هل يمكن أن تبقى وظائف الثقافة على حالها ؟ وهل يبقى لأطراف العملية التثقيفية نفس الدور والوظائف ؟ وهل يبقى للمتقف الممثل للثقافة العالمية من دور ؟ ولناخذ إحدى الوظائف الفرعية من الوظيفة الاجتماعية كمثل ولتكن وظيفة توحيد الناس في مجتمع خاص بهم ، هل ستبقى هذه الوظيفة على حالتها تمارس ما لها بكل أريحية وهدوء ؟ قطعا لا ، فهذه العملية تتجاذبها أطراف عدة ، حتى أصبح الحديث عن نموذج إنساني - ثقافي - عالمي أمرا مقبولا إلى حد ما ، فالواقع أن الاتجاه إلى نمط ثقافي واحد في العالم كطريقة الحياة الأمريكية مثلا أمر بين والمثابرة عليه واضحة ، وهذا الأمر مرهون بالهيمنة الاقتصادية والسياسية .

¹ - سمير حسن ، مرجع سابق ، ص 53 .

إن ما قيل عن وظائف الثقافة يكاد ينسحب على وظيفة المثقف ، ففي عالم اللاحدود هذا والذي لم تعد فيه المعلومة -وهي رأس مال المثقف سابقا - حkra على طبقة بعينها كما كان عليه الحال في السابق ، تنفقها تفتيرا و تقطيرا وتمارس في ذلك لعبة التعالي ، لقد أصبح كل شيء مباح متاح ، لذلك أضحي من الواجب " النظر من أفق أوسع بدور المثقف نظرة تتجاوز العلاقات المحدودة التي تفرضها عليه انتماءاته الأولية للبيئة والمجتمع وخطاب الثقافة المحلي ولمنته الإيديولوجي ، لتضع تصورا بديلا لوظيفته التقليدية لإخراجه من عزلته الفكرية والثقافية من خلال استهداف تفتيت بنية التفكير المكتسبة في إطار المرحلة الإيديولوجية التي خلفتها تلك العلاقات المحملة بالأفكار والتصورات التي تركت أثرا بليغا على طريقة التفكير ونوعية الإنتاج الثقافي وبالتالي الفهم الجامد لكيونة الثقافة ولمغزاها الإنساني كخطاب عالمي ؟ " ¹ .

سادسا : التناولات النظرية للثقافة .

في هذا العنصر البحثي لن نقف طويلا ولن نفصل كثيرا في المحاولات النظرية للثقافة لأنها أكبر وأوضح من أن تتم محاصرتها زيادة على تشعبها وتداخلها في كثير من الأحيان ، وذلك مردود إلى اختلاف الرؤى و المسارات الفكرية والإيديولوجية والتكوينات الأكاديمية لذلك نجد جل التساؤلات النظرية للثقافة تساؤلات حذرة جدا وغير قطعية وغير فاصلة في الإدعاء بتأسيس نظرية للثقافة وهو ما يتجلى من عناوين عديد المؤلفات في هذا الشأن ، فنجد الأنثروبولوجي الشهير " مالمينوفسكي " أحد أبرز المهتمين بالشأن الثقافي للمجتمعات البشرية ، يعنون كتابه بـ نظرية علمية حول الثقافة ، بينما يعنون " سمير أمين " مؤلفه بـ " التمرکز الأوروبي، نحو نظرية للثقافة " ، وغير بعيد عنهما نجد الكاتب العربي " زكي الميلاد " بوصفه كذلك أحد الكتاب البارزين في الشأن الثقافي يعنون أحد مؤلفاته بـ : المسألة الثقافية من أجل بناء نظرية في الثقافة . هكذا نرى أن تحاشي الولوج المباشر إلى التنظير للثقافة هو سمة وسمت الكثير من الأعمال للعديد من العلماء ، رهبة ورغبة ، رهبة من الوقوع في الحيف

¹ - سمير حسن ، مرجع سابق ، ص 45 ، 46 .

المعرفي ، ورغبة في توخي الحذر والدقة بسبب هلامية مفهوم الثقافة أصلا وكنا قد أشرنا وفصلنا في ذلك في مبتدأ هذه الدراسة على مستوى تحديد المفاهيم .

ترجع بدايات تناول المنظم للثقافة كمقوله وكمارسة ، وكموضوع اشتغال أكاديمي إلى حقل الأنثروبولوجيا مع الرؤى المبكرة للنظرية التطورية ، هذه الأخيرة التي تشكلت وشكلت الملمح العام للأنثروبولوجيا لذلك ستكون بداية التناولات من مفكري ومنتسبي هذه النظرية .

1 في النظرية التطورية :

اتسمت المعالجة التطورية لموضوع الثقافة بإخضاعها للمبدأ المنهجي الكبير وهو المماثلة الحيوية أين اعتبرت الثقافات البشرية مثلها مثل الكائن الحي نموا ووظيفة ، وهي النظرة المتأثرة إلى حد كبير بأفكار " تشارلز داروين " وقد طرحت النظرية التطورية في هذا الخصوص عدة أسئلة حول الثقافة أكبرها سؤال الانطلاق : لماذا نجد أن الثقافات البدائية المعاصرة هي صورة طبق الأصل عن أجدادنا القدماء وأن التطور الثقافي إنما يتخذ خطأ مستقيما تصاعديا من الأقل تطورا إلى المتطور إلى المتطور جدا وأن هذه حتمية تسري على كل الثقافات البشرية في الأبعاد الثلاثة للزمن (الماضي ، الحاضر ، المستقبل) وفي هذا الإطار يعد إسهام " لويس مورغان " الأكثر وضوحا وتمثيلا ، حيث قسم تاريخ الثقافة البشرية إلى ثلاث مراحل كبرى وهي:

أ - المرحلة الهمجية : ويتفرع عنها ثلاث مراحل وهي : الهمجية الدنيا ، الهمجية الوسطى والهمجية العليا .

ب- المرحلة البربرية : ويتفرع عنها ثلاث مراحل ، البربرية الدنيا ، البربرية الوسطى والبربرية العليا .

ج- المرحلة الحضارية : ويفصل " مورغان " تفصيلا دقيقا في ميزات كل مرحلة ثقافية، بحيث يوضح ملامحها على مستوى التقنيات ثم على مستوى التنظيم الاجتماعي والسياسي أما عن أهم التجليات الثقافية التي ركز عليها فكان القرابة والتنظيم المجتمعي. " ادوارد تايلور " كان بدوره أحد أعلام التطورية ، لكنه كان أقل تمسكا بالحتمية التطورية في رؤيته للثقافة ، فقد كان يسلم أن المسارات الثقافية التي سلكتها الشعوب لم يكن لها أن تتكرر

على وجه واحد أينما كان ، فقد أثبت من خلال عمله الميداني أن للاحتكاك الثقافي دور بارز في الفعل الثقافي وقد شرح كل ذلك في كتابه الثقافة البدائية 1871 .

2/ في النظرية الانتشارية :

تعتبر هذه النظرية من أكثر النظريات تركيزا على الثقافة ويرجع الفضل إليها في إعطاء لفظه ثقافة أهميتها وهالتها وذلك عندما ركزت عليها منطلقا ومنهجيا ، وكذا جهازا مفاهيميا عندما قدمت الكثير من المفاهيم المقترنة بلفظة ثقافة مثل "المناطق الثقافية" و"المركبات الثقافية" و"الدوائر الثقافية" ... الخ . على مستوى المنهج ترفض الانتشارية النظر إلى الثقافة بوصفها كائن ينمو كما تنمو الخلايا المغلقة على نفسها ، وترى أن العناصر الثقافية على اختلافها تنتشر من مجتمعات إلى أخرى ومن ذلك كان سؤالها الثقافي الكبير: كيف ينتقل عنصر ثقافي من مجتمع إلى آخر ؟ لقد أصبحت مقولة الثقافة في ظل هذه النظرية وخاصة المدرسة الأمريكية منها ذات أهمية قصوى حيث تحولت الثقافة كيانا مهيمنا وعاملا من عوامل التنشئة المجتمعية للفرد يتحكم في سلوكه بشكل كبير .

3/ في النظرية الوظيفية :

كان للثقافة حظا وافرا في النظرية الوظيفية وبالأخص مع الانثروبولوجي مالينوفسكي الذي ذهب بعيدا عندما بلور منهجا تطغى عليه الرغبة بجعل الثقافة و النياسة علما حقيقيا ، حيث رأى أن على الانثروبولوجي أن يتناول الثقافات بوصفها كلا واحدا وأن يعاينها من ألفها إلى يائها شخصا. وقد التزم بالرؤية الوظيفية الصارمة في نظريته ودراسته للثقافة نوهي النظر إليها بوصفها كلا واحدا غير قابل للتجزئة لأن كل عنصر فيها يؤدي وظيفة محددة، ومجموع العناصر الثقافية بوظائفها يؤدي ويصب في وظيفة كبرى هي الحفاظ على استقرار الثقافة الكلية وجعلها باقية ومستمرة، وكل ذلك الدرس يتم داخل رؤية تزامنية رافضة لكل نظرة تتابعيه تاريخية. ولقد بنى مالينوفسكي نظريته حول الثقافة على كلمتين مفتاحين وهما المؤسسة و الحاجة . حيث اعتبر المؤسسة أساس الثقافة وأن المجتمع يدرس انطلاقا منها . أما الحاجة فتعتبر بمثابة العنصر الجوهري من كل ثقافة. ومجموع هذه العناصر يهدف إلى الاستجابة بطرق مختلفة لحياة الإنسان ، ولمحيطه ولتنظيمه المجتمعي ولقيمه. ويرى " مالينوفسكي " أن الحاجات

الحياوية الأولية تستجيب لمتطلبات الجسد المألوفة بحيث نجد جوابا ثقافيا يلبي كل حاجة من الحاجات الجسدية فالتقنيات المعيشية تلبي ضرورات التغذية، والقربية تلبي حاجات التناسل ، وعلى صعيد ثقافي أرفع هناك المستلزمات الثقافية وهي التي تلبىها المؤسسات على أنواعها من اقتصادية وتربوية وسياسية ... إلخ .وعلى صعيد ثقافي أكثر رفعة وأقرب إلى الروحية هناك المستلزمات الاستدماجية وهي التي تشمل على الجوانب الرمزية في حياة المجتمع ، كالكلام والاتصال والمفاهيم العفائية والأخلاق ¹.

كان هذا عن التناولات الوظيفية الأنتروبولوجية للثقافة ، أما التناولات السوسولوجية فقد ركزت على الشق الاجتماعي وهي لم تهتم كثيرا بالثقافة بالمعنى الفني ، ولكنها اهتمت بالثقافة في إطار المعتقدات والقيم وأساليب الحياة ، وإن كانت تناولات السوسولوجيين الوظيفيين للثقافة وفقا للرؤية التطورية ، لذلك جاء جل تركيزهم على الطبيعة المتغيرة للثقافة والمرتبطة بتطور المجتمع ، وهو ما تعكسه آراء كل من " دروركاييم " " مارسال موس " الذين حاولا العودة إلى أصل الثقافة الإنسانية فحاولا الإجابة عن الأسئلة الأساسية حول كيفية نشوء الثقافة الإنسانية ، واعتبرا أن الثقافة تصبح ممكنة عندما يتمكن الإنسان من التمييز ² بين الأشياء أو تصنيفها ، فعند الولادة لا يستطيع تصنيف الأشياء بل هو يرى تدفق مستمر للصور ، ولكي يطور الإنسان شكلا من الثقافة لابد أن يوجد نظاما لتصنيف الأشياء وهذا النموذج التصنيفي في رأيهما (دوركايم وموس) انبثق من تركيب المجتمع ، وبما أن التراكيب الاجتماعية تقوم على أساس الفصل بين المجموعات الاجتماعية فإن الناس بدعوا بتصنيف بقية العالم وفقا لمثل هذا التقسيم ، ومع تزايد درجة التعقيد في المجتمع أصبح التصنيف أكثر تعقيدا ³.

بالنسبة " لتالكوت بارسونز " فقد كانت نظريته في الثقافة مكملة لنظريته في المجتمع ، يرى بارسونز أن المجتمع الإنساني غير ممكن بدون ثقافة مشتركة فهي تسمح للناس بالاتصال والفهم فيما بينهم وبالعامل باتجاه أهداف مشتركة وحدد الأشياء الثقافية باعتبارها عناصر رمزية للتقاليد الثقافية أو نماذج للقيم ، وعليه فإن الثقافة تتضمن أشياء مثل لغة المجتمع والرموز

¹ - جاك لومبار ، مرجع سابق ، ص 170 .

² هارلمس وهولبورن ، مرجع سابق ، ص 17- 18 .

الأخرى كالعقائد والفنون والأدب ، وعليه فقد اعتمد تعريفاً واسعاً للثقافة حيث ميز الثقافة عن البيئة المادية وعن الشخصية الفردية ، غير أن الثقافة هي التي تربط هذه العناصر المختلفة للنظام الاجتماعي .

في مسألة التغير الثقافي رأى بارسونز أن الثقافة لا تتغير إلا بسيطاً وأن التغيرات الجوهرية الكبيرة في الثقافة تحدث فعلاً عندما تتطور المجتمعات تدريجياً ، فعندما تتغير المجتمعات من كونها بسيطة إلى كونها معقدة ستكون هناك تغيرات في القيم المسيطرة على النظام الاجتماعي¹.

4/ في النظرية الماركسية :

لم تكن الثقافة عند ماركس نظرية قائمة بذاتها ، بل إن مفهومها شابه عنده بعض الغموض إلا أن إنتاجه الفكري تضمن إشارات إلى الثقافة بوصفها أسلوب حياة المجتمع ، وعلى العموم فإن معالجاته كانت شبيهة بالمعالجات الوظيفية إلى حد ما فقد اعتبر الثقافة ذات أصل اجتماعي مادي بالأساس يتجلى من خلال عمل الإنسان ، وأن الظروف المادية والفعالية الاقتصادية طبعت الوعي الإنساني فالحيوان لا يمتلك وعياً منفصلاً عن فعالياته الإنتاجية ، بينما الإنسان ينتج حتى عندما يتحرر من الحاجة المادية ، فهو عندما يشكل مجموعات اجتماعية ، يبدأ بالإنتاج أكثر مما يحتاج إليه لغرض البقاء المادي المجرد فينتج لغرض المتعة الفنية² . كما كان للثقافة حضور متواصل في مقولات ماركس الأخرى كالاغتراب والأيديولوجيا والطبقة ، ففي مقولة الأيديولوجيا والطبقة ادعى ماركس أن الثقافة في المجتمع الطبقي هي تعبير عن أيديولوجية الطبقة الحاكمة وبالتالي تعتبر الثقافة رؤية مشوهة من جانب الطبقة المسيطرة ، كما أن الطبقة الحاكمة تستعمل قوتها الاقتصادية لرسم ثقافة المجتمع ، وأن الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج المادية تسيطر على وسائل الإنتاج الفكرية . وبالمحصلة فإن الأفكار المسيطرة هي تعبير عن العلاقات المادية المسيطرة . وفي هذا الإطار تدخل المقولة الشهيرة لماركس من أن البناء التحتي يشكل ويحدد دوماً البناء الفوقي (البناء الثقافي) .

¹ المرجع السابق ، ص ص 21-23 .

² - المرجع نفسه ، ص ص 25-26 .

5/ عند مالك بن نبي :

- يعتقد عدد لا بأس به من الباحثين أن مالك بن نبي استطاع أن يبلور -إلى حد ما - نظرية في الثقافة ، وهم صائبون في ذلك ، فالثقافة شكلت لمالك بن نبي هما ومشروعاً بحثياً وسم كل حياته وهو ما نجده في نتاجه الفكري الغزير ، فمنذ أول كتاب له تحدث فيه عن الثقافة (شروط النهضة ، الصادر بالفرنسية 1949) وحتى الكتاب الذي خصه للثقافة والمعنون بمشكلة الثقافة (بالعربية 1959) والثقافة موضوع بن نبي الأول. وحسب بن نبي نفسه فإن معالجاته للثقافة كانت معالجة متفردة لسببين ذكرهما في كتابه مشكلة الثقافة وهما:
- 1- أن دراسته وطرحه للثقافة لم يتبع منهج الدراسات الغربية في الموضوع لأسباب منهجية.
- 2- أن أفكاره امتداد وشرح تحليلي وتركيبى لأفكاره السابقة الخالصة ، عندما كان موضوع الثقافة غير مطروق لا شرقاً ولا غرباً (عرضها في شروط النهضة)¹ .
- ما يلاحظ أن تناول ابن نبي للثقافة كان فعلاً تتاولاً مختلفاً فقد خرج بها من الطرح الأكاديمي المفرط الباحث في المنشأ والتطور إلى سياق أرحب هو السياق الحضاري ورمى بها في متغيرات العصر ، باحثاً وطارحاً سؤالا ضمنيا هو كيف يمكن للثقافة أن تصل إلى مستويات تأثيرية بعيدة وشاملة ؟ والبعد والشمول هذا يستغرق كل ما يمكن أن يواجه الإنسان في سبيل تحقيق وجوده الحضاري ولا أدل على ذلك من عنوانه لكتابه بمشكلة الثقافة حيث وظف مصطلح " مشكلة " بمعنى الحافز ، لا معنى العائق ، وهو توظيف سوسولوجي ومعروف عن بن نبي تحليلاته النفس-اجتماعية ، حيث يرى ابن نبي أن كل مجتمع بحاجة إلى تكوين فهم مستقل وخاص به لطبيعة مشكلته الثقافية ... باعتبار أن المشكلة الثقافية لها طبيعتها ونوعيتها في كل مجتمع ، وهذا الوضع حسب ابن نبي يحظر استيراد الحلول من المجتمعات الأخرى أيا كان الاستيراد زمانيا أو مكانيا .
- إن كل ما تقدم يقع في الناحية الأولى من معالجة ابن نبي للثقافة وهو التحليل النفسي ، ذلك أنه عالجه من ناحية التحليل النفسي والتركيب النفسي .

¹ - مالك بن نبي ، مشكلة الثقافة ، ترجمة عبد الصور شاهين ، دار الفكر ، دمشق ، 2000 ، ص 11 .

لقد كان التحليل النفسي للثقافة منصبا بشكل لافت حول المفهوم والذي اعتبر تحديده تحديدا لما ضمنه وما بعده ، كما لاحظ أن التأثيرات النفسية للتحديدات الغربية وحتى الاشتراكية لمفهوم الثقافة تمارس سيطرة نفسية مطبقة على الوعي العربي الإسلامي لذلك نجد عمل جاهدا على تحرير هذا الوعي بتقديمه لتعريف للثقافة ذو امتدادات من داخل ثقافة وعقيدة الحضارة الإسلامية . وحسب رأيه فإن ذلك لا تمليه الاعتبارات الدينية أو السياسية وإنما تمليه الاعتبارات الفنية¹ ويقصد بها المنهجية .

وحسب " زكي الميلاد " فإن قاعدة التمايز والاستقلال الثقافي كانت تحكم دوما منطق تفكير بن نبي سواء في الشق المنهجي أو الشق المعرفي² ، أما الناحية الثانية فهي ناحية التركيب النفسي للثقافة فهي تمثل جوهر النظرية الثقافية لمالك بن نبي . إنه وإذا كان المراد من التحليل النفسي للثقافة الإجابة عن السؤال : كيف نفهم الثقافة ؟ أو كيف نحدد فهمنا الخاص والمستقل للثقافة ؟ فإن المراد من التركيب النفسي للثقافة الإجابة عن السؤال : كيف نطبق الثقافة ؟ أو كيف يكون للثقافة واقع فعلي في حياتنا ؟ أي الانتقال بالثقافة من حيز النظرية وعالم الأفكار إلى حيز الواقع ، أين تختلط وتمتزج الثقافة بالمجتمع وتتصل به ويعلق زكي الميلاد على هذه الفكرة شارحا حيث يقول : " ومحاولة فهم الثقافة يحددها ابن نبي في إطار التاريخ ، وتطبيق الثقافة يحددها في إطار التربية " ³ ولكي تتحول الثقافة إلى أسلوب حياة في المجتمع بحيث تؤثر في كافة طبقاته لا بد من توفر أربعة عناصر مترابطة هي :

***التوجيه الأخلاقي** : وقصد بالتوجيه تجنب الإسراف في الجهد والوقت ، ذلك أن فعالية المجتمعات تزيد وتنقص بقدر ما يزيد فيها تأثير المبدأ الأخلاقي أو ينقص .

***التوجيه الجمالي** : يعتبره من أهم العناصر الديناميكية في مكونات الثقافة لأنه يحرك الهمم إلى ما هو أبعد من مجرد المصلحة .

¹ - المرجع السابق ، ص 139 .

² - زكي الميلاد، المسألة الثقافية، من أجل بناء نظريته في الثقافة، ط3، دار الشاطبية، الجزائر ، 2012 ، ص 53 .

³ - المرجع نفسه ، ص 57 .

***المنطق العملي** : ويقصد به الفعالية أي منطق العمل والحركة لا الكلام المجرد بمعنى استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة بوسائل معينة .

***التوجيه الفني** : ويدخل ضمنه كل الفنون والمهن والقدرات وتطبيقات العلوم .

سابعا : الثقافة العالمية والثقافة الشعبية في المخيال المجتمعي.

كثيرة هي التقيينات والثنائيات -على الخصوص - التي تحكم الثقافة في عمومها ، فنجد على سبيل المثال المادية و/اللامادية، المحسوسة /غير المحسوسة ، الأم /الفرعية ، إلا أننا نعتقد أن هناك ثنائية تفرض نفسها بقوة وهي العالمية / الشعبية لأنها تدخل الثقافة في سياقات ممايزاتية توظف عدد من المتغيرات التاريخية والأكاديمية الحضارية والنفسية ، فيحضر المتغير التاريخي مثلا لأن لحظة التمايز والتمييز بين الثقافتين العالمية والشعبية شكلت منعطفا هاما جدا في تاريخ التطور البشري المعاصر ، حيث تذهب بعض المراجع أن هذه الممايزة ارتبطت بشكل صريح بقيام الثورة الصناعية وازدهار المنهج العلمي والعلوم بوجه عام وهي التي يرجع الفضل إليها في قيام النهضة الاقتصادية المعاصرة ، مما أكسب الثقافة العالمية مكانة مرموقة في مدرج المعرفة الإنسانية ، وتتوقف هنا الاستدراك خفيف لنذكر بأن الممايزة بين الثقافة العالمية والثقافة الشعبية قد سجل حضوره في الأمم السابقة - إلى حد ما - لكن هذا الحضور لم يكن من الوضوح بما يسمح بإقامة تفرقة ترقى إلى مستوى الثنائية والسجال لأن الثقافة العالمية آنذاك لم تتدعم أسسها بعد وظلت جهودا متناثرة فهي إما بأيدي آحاد العلماء أو في معابد رجال الدين حبيسة ، ثم هي فوق ذلك لم ترق إلى مستوى شامل يؤهلها إلى إطلاق مسمى ثقافة عالمية بل بقيت في مستوى معرفة شبيهة بالعلمية ، ولم تحقق الانتشار لتصبح ثقافة ، على عكس الثقافة العالمية التي انتشرت وتعززت مكانتها بفضل التعليم الأكاديمي الذي أكسبها شرعية وهيمنة مطلقة أدت إلى تعالي واضح ، أدى بدوره إلى سجال ونديه خفية في كثير من الأحيان بالأخص في الدول الأقل تقدما .

في الثقافة الإسلامية نعثر كذلك على تلك الثنائية إنما بمسميات أخرى كمعارف العلماء ومعارف الدهماء أو علم العلماء وعلم العامة ، لكن ذات الملاحظة التي سجلناها سابقا نعيدها

هنا ، إذ لم تبلغ حالة التجاور بين الثقافيين مستوى التوتر ، حيث تبدوان قانعتان بحالة التجاور ، وهي الحالة التي خلقها التسليم من طرف الثقافة الشعبية للثقافة العالمية لاعتبارات دينية ، بالأساس ، إذ العلم آنذاك كان في مجمله موسوما بالمسحة الدينية والإسلام كتشريع يأمر ويحض على العلم واحترام أهله ، زيادة على أن مساحة العلم الدنيوي لم تكن بمثل الأتساع الذي هو عليه اليوم ، أين يتغلغل العلم في أدق حيثيات الحياة المعاصرة .

نرجع الآن إلى نقطة المبتدأ لنطرح السؤال التالي لماذا الحديث عن ثنائية الثقافة الشعبية

والثقافة العالمية ؟ نقول إن الحديث عن هذه الثنائية تفرضه حرب المواقع الخفية بين هذين النوعيين من الثقافة ، حرب الانتشار والانحسار ، وحرب تسويق المنتج الثقافي وأخيرا وليس آخرا حرب احتلال المواقع في البنى الاجتماعية ، لقد أصبح المخيال المجتمعي اليوم يتمثل صورة خاصة عن المنتج الثقافي الشعبي ، تشي تلك الصورة بقليل من الاحترام والازدراء في أحيان كثيرة ، على الرغم من أن ذاك الخيال يتشكل بالأساس من الثقافة الشعبية ، إلا أن حالة العرج التتموي والحضاري التي تعيشها البلدان المتخلفة ومنها الدول العربية بما فيها الجزائر - ولدت حالة ازدواجية بلغت حد الانفصام بين مكون يعيش به - لكنه يزدريه - وبين آخر يرنو إليه ويقدره ويعجب به .

لو تأخذ الثقافة بمعنى إعادة إنتاج وبناء العالم على نحو عام ومختلف لوجدنا معناه يتسع إلى آفاق رحبة تشمل أنواعا عدة وكانت الثقافة العالمية أو الرسمية أو ثقافة النخبة كما يحلو للبعض تسميتها - تشكل زاوية واحدة فقط ، هي زاوية المكتوب فهناك إلى جانب المكتوب المنطوق والحركي . والثقافة الشعبية تتجلى من خلالهما غناء وشعرا وأمثالا وحكما وسيرا شعبية ورقصا ونحتا ونقشا وغيرها من أشكال التعبير عن نوازع الذات وحاجاتها الجمالية وحتى الحيوية كالمأكل والملبس ، أو الدينية كالطقوس ، العادات والتقاليد والمعتقدات والتي تفصح عن الذات وعن الوجدان الفردي والجماعي . مساحة بهذا الاتساع هل يمكن تجاوزها والقفز عليها ؟ لكن وبالمقابل لماذا تتحسر هذه المساحة الرحبة من الثقافة الشعبية على المستويين الذهني والواقعي أمام الثقافة الرسمية ؟ هناك مجموعة من العوامل ذكرنا بعضها في بداية هذه النقطة البحثية وسنعيدها إجمالا لتتضح الصورة نوعا ما ، لعل العوامل البنائية التاريخية تأتي في

مقدمتها ، فإلى ما قبل الثورة الصناعية كانت الثقافتين الشعبية والرسمية تعيشان حالة من التماهي تقريبا " فقد كانت الثقافة الشعبية هي ثقافة الجماهير العادية التي تمثل نموا من أسفل وتعبيرا تلقائيا عن أحاسيسها شكلها الشعب بنفسه وبدون الانتفاع بالثقافة الرفيعة لتناسب احتياجاته " ¹ لكن بعد ذلك التاريخ صاروا التمكن للثقافة الرسمية لأنها استطاعت أن تحرك قاطرة النمو والاقتصاد وأن تخلق أشكالاً تعبيرية فنية وجمالية وفق أسلوب خاص محكوما بأطر وقواعد منهجية وأكثر من ذلك طورت أساليب نقدية بتقييم وتثمين منتجاتها وبدت حتى في منتجاتها الرمزية ذات نزعة عقلية وهذا بالذات هو العامل الثاني والذي يمكن أن نسميه الفاعلية المنطقية العقلية ، وقاد هذا العامل بدوره إلى عامل آخر هو التبنّي الرسمي والأكاديمي - والذي أشرنا إليه سابقا - مما أفضى شرعية رسمية ونفسية ، وهو الأهم - جعلت من الثقافة الشعبية بالمقابل درجة أدنى أو عتبة دنيا ، وعززت على المستوى الذهني قيام نوع من التدرجية والتراتبية التصنيفية تحتل فيها الثقافة الرسمية القمة وزاد من تكريس هذا الوضع قيام وسائل الإعلام التي سوقت المنتج الثقافي الرسمي على حساب الشعبي بالأخص في البدايات الإعلامية .

إن هذا السجال يبدو أكثر وضوحا في الخارطة الثقافية العربية بسبب خصوصية البناء الاجتماعي والثقافي للمجتمع العربي ، حيث ترقى ثنائية ثقافة عالمة / ثقافة شعبية إلى مستوى الازدواجية التقاطبية القابلة لتوليد كل أنواع الانقسام والقطيعة، حيث تبدو الثقافة العالمة منهجية مؤسسية مكتوبة بينما الثقافة الشعبية ذات طابع شفهي تلقائي موروث ، ولقد كرس أو ربما أسس لحالة القطعية هذه رواد النهضة العربية الذين كان تركيزهم وأداتهم في نفس الوقت الثقافة العالمة بل إنهم رأوا في الثقافة الشعبية سببا من أسباب التخلف الرئيسية لذلك جاءت كل جهودهم تجاه الثقافة العالمة مشيدة بها وداعية إليها ، وفرخت تلك النظرة صور ذهنية مثبتة تجاه كل ما هو شعبي فوصف بالأمي ، المتخلف ، غير العلمي ... إلخ . وحسب بعض المختصين فإن الثقافة الشعبية العربية ستشهد انحسارا كبيرا نتيجة مجموعة من العوامل الداخلية

¹ - حسين رشوان ، مرجع سابق ، ص 98 .

والخارجية من بينها ، احتكاكها بالمتغيرات العالمية والمتمثلة في سيطرة مركز النظام الرأسمالي على العالم .

نعود من جديد لنطرح سؤالاً جديداً ، هل هذه الهيمنة من الثقافة الرسمية على الثقافة الشعبية نتيجة عوامل بنائية كامنة في بنية كل منهما أم أنها نتاج قراءة وفهم متحيزين ؟ في هذا يرى محمد حسن عبد الحافظ أن هناك قراءة خاطئة لطبيعة الثقافة الشعبية بالخصوص وأنه يجب النظر إليها من زاوية أخرى وفق تجرد موضوعي ، فالثقافة الشعبية في رأيه هي تعبير وإدراك مميز ومختلف للعالم ، وبالتالي يجب قول هذا الاختلاف تسليماً بحق الاختلاف ، فإذا كانت الثقافة العالمية تدعي المنهجية فإن أدبيات ما بعد الحداثة تقدم جملة كبيرة من المآخذات وتشك في هذا المبدأ من الأساس . كما أن تسمية الشفهية والتفائية لا توقع الثقافة الشعبية في دائرة السطحية واللاعقلانية ، واللامنهجية ، لأنها تعبير دقيق وعميق عن تمثلات معقدة تنتجها الجماعة¹ ثم إن مساحات الحرية في الثقافة الشعبية كبيرة جداً ، إنها أكبر بكثير منها في الثقافة العالمية الرسمية، تتجسد تلك الحرية من خلال توظيفها ودمجها في الوقت نفسه لمجموعة من الوسائط كالأسطورة والخرافة ، وهذان الفضاءان على رحابتهما الإبداعية بما يستتفرانه من ملكات إبداعية على رأسها الخيال منبوزان تماماً من حقل الثقافة العالمية -مع تسجيل استثناء في السنوات الأخيرة التي عرفت بعض الاهتمام بأشكال الثقافة الشعبية لكنه تناول يبقى يمارس دوماً التعالي والتراتبية- ثم تتجسد الحرية أيضاً من خلال عدم خضوع الثقافة الشعبية " للرقابة المؤسسية ، بينما تخضع الثقافة العالمية لرقابة المؤسسة بل لرقابة الأنا / الوعي على اللاشعور / اللاوعي على نحو ما يكشف التحليل النفسي الذي يرى النكت مجالا يتحرر فيه اللاوعي من رقابة الوعي وكثيراً ما نعثر - بجانب النكت - على حكايات وأغان تخترق المحظور في القيم السائدة سواء على الصعيد الديني أو الجنسي أو السياسي".²

¹ - محمد حسن عبد الحافظ ، الثقافة الشعبية والمجتمع المدني . www.ahwazstudies.org فحص بتاريخ

2009/01/19 ص 04 .

² - المرجع نفسه، ص 05 .

أما عن تهم التقليدية والرجعية والجمود والتحجر التي توسم بها الثقافة الشعبية وتحديدًا الوعي الشعبي، الذي يبدو لناظره وغير المتبصر - أنه مغلق راكد غير متحول وغير مواكب لتحولات التاريخ ، فهو على العكس تماما إذ أنه يحقق معادلة صعبة من خلال الحفاظ على الاستمرارية التاريخية لنظام التمثلات الجماعية للعالم ، وفي نفس الوقت يفتح نافذة لاستيعاب التغيير والتطور وهو ما يلمس على المستوى الفردي الذهني منه خاصة أين تتجاوز تأثيرات الخيال الجمعي المملوء بالرموز والمعتقدات الراسخة وكذا تمثل التغيير الحاصل في الواقع المجتمعي .

تجدد الإشارة في الأخير إلى أن السياقات التطورية لكلا الثقافيين العالمية والشعبية في المجتمع العربي تبدو مختلفة تماما عن بعضها ، فإذا كانت الثقافة الشعبية هي نتاج صيرورة طبيعية لتطوير المجتمع العربي ، فإن السياق الذي نشأت وتطورت فيه الثقافة العالمية سياق غير طبيعي بالمرّة ، إنها وليدة التدخل الاستعماري الغربي المتعدد الأوجه العسكري والاقتصادي والثقافي وبالتالي فإنها لم تكن نتيجة تفكك طبيعي للبنى التقليدية ، لذلك نجد أن المخاض الكبير لهذا الوضع هو حالة التأزم الخفية والمعلنة أحيانا والتي ناقشنا بعض مظهراتها في هذه النقطة البحثية .

استخلاص :

لقد كشفت محطات هذا الفصل كيف أن الثقافة أكبر من مجرد مقولة، فهي شأن مركب ومعقد، ولا أدل على ذلك من مكوناتها وخصائصها، إذ رأينا كيف أنها كائن نام ومتغير ويشتمل على صفة الحياة بكل معانيها من التباين والتشابه والتداخل والتكامل والتعقيد ثم أنها فوق ذلك تتنوع، فهي ليست نوعا واحدا، خاضعة في ذلك للتنوع لخصائص حاملها بالأساس نخبة أو عامة، مع ما يستتبع ذلك من عمق أو سطحية الجرعة الثقافية المفضية بدورها إلى تقيئة خاصة. كما كشف هذا الفصل كذلك عن أهمية الثقافة ومجموع الوظائف التي تضطلع بها، تلك الوظائف التي بدت محورية وخطيرة بالنسبة للنسيج الاجتماعي، ومرد تلك الخطورة اضطلاعها بأكثر من دور على أكثر من مستوى: الاجتماعي و الفردي و النفسي، ولم يغفل الفصل جانب التناولات النظرية للثقافة، والتي كانت غزيرة ومتشعبة بل ومتناقضة في بعض الأحيان - كما رأينا من خلال الفصل - ومرد ذلك اختلاف المنطلقات والمرجعيات بالأساس. كما عالج الفصل نقطة مهمة و هي ذلك التواجه بين الثقافتين العالمية و الشعبية، وقد بدا أن تلك الثنائية حاضرة على الدوام في كل المجتمعات، و أنها تعرف في بعض الأحيان حالة صراع يتنوع بين الخفي والظاهر.

الفصل الثالث

التممية، الماهية والتنظير.

تمهيد :

يحاول هذا الفصل مساءلة التتمية من خلال البحث في ماهيتها وتفاعلها مع البنى الاجتماعية بوصفها وعاء التتمية و غايتها ،إلى جانب استبطان ما في المحاولات التنظيرية من رؤى وأفكار و توجهات ،بوصفها هي الأخرى تشكل بوصلات يهتدى بها إلى تحقيق الفعل التتموي . وكغاية قصوى يحاول الفصل إزاحة حالة الضبابية التي يمكن أن تشوب تصور الباحث عن التتمية ،وفي الآن نفسه التبصر بخلفيات المنطلقات التنظيرية بمعرفة غاياتها القريبة وأصولها البعيدة،فمن شأن ذلك أن يرفع -إلى حد ما - من جاهزية الوعي بالعملية التتموية وتنظيراتها ، مما يجعل الباحث على حذر في التعامل مع المعطيات دراسة وتحليلا.

أولا/ ماهية التتمية.

سنحاول في هذه النقطة من البحث استجلاء عدد من المحددات العامة للتتمية ، والتي سرصوغها في شكل نقاط، و مثل هذه الخطوة ستمكننا من التمكن من الصورة المثالية للتتمية قبل الشروع بعد ذلك في المحطات البحثية لنفس الفصل من استيضاح التتمية في تداخلاتها مع مجموعة من المتغيرات المتحركة .

1- بين مفهوم التحديث ومفهوم التتمية :

إن ما دعانا إلى هذا الاستهلال المفهومي -على الرغم من تحديدنا السابق لمفهوم التتمية- هو حالة التماس الشديدة بين مفهومي التتمية *développement* ومفهوم التحديث *modernisation* والتي فرضها بالأساس العامل التاريخي والسياسي قبل العامل العلمي الأكاديمي، لأن جل الدول الناشدة للتتمية اليوم هي دول كانت مستعمرة من قبل عانت ولا تزال من تبعية على جميع الأصعد للدول الاستعمارية، بما فيها التبعية المعرفية، إذ أن عدد كبير منها نسج خطته التتموية مرغما وفق المصالح والايديولوجيا الاستعمارية الامبريالية، وهذه الأخيرة كانت تسوق لنتائج معرفية على المقاس، ولعل أكثرها تطابقا مع هذا الوصف، مفهوم التحديث الذي تحول إلى تيار تنظيري يحوي عدة نظريات.

وفي جانب آخر، جاءت تداخلات مفهوم التحديث مع مفهوم التمية من الاشتراك في نقطة الانطلاق فكلاهما ينطلق من مقولة التغير. فجزور نظرية التحديث -كما هو معلوم- تعود إلى كل من "دور كايم" و"ماكس فيبر"، ومقارنتهما بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة وذلك في إطار إسهاماتها النظرية العامة حول التغير الاجتماعي والاقتصادي¹ كما أن التمية في جل تعريفاتها هي عملية تغير قبل كل شيء، وهو تغير نحو الأحسن والأفضل بطبيعة الحال.

إلا أن الاختلاف بين المفهومين واقع في طريقة هذا التغير، كيف يكون، وبأي الوسائل؟ فمفهوم التحديث قائم بالأساس على الإحلال، أي حلول شيء مكان شيء آخر، وهذه النظرة قائمة بدورها على التصور الثنائي للمجتمعات التقليدية/حديثة، والمجتمعات النامية هي دوما الحلقة الأضعف، وهي المجتمعات التقليدية بينما تمثل الدول الغربية المجتمعات الحديثة، وهذا ما يعبر عنه "مونتي بالمر" عندما يعرف التحديث بوصفه عملية التحرك باتجاه مجموعة العلاقات المثالية التي ينظر إليها بأنها حديثة ويحصر تلك العلاقات فيما تحقق في أوروبا في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية²

إن هذا التصور يضع التحديث في صورة المنجز ويضع عملية التغير أمام حتمية واحدة ووحيدة اسمها النموذج الغربي وهذا يناقض تماما فلسفة التغير في التمية التي تقوم على الأصالة بمعنى الاعتماد على التصورات و القدرات الذاتية. ولا بأس هنا أن نعيد تعريف "سعد الدين إبراهيم" للتمية والذي يتساق مع هذا المعنى، حيث يقول: "التمية هي انبثاق ونمو كل الإمكانيات والطاقات الكامنة في كيان معين بشكل كامل وشامل ومتوازن، سواء كان هذا الكيان فردا أو جماعة أو مجتمعا"³

على مستوى آخر يبدو مفهوم التمية أقرب إلى الواقعية والتجسيد على عكس مفهوم التحديث الذي هو أقرب التصور والتجريد، ويتجلى ذلك من خلال الأبعاد والمؤشرات، فأبعاد التمية ومؤشراتها

¹ نور الدين زمام، القوى السياسية والتمية، مرجع سابق، ص20.

² المرجع السابق، ص22.

³ محمد نبيل جامع، مرجع سابق، ص52، 53.

أكثر واقعية،ويمكن ملاحظتها وقياسها،بينما مؤشرات التحديث تبدو أكثر صعوبة في تحديدها،وتعريف"مونتي بالمر"السابق الذكر للتحديث الذي يحصره في العلاقات المثالية يؤكد ذلك. وعلى الرغم من هذه الأفضلية لمفهوم التنمية على مفهوم التحديث إلا أن اللاشعور السياسي -وحتى العلمي-لايزال يوظف التنمية وفقا لمفهوم التحديث،ذلك أن الخلفيات الفكرية و التاريخية والنفسية والمعرفية لهذا المفهوم ذات سطوة بالغة،جعلت هيمنتها تستمر إلى الوقت الحاضر.

2-مبادئ التنمية :

هناك بعض المراجع من تضع أسس و مبادئ التنمية تحت عنوان، شروط التنمية ، و تقصد بذلك الشروط الواجب توفرها في الخطة التنموية ، و ليس مجموع الشروط الواقعية المتعلقة بالمجتمع المراد تنميته ، لأن التنمية بوصفها عملية تغييريه مقصودة تحاول رصد معالم الواقع ثم بعد ذلك دراسته و العمل على تغييره نحو الأفضل و الأحسن ، و في هذا السياق نورد جملة من المبادئ و الأسس مع بعض التعقيبات عليها :

- الإنسان موضوع التنمية و جوهرها : و يؤكد هذا المبدأ التعريف الشهير للتنمية من كونها تنمية الناس بواسطة الناس لصالح الناس ، فإذا اتجهت الغايات التنموية إلى غير الإنسان لا تلبث أن تتعطل العملية برمتها .
- توافق المفاهيم النظرية للتنمية مع الواقع المجتمعي: و يقصد به أصالة الفكرة النظرية أي أن تكون نابعة من صميم المجتمع المراد تنميته.
- تفعيل و تمكين الأفراد المهمشين في المجتمع و تقويتهم: لأن الفئات الجيبية من المجتمع عادة ما تكون أعدادها كبيرة في المجتمعات المتخلفة ، و هذا المبدأ يؤكد على التنمية الشاملة لأن التنمية الفتوية قاصرة و مبتورة.

- التخطيط الهادف: لأن أهم ميزات التنمية أنها عملية مخططة أي غير عشوائية، فمن شأن التخطيط أن¹ يوضح الوسائل و الغايات ، و ينظم العلاقات بالأخص بين المواطن و الدولة .
- الاعتماد على الموارد المحلية: من شأن ذلك الاعتماد أن يوسع المجال الوظيفي و يقلل من تكلفة المشروعات.
- إشراك أعضاء البيئة المحلية: يسمح هذا المبدأ بإثارة الوعي المحلي، وتأمين قبول المشروع و بالتالي استمراره و الحفاظ عليه.
- التكامل: و يقصد به تكامل مشروعات الخدمات و التنسيق بين أعمالها بحيث لا تصبح متكررة أو متضادة²
- حق التنمية : إذا كانت التنمية حق أصبح من مسؤولية الدولة تهيئة المناخ المناسب لحدوث التنمية .
- الديمقراطية و اللامركزية: فمن شأن هذان المبدأين أن يكرسا المشاركة الشعبية و المجتمعية، و أن يسهلا انسيابية العملية التنموية.
- التوازن بين الدولة و المجتمع المدني:³ حيث يتيح هذا التوازن مجموعة من الغايات أهمها الرقابة الشعبية على المشاريع التنموية و الاشتراك في صنعها و ضمان عدم انحراف الهيئات الدولاتية المشرفة على التنمية .

¹ طلعت مصطفى السروجي ، التنمية الاجتماعية من الحداثة إلى العولمة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2009 ، ص 29-30

² أبو الحسن عبد الموجود إبراهيم : التنمية الاجتماعية وحقوق الإنسان، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2009، ص 74،75.

³ المرجع نفسه ،ص30.

3- أنواع التتمية:

- يلخص نخبة من المتخصصين أنواع التتمية في خمس أنواع ، راعوا فيها الأبعاد الأساسية للحياة الإنسانية و هي (الاجتماع ، الثقافة ، الاقتصاد ، التعليم و الصحة).
- التتمية الاجتماعية : و هي التي تهدف إلى تطوير البنى الاجتماعية التي تنظم العلاقات بين الناس لتحفيز أنواع محددة من المواقف و الاتجاهات السلوكية المطلوبة لانتقال الحياة الاجتماعية إلى أشكالها المرسومة في خطط التتمية.
 - التتمية الثقافية: و يرتجى من ورائها تحويل القيم و المعايير و التقاليد و العادات الفكرية و المعرفية التي تتحكم في تصورات و إدراكات و رؤى الناس إلى الحياة و العالم و تحدد مدى استعداداتهم في مختلف مجالات العمل و التواصل الإنساني.
 - التتمية الاقتصادية: تهدف هذه التتمية إلى تطوير أساليب و وسائل العمل و الإنتاج و التوزيع و الاستهلاك في المجالات الاقتصادية المختلفة لتحسين أداء العمل و رفع مستوى الرفاه الاقتصادي لأفراد المجتمع.
 - التتمية التعليمية: و يتم التركيز فيها على نشر التعليم، و محاربة الأمية لأنها تمثل أخطر ما يواجه عملية التتمية.
 - التتمية الصحية : و هي التي تعنى بالجانب الصحي للإنسان ، و توفير الوسائل الوقائية التي تحول دون انتشار الأمراض بين أفراد المجتمع ، لأن المجتمع المريض غير مؤهل لصناعة التتمية¹.

وبالإضافة إلى جملة هذه الأنواع هناك نوع آخر هو التتمية السياسية . وهي التي تعنى بترسيخ مبادئ المواطنة و ثقافة الحقوق و الواجبات و التعريف بالحياة السياسية و التشجيع على الانخراط فيها، و تشجيع فعاليات المجتمع المدني.....الخ.

¹ نخبة من المتخصصين، المجتمع العربي، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية، 2009 . ص 341-342 .

4- أهداف التنمية :

يرى "السروجي" أنه من الصعوبة تحديد غايات حاسمة و واضحة للتنمية ، و ذلك لجملة من الأسباب ، لعل أهمها أن تحديد غاية معينة للتنمية قد يعني أن هناك تطابقا بين عملية التنمية و هذه الغاية ، و هذا غير حقيقي، أضف إلى ذلك أن التنمية بطبيعتها عملية مستمرة لا نهاية لها ، فما يمكن الحديث على أنه غايات هو مسألة مرحلية من المحتم أن تتغير بعد وقت معين أو بعد تحقيقها.

هناك من يرى أن الغاية الكبرى للتنمية هي تضيق الفجوة بين المجتمعات المتخلفة والمجتمعات الغربية المتقدمة ، و أن هذه الغاية الكبرى تنفرع عنها غايات فرعية كثيرة¹ .
وغير بعيد عن هذا الطرح يرى البعض الآخر هدف التنمية العام يتمثل في تحسين مستوى الإنسان و إحداث التغييرات المرغوبة ماديا و معنويا . و أن الأهداف في مجملها يمكن تقسيمها إلى مستويين²:

أ/ على المستوى الدولي:

- تقليل الفقر .
- تقديم التعليم الأساسي الشامل .
- تحسين التسوية في التعليم بين الجنسين .
- تقليل معدل وفاة الأطفال و الأمية .
- تقليل وفيات الأمهات .
- التوصل إلى خدمات صحية فعالة .

ب/ على المستوى المحلي:

- تحسين مستوى الإنسان بما يوسع قاعدة الانتفاع من الخدمات .

¹ طلعت مصطفى السروجي ، مرجع سابق، ص 31.

² أبو الحسن عبد الموجود إبراهيم، مرجع سابق، ص 40.

- استثمار الموارد المتاحة و التي يمكن إتاحتها.
 - دفع الأفراد و الجماعات باستمرار لتحقيق التقدم الاجتماعي و الاقتصادي.
 - إحداث تغير مقصود و موجه نحو إشباع الحاجيات الإنسانية.
- بعض الدراسات الأخرى تذهب إلى أن للتمية في البلاد النامية خصوصية توحد أهدافها. و تلك الخصوصية هي خصوصية ديمغرافية و اقتصادية و اجتماعية بالأساس لذلك تجعل أهداف التمية محصورة في أربع كبرى هي:

- 1 توفير فرص العمل للأعداد المتزايدة من السكان .
- 2 تقليل التفاوت في توزيع الثروة و الدخل بين الأفراد.
- 3 رفع المستويات المعيشية.
- 4 للتنسيق بين هذه المستويات في مختلف المناطق بحيث يكون تقدمها بمعدل واحد بقدر الإمكان.

5- عوائق التمية:

نعتقد أن عوائق التمية تتعدد بتعدد أبعاد التمية نفسها فهي على ثلاث اجتماعية (بالمعنى الواسع للاجتماعية) و اقتصادية و سياسية، و إن كان البعض من الباحثين يضيفه الايكولوجية إلا أننا لا نوافق على ذلك من منطلق أن التمية هي بالأساس تفاعل مع المعطيات الايكولوجية في المنطقة المراد تنميتها ، و عليه فلا نتصور توفير بيئة طبيعية بالمواصفات المحددة (مناخ ، السهول، الأنهار...) حتى تنطلق العملية التتموية .

أما قضية شح الموارد الطبيعية فهي مسألة متروكة لمدى نجاعة التخطيط والتنفيذ التتموي . إذ أن التمية الحقيقية هي التي تكيف الموارد المتاحة مع المتطلبات الجماهيرية بصفة دائمة و عقلانية .

أ/ عوائق اجتماعية:

• طبيعة البناء الطبقي:

يؤثر البناء الطبقي على التنمية من خلال قبول أو رفض التغيير الاجتماعي ، فالنظام الصارم للطبقات الاجتماعية يعيق التغيير الاجتماعي لأن أنماط التفاعل فيها يكون محدودا نتيجة الانغلاق الطبقي ، فالنظام الطبقي المغلق يحد من درجة التغيير¹ و معلوم أن عملية التنمية هي بالأساس عملية تغيرية مقصودة .

• الثقافة التقليدية الإستاتيكية:

يمكن للثقافة التقليدية القائمة على العادات و التقاليد و القيم أن تقف في وجه العملية التنموية، فهذه الثقافة المائلة إلى الثبات تقاوم التغيير و التجديد سواء أكان ماديا أو معنويا و كلما سادت هذه الثقافة و انتشرت ، كلما كانت المقاومة أقوى. و لقد أوضح "وليام أوجبرن" في هذا الصدد أن النزعة المحافظة عند كبار السن و الميل للمحافظة على القديم ، و ثبات العادات و التقاليد كلها متغيرات تقاوم التجديد المادي و التغيير بوجه عام.

ب/ عوائق اقتصادية:

- محدودية المصادر الاقتصادية : يمكن لنقص و محدودية الموارد الاقتصادية أن يشكل عائق في وجه التنمية ، فالمجتمعات الفقيرة لا تستطيع أن تلبى حاجات أفرادها ، فتبقى على مستوى الكفاف و ينخفض فيها التراكم الرأسمالي الذي يؤدي بدوره إلى انخفاض معدل الاستثمار.
- التكلفة المالية: يحول نقص المال في كثير من الأحيان في وجه التنمية فالمال هو عصب التنمية الرئيسي ، حيث كثيرا ما تصطدم رغبات الأفراد و المؤسسات في انجاز المشاريع بنقص المال اللازم سواء لاقتناء المعدات أو تغطية النفقات.

¹ محمد عبد المولى الدقس، التغيير الاجتماعي ، بين النظرية و التطبيق، دار مجدلاوي، عمان، الأردن، 2005، ص 223.

و لقد رأينا أن هذا العائق حال دون تحقيق عدد من المشاريع التتموية خصوصا في البلاد النامية.
و مثال المشروع السد العالي في مصر و أزمة تمويله أكبر دليل على ذلك.

ج/عوائق سياسية:

- عدم الاستقرار السياسي : من شأن الاستقرار السياسي أن يسهل عملية التتمية، بل إنه الشرط الضروري الأول لها، ففي حال عدم توفره تضيع جهود الدولة المادية و الزمنية، كما أن الاستقرار السياسي يوفر شرط الاستمرارية و التراكم التتموي و هو ضروري أيضا لبلوغ المستويات المطلوبة من التتمية. ناهيك عن أن غياب الاستقرار السياسي يؤدي إلى تعطيل القوى الاجتماعية.
- ضعف الإيديولوجية التتموية : إن عملية التتمية محكومة بشكل رئيسي بالايديولوجيا التتموية المتبناة من طرف الدولة. فإذا كانت هذه الأخيرة غير واضحة انعكس ذلك على المنهج التتموي فيؤدي ذلك إلى قصور الخطط التتموية . و تتحول معها العملية التتموية ضرب من العشوائية المنصرفة عن تلبية حاجات المجتمع، و التتمية بناء و تطبيقا و إشرافا هي في النهاية عملية سياسية¹.

كان هذا عن عوائق التتمية بوجه عام ، أما إذا خصصنا العالم العربي فإننا نجد تلك العوائق العامة حاضرة و تجاورها أخرى خاصة ، حيث يذهب مجموعة من المتخصصين في الشأن التتموي العربي إلى تعداد عدد كبير من العوائق تتنوع بين سياسية اجتماعية بنائية،اقتصادية. و من بينها نذكر²:

قلة نسبة الحضر	التعصب و النفوذ العشائري
ضعف المغامرة	ضآلة الكادر العلمي و التقني
الصراعات الداخلية	التباين الطبقي
تدني الحس المستقبلي	ضعف الإحساس بالمواطنة

¹ المرجع السابق ، ص 233-234.

² نخبة من المتخصصين، مرجع سابق ، ص 343-348

الروح الاستهلاكية

روح التواكل و الانقياد

نقص روح الفريق

ضمور الحس المهني

انخفاض منزلة المرأة

غياب الديمقراطية

إن هذه العوائق الكثيرة المركبة توحى بمقدار الصعوبة التي تلاقي التنمية في البلاد العربية ، و على الخصوص في الجانب التخطيطي ، فإذا ما أريد للتنمية النجاح يجب مراعاة كل هذه العوائق حتى لا يتحول الجهد المبذول إلى إهدار للمال و الوقت، أو ربما تعطي نتائج عكسية تزيد من صعوبة الوضع أكثر مما كان عليه.

ثانيا: البنية الاجتماعية وأثرها على التنمية، إسقاطات عربية وعالمثالية.

يعرف " أحمد زكي بدوي " في معجمه لمصطلحات العلوم الاجتماعية البناء كما يلي:

الكل المؤلف من الظواهر المتضامنة بحيث تكون كل ظاهرة فيها تابعة للظواهر الأخرى و متعلقة بها ، و بعبارة أخرى هو تنظيم دائم نسبيا تسير أجزاؤه في طرق مرسومة و يتحدد نمطه بنوع النشاط الذي يتخذه¹. وإذا كان البناء هو ذلك الهيكل الذي ترتب فيه نماذج العلاقات بين الجماعات و الأفراد و تترتب فيه الأوضاع و المراكز فمعنى ذلك أنه مستودع الحركة و الطاقة المجتمعية و هذه الأخيرة هي الوسيلة و الغاية التي تتشدها التنمية .

إن البحث في التنمية الاجتماعية و الاقتصادية و أثرها على التنمية يتضمن بشكل و بآخر بحث في أثر العوامل الداخلية على التنمية، و لأن البنية الاجتماعية الاقتصادية تتسع إلى ضفاف متشعبة فإننا سنركز على مظهرين اثنين فقط و هما الطبقات الاجتماعية ، و الدولة، هاته الأخيرة بوصفها من أبرز الفاعلين في معادلة التنمية.

¹ أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة، لبنان، بيروت، 1978 ص 412 .

1 - الطبقات الاجتماعية والتنمية :

يعرف "لينين" الطبقات الاجتماعية كما يلي: " عبارة عن جماعة من الناس كبيرة العدد تتميز عن بعضها تبعا لموقعها في أحد أنساق الإنتاج الاجتماعي التاريخية ، و تبعا لعلاقة كل منها بوسائل الإنتاج ، وتبعا لدورها في التنظيم الاجتماعي للعمل و بالتالي تبعا لنوع حصولها على نصيبها من ثروة المجتمع [....] فالطبقات عبارة عن جماعات من الناس تستطيع إحداها استغلال عمل الأخرى تبعا لتباين موقع كل منها في نسق الاقتصاد القائم في المجتمع¹ .

لقد أوردنا هذا التعريف ذو النزعة الماركسية لأنه يحيلنا مباشرة على علاقة الطبقة بالعملية التنموية عبر مجموعة من المحددات كأنساق الإنتاج، و التنظيم الاجتماعي للعمل. و عدا ذلك فإن إيراد هذا التعريف لا يعني تبيننا إياه.

• البرجوازية:

تتفق معظم التحليلات على أن الطبقة البرجوازية هي أهم طبقة في دفع الوتيرة التنموية وترجع تلك الأهمية إلى الدور الذي اضطلعت به في التجربة التحديثية الغربية ، و إذا كان ذلك كذلك فهل عرفت الساحة التنموية العربية برجوازية قائدة للعملية التنموية؟ .

تشير الأبحاث في هذا الصدد إلى أن البلاد العربية لم تعرف ميلاد برجوازية منتجة للثورة ودافعة للتنمية ، و ذلك لجملة من الاعتبارات أهمها الاعتبارات التاريخية و السياسية ، حيث عرقل التغلغل الاستعماري المبكر ميلاد طبقة برجوازية سليمة ، بل برجوازية مشوهة لا تؤدي الأدوار المنوطة بها ، و استمر ذلك المسخ في أداء دوره غير السليم بعد الاستقلال الوطني، حيث تشكلت برجوازية تجارية طفيلية لا تقوم على الخدمات و بالذات على التجارة و لا يعينها تطوير الاقتصاد القومي و تأمين التحولات الاجتماعية الضرورية، زيادة على صلاتها المشوهة بالأطراف الأجنبية و ضعف جذورها القومية، و فوق كل ذلك ضعفها من الناحية النوعية و الاقتصادية و

¹ محمد الجوهري ، علم الاجتماع و قضايا التنمية في العالم الثالث، مرجع سابق، ص 212.

العديدية¹. ويذهب "سمير أمين" إلى أبعد من ذلك عندما ينفى وجود برجوازية وطنية ، فيقول: " إن برجوازيات العالم الثالث قد قبلت نهائيا إدراج تطورها في إطار التعبئة الكمبرادورية الذي يفرضها عليها توسع الرأسمالية العابرة للقوميات² ". كان هذا عن الطبقة البرجوازية و دورها في التنمية بسبب عوامل خارجية بالدرجة الأولى.

• التكنوقراط:

على الرغم من أن العديد من الكتابات تذهب إلى جعل التكنوقراط ضمن الطبقة البرجوازية بوصفها طبقة منتجة للثروة فإننا نفضل الفصل بينهما، على أساس أن الأولى تنتج أساسا رأسمال بحت ، بينما الثانية تعتمد على مقدرة إنتاجية لا مادية قوامها الكفاءة و الفاعلية التقنية و التنظيمية و اختيارنا لها نعزوه إلى الدور المتعاضد الذي تقوم به هذه الفئة في الاقتصاديات المعاصرة ، و في مجمل العملية التنموية زيادة على قوتها التأثيرية في صنع القرار التنموي ، حيث يشير " جي روشيه " إلى أنها « تتحصل على مكانتها من خلال التعيين أو الانتخاب وفق القوانين السارية، و لذلك فهي نخب ذات سلطة أكثر منها نخب ذات نفوذ ، لأنها تشغل مراكز القيادة في النظام التسلسلي للحكومة³ »

لقد أثبتت التجارب التاريخية أن الصناعة الحديثة و الزراعة الحديثة لا يمكن أن تدار بواسطة العمال و الفلاحين مباشرة ، والتجربة السوفيتية تؤكد ذلك ، فقد اكتشف " لينين " استحالة ذلك رغم شيوع تلك الفكرة الخيالية أيامه بين الماركسيين و غيرهم⁴.

وإذا كانت الطبقة التكنوقراطية على هذا القدر من الأهمية ، فكيف تتموقع في المعادلة التنموية العربية؟ وقبل الاسترسال في الحديث عن دور التكنوقراط العرب في التنمية نذكر أن

¹ خلف محمد الجراد، "تأثير البنية الاجتماعية الاقتصادية على العملية التنموية في العالم الثالث و الوطن العربي" مجلة شؤون اجتماعية، السنة التاسعة، عدد 35، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة 1992، ص 61-62.

² سمير أمين و آخرون، الاضطراب الكبير، دراسة : سمير أمين ، في أطراف النظام : نهاية التحرر الوطني ، دار الفارابي ، بيروت، 1991، ص 120.

³ نور الدين زمام، القوى السياسية و التنمية، دار الكتاب العربي، الجزائر، 2003، ص 262.

⁴ عادل حسين، نحو فكر عربي جديد، الناصرية و التنمية و الديمقراطية، دار المستقبل العربي ، القاهرة، 1985 ، ص 177.

التكنوقراط هم مجموعة من الفنيين و التقنيين و المهندسين يعملون داخل إطار مؤسسات و هياكل و مشروعات و إدارات الدولة.

يرى "فتحي البعجة " في معرض تحليله لدور التكنوقراطيين العرب أن هذه الفئة ترتبط ارتباطا كبيرا و مباشرة بالسلطات الحاكمة في البلاد العربية . و ذلك نتيجة النفوذ الذي تمتلكه في المؤسسات العامة للدولة ، و بالأخص في المؤسسات النفطية و البتر وكيماوية . لأن هذه الشركات حجمها كبير في البلدان النفطية (الجزائر ، السعودية و الخليج ، العراق و ليبيا) . و يوضح "البعجة " أنها تشغل موقعا متناقضا: فمن الناحية الفنية - الاقتصادية تساهم و بشكل مطرد في إنتاج فائض القيمة ، و من ناحية ثانية فهي متحصلة على سلطة خاصة في إدارة و مراقبة نمط العمل و نظامه الاستبدادي في الدول العربية¹.

يكشف هذا التحليل أن طبقة التكنوقراطيين العرب لا تقوم بدورها كما ينبغي و على الوجه المنوط لأنها دخلت ضمن مجال الفساد السياسي ، فأصبح عملها روتينيا إلى أبعد الحدود للحفاظ على مصالحها بالدرجة الأولى و مصالح السلطات التي نصبتها في مواقع النفوذ تلك. و وضع كهذا من شأنه أن يضرب مهام التكنوقراطية في العمق ، ذلك أن رأسمال هذه الفئة هو العلم بالأساس ، و هذا المعطى الرمزي إذا لحقه الفساد ستتأثر الآلية التنموية بشكل مباشر تبعا لتأثره ، فالتكنوقراطي الفاسد سيضفي فسادا على مجاله مما يؤثر على تسيير الشؤون الفنية ، وكذا على معايير الاختيار المهنية، بوصف التكنوقراطي جزء من صفوة المدراء. و إذا ما وافقنا رأي الدراسات البريطانية من أن النخبة الإدارية التي تضم التكنوقراطيين ستتحول إلى نخبة حاكمة جديدة تجمع تحت يديها النواحي الإدارية و الاقتصادية و السياسية² ، فإن إسقاطات ذلك على الحالة العربية ستنبئ بمزيد من الفساد و التردّي ، و بالتالي الضياع و التهلل على المستوى التنموي. و من بين المحاولات الجادة الباحثة في أثر البنى الاجتماعية و الاقتصادية على التنمية، محاولة الباحث "نور الدين زمام " والتي تخصصت تحديدا في بحث القوى السياسية و

¹ فتحي البعجة، التطور الاجتماعي الاقتصادي للبناء السياسي العربي ، دار الكتب الوطنية، بنغازي ليبيا ، 2006 ، ص 187.

² نور الدين زمام ، مرجع سابق ، ص 263 .

التمية مع التركيز على العالم الثالث، فبعد أن يستعرض الباحث الرؤى المتعددة في هذا المجال و بالأخص الرؤيتين التحديثية و التبعية هاته الأخيرة التي يرى أنها قامت على أنقاض الانتقادات العديدة التي تعرضت لها نظريات التتمية السياسية، مما أعاد للمنطلقات الراديكالية ألقها من جديد ينطلق نحو تعديد و تحديد و تحليل دور النخب السياسية في المجتمعات النامية، فيرى الباحث أنها خمس نخب هي على التوالي الزعماء السياسيون و التكنوقراطيون، المثقفون، الأحزاب السياسية، النخبة العسكرية، كما يرى أن أهمية كل نخبة تختلف من مجتمع إلى آخر و من حقبة إلى أخرى و من نظام اقتصادي إلى آخر، و أن مواقفها تتحدد حسب وضعها داخل النسيج الطبقي للمجتمع و حسب المصالح التي تسعى إليها أو تدافع عنها¹.

2- الدولة والتنمية، حدود العلاقة عالمثاليا وعربيا .

ما من شك أن هناك علاقة وطيدة جدا بين الدولة و التنمية و يمكن التعبير عن قوة تلك العلاقة بأنها أشبه ما تكون بعلاقة الروح و الجسد فالتمية و التي هي ش أن أسمى ما تتشده كل المجتمعات البشرية إنما لها إطار خاص يحتضنها و ينظمها و يدفع بها إلى هدفها، إذ من الاستحالة أن نتصور عمل تنموي لا تشرف عليه الدولة على الرغم من الأصوات و الآراء التي تتعالى و تنادي بإشراك أطراف أخرى في العملية التنموية كالمجتمع المدني مثلا، لكن يبقى الجزء الأكبر على الإطلاق من نصيب الدولة كحاضن مؤسساتي، و ذلك لاعتبارات تاريخية و سياسية و قانونية و اقتصادية فالدولة بمؤسساتها تتغلغل في كل شؤون الحياة و دورها يتعاضد في أدق حيثيات حياة الإنسان المعاصر بحيث نجدها تضرطع بمهام الرعاية الصحية و التعليم والترقية و التقيف، بل إنها تدخل في تنظيم أشكال التفاعل بين الأفراد و الجماعات. و تأسيسا على مركز الثقل هذا وعلى الأهمية أيضا حازت الدولة بوصفها أهم مؤسسة تنظيمية عرفتها البشرية في تاريخها على حصة الأسد من العملية التنموية تخطيطا و تسييرا و إنجازا و تحكما.

وإذا كان هذا شأن الدولة من الأهمية في علاقتها بالتنمية، فما هو الملمح العام لهذه العلاقة؟ وهل نجد أن هذه العلاقة هي نموذج إستراتيجي ثابت عبر الزمان و المكان؟ و إلى أي

¹ نور الدين زمام، مرجع سابق، ص 260.

حد تمثل الدولة المشروع التنموي ؟ و تزداد أهمية هذه التساؤلات إذا كان الحيز المكاني هو دول العالم الثالث هذه الأخيرة التي تعاني أزمة تنموية حقيقية ، حيث لم تستطع بعد آمام متوسطة - زمنيا- أن تحقق الإقلاع التنموي بل على العكس نجد الكثير منها تفاقمت بها المشاكل و تعقدت و أصبح التخلف بها مركبا.

ولما كانت علاقة الدولة بالتنمية علاقة تلازم، بالأخص في دول العالم الثالث، فإن أي خلل يصيب الأولى في هيكلها أو وظائفها ينعكس بشكل مباشر على الثانية، و في هذا الإطار يرى " أحمد زايد " أن السلوك الاقتصادي السياسي للدولة في العالم الثالث يتسم بالتناقض لا بين الدول المختلفة فحسب بل في نطاق سلوك الدولة الواحدة عبر فترة تاريخية قصيرة المدى ، زيادة على انطباعه بميزة مشتركة و هي غياب الاستقلالية، إذ أن الأفعال الاقتصادية - السياسية للدولة على ما فيها من قصديه و عقلانية، ناتجة عن متغيرات خارجية،¹ يأتي على رأس تلك المتغيرات هيمنة الرأسمالية العالمية و التي تفرض نموذج تبادل غير متكافئ بين مركز النظام الرأسمالي الممثل بالدول الغربية الكبرى ، و أطرافه أو محيطاته الممثلة بدول العالم الثالث . وقد شرح عدد من العلماء هذه العلاقة المعقدة و منهم " سمير أمين " ، فرانك، كاردوسو، ثم صاغوها في شكل إسهامات نظرية. ورغم هذا فهناك من يرى أن المسارات التنموية و الدولة بحد ذاتها إنما هي إفرازات عوامل داخلية و خارجية ، فالداخلية تفصح عن نفسها من خلال القوى المرتبطة بالتشكيل الطبقي و مستوى نموه و درجة التنافس أو الصراع الذي يفرزه ، أما الخارجية فتتجلى من خلال وضع الدولة داخل النظام العالمي و ما يترتب عليه من ضغوط سياسية و اقتصادية خارجية ، إنها على وصف " برهان غليون " : « علاقة بين داخل يتشكل في ثنايا الخارج و خارج يتبدل مع تبدل الداخل ² » .

¹ أحمد زايد، الدولة بين نظريات التحديث و التبعية، دار النهضة مصر ، القاهرة، 2008، ص 197 .

² برهان غليون ، "الدولة و النظام العالمي للتقسيم الدولي " ، المستقبل العربي ، السنة 10، العدد 106 ، ديسمبر 1987 ، ص 37.

وفي مجمل تحليله للدولة و نمط التنمية في العالم الثالث يرى " أحمد زايد " أن هناك مجموعة من المحددات البنائية للدولة في العالم الثالث هي التي تشكل هوية الدولة و خياراتها التنموية ، لعل أهمها ازدواجية النسق الاقتصادي فهي خارجيا خاضعة لنمط الإنتاج الرأسمالي ، بينما في الداخل خليط من أنماط متعددة غير متجانسة من أشكال لا رأسمالية و ما قبل رأسمالية (الأسيوية و الإقطاعية) و شبه رأسمالية ، و تتحول الدولة بهذا إلى وسيط بين بنيتين إحداهما متخلفة في الداخل و أخرى متطورة في الخارج و يتبدى ذلك من خلال عدة مظاهر أهمها خلق الأطر التشريعية و السياسية التي تسهل إنتاج المواد الخام و نقلها ، أو التي تسهل دخول رأس المال الأجنبي في شكل استثماري أو سلعي ، و غيرها من المظاهر التي تخلق التزواج الشرعي بين رأس المال العالمي و الإنتاج و الاستهلاك المحليين¹ . ويضيف زايد مجموعة من المحددات الأخرى للدولة و التكوين الطبقي من خلال الطبقات المسيطرة و الشرائح الوسطى والدنيا إلا أن العامل أو المحدد الأول هو الأكثر تأثيرا.

كان ما يقدم عن علاقة الدولة بالتنمية على مستوى الدولي، أما الآن فنحاول أن نضيق الدائرة نوعا ما لنرى كيف تتبدى هذه العلاقة على المستوى العربي . و يبدو أن العالم العربي لا يشذ عن القوى التي تحكم العالم الثالث عموما و إن كانت التوطئة التاريخية لتناول هكذا موضوع لا بد منها لأن التشكلات العامة للمؤسسات التنظيمية في العالم العربي تأثرت إلى حد بعيد بالأحداث التاريخية و ذلك اعتبارا لموقع هذا الأخير في بؤرة جغرافية ذات امتدادات تأثيرية جيوسياسية نجلها في ربطه بين قارات العالم القديم الثلاث ، و النقاء الحضارات عنده، مضافا إلى الأهمية الاقتصادية الحالية كمستودع عالمي للطاقة.

يرى الباحث في الدولة و التنمية "مجد الدين خمش " أن بدايات التنمية و التحديث في البلاد العربية الإسلامية « اتسمت بوجود نظام للسلطة يضع الدولة فوق الاقتصاد و يقوم على فرض السيطرة على الاقتصاد من خلال القوة العسكرية للهيمنة على الفائض الاقتصادي والسيطرة عليه

¹ أحمد زايد ، مرجع سابق ، ص ص 206-211 .

لخدمة أغراض الدولة بالدرجة الأولى¹ « و حسب ذات الباحث فإن هذه الميزة طبعت بواكير الحركة التنموية سواء في خضم الدولة العثمانية أو بعد بدايات الاستقلال و قد كان نتيجة ذلك هيمنة الدولة العثمانية بصفة مطلقة على التنمية بتوجيهاتها ومستوياتها المختلفة ، و هي الهيمنة التي تركزت - كما هو الشأن مع دول العالم الثالث- بالعلاقة مع المراكز الرأسمالية التي كانت هي نفسها الدول المستعمرة للدول العربية فقد عملت أثناء فترة الاستعمار تلك - بوصفها تمثل الدولة - على سيطرة الدولة على الاقتصاد الذي وجه لخدمة مصالحها. إن هذا التدخل الواضح للدولة في الاقتصاد و في العملية التنموية ككل لم تشهد الدول الغربية التي سعت إلى تكريسه في دول العالم الثالث ، و الدول العربية من بينها حيث « أدى تطور الرأسمالية في المجتمع الأوربي إلى الفصل بين الدولة و الاقتصاد بحيث أصبح الاقتصاد هو النسق المهيمن في المجتمع الغربي و سخرت الدولة كأداة لخدمة المصالح الرأسمالية و تعظيم فرص نمو هذه المصالح و تطورها² »

بعض الباحثين العرب مثل " ابراهيم سعد الدين " يذهب إلى أن هيمنة الدولة العربية اعتباراً لجملة من الخصائص الاقتصادية و التنظيمية للبلاد العربية و التي تجعل من انسحاب أو تقلص دور الدولة أمراً غير مقبول ، و من تلك الخصائص ، صغر حجم الأسواق و ضعف إمكاناتها إلى جانب نقص و غياب - في بعض الأحيان - طبقة المنظمين التي تضطلع بأمور التخطيط و التسيير التنموي³ .

في ذات السياق ترى " نادية رمسيس " أن الدولة في البلدان العربية يتسع حجم تدخلها في التنمية إلى آفاق بعيدة جداً حتى أنها أكبر من تلك التي تصورها " آدم سميث " و تجمل تلك السيطرة في نقاط ثلاث هي:⁴

¹ مجد الدين خمّش ، الدولة في إطار العولمة ، دار مجدلاوي عمان ، الاردن ، 2004 ، ص 253 .

² المرجع السابق، ص 254.

³ المرجع السابق ، ص 259 .

⁴ ناديا رمسيس ، "مدخل التشكيلات الاجتماعية لتوظيف النظم الاجتماعية العربية" مجلة المستقبل العربي ، السنة ، 09 ، العدد 91، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986 ، ص ص 41-60.

- السيطرة شبه الكاملة على أدوات الإنتاج.
- التدخل في دعم و خلق قوى الإنتاج (توفير السيولة ، الغطاء القانوني ، تصريف المنتج ، تسهيل إنشاء المؤسسات و كل هذا يدعم التراكم الرأسمالي) .
- الاستثمار الكبير جدا في البنية التحتية.

ويتفق " عبد اللطيف الهرماسي" مع الطرح السابق حيث يوضح في بحثه حول الدولة والتنمية في المغرب العربي، حيث يقول : « و الدولة تتدخل بشكل مكثف أكثر في البلدان التابعة فتقوم بوظيفة المقاول و تحتكر عديد الأنشطة الاقتصادية و الخدمات التي لها جوانب اجتماعية و تفرز فئات و طبقات اجتماعية جديدة و تنمي فئات و طبقات أخرى¹ »

وبدوره يجعل الهرماسي من علاقة الدولة بالتنمية في العالم العربي - بإسقاط نموذج تونس كعينة - علاقة هيمنة، و يوجز عوامل تلك الهيمنة في² :

- ضعف رأس المال و ضعف البرجوازية المحلية من جهة ، و مقتضيات الاستجابة لمطالب الجماهير المعبأة من جهة ثانية.
- اصطدام محاولة توظيف رأسمالية الدولة الجنينية لصالح البرجوازية بعجزها عن تحقيق مهمتها ، مما دفع بالدولة إلى التدخل الفوقي لإعادة هيكله القاعدة المادية للبرجوازية، و كذلك إلى تولي المشاريع بنفسها.
- النمو المتوازي و السريع بين نمو رأس المال الخاص و تنامي دور المؤسسات العمومية كأداة لتدخل الدولة.

ثالثا :التنظير التنموي والاعتراب المركب .

لقد قصدنا من هذا العنوان تجاوز الطرح الاستعراضي للتراث السوسيولوجي المتعلق بالتنمية ، إلى طرح يستبطن ما في الطروحات النظرية من توجهات . و محاولة التبصر -من خلال محاولة تقييئية - بمدى إمام الرؤى النظرية بواقع التخلف في بلدان العالم الثالث ، و مدى مراعاتها

¹ عبد اللطيف الهرماسي، الدولة و التنمية في المغرب العربي، تونس نموذجا ، سراس للنشر ، تونس . 1993 ص 30 .
² المرجع نفسه، ص 26 .

للخصوصيات الثقافية و السياسية و البنائية لهذه الدول. أما مقولة الاغتراب المركب فقصدنا بها ذلك الوعي الزائف والذاهل عن حقيقة واقعة التخلف من طرف أبناء البلاد المتخلفة أنفسهم سواء أولئك المنفتحون على العالم الغربي أو المنغلقون على نواتهم، المتسكعون في التاريخ الساعون لاسترداد تجارب المجتمعات القديمة بحذافيرها و مع هذا نفتح نافذة لاستعراض محاولة تأصيلية في التنظير التنموي، نابعة من سياق أني و محتكمة إلى خلفية محلية خالصة. وسنحتكم في استعراض التراث التنظيري التنموي إلى آلية " نمذجة " خاصة وفق التقسيم التالي:

● النموذج المغترب.

● النموذج الغربي و التغريبي.

● النموذج الغريب.

● النموذج التأصيلي.

واستكمالا لتوضيح الرؤية حول هذه النماذج سنورد توضيحا موجزا لعلة إطلاق التسمية على كل منها، وفقا لتصورنا المتواضع.

1/ النموذج المغترب:

قبل تحليل التسمية نشير إلى أن هذا النموذج لا يمثل إسهاما نظريا بقدر ما هو تصورات و رؤى عامة لكيفيات استرداد الصدارة الحضارية، أي أنه يعجز عن أن يكون تنظيرا يخضع لمنهج و آلية معرفية واضحة. ويمثله على الساحة الفكرية دعاة الأصالة ذوي الرؤية الضيقة للمرجعية الإسلامية الساعين لاستتساخ تجربة الخلافة بكل حيثياتها و حرفيتها و تطبيقها كما هي على المجتمعات الإسلامية المعاصرة دون مراعاة لاختلافات الزمان و المكان و التجربة والمتغيرات الاقتصادية والسياسية والحضارية لذلك أطلقنا على نمودجه بالنموذج المغترب، لأنه يعاني حالة اغتراب حادة فأصحابه موجودون في العصر الحالي ماديا فقط، لكن روابطهم الوجدانية و الفكرية متصلة اتصالا تاما بعصر صدر الإسلام.

إن هذا النموذج المغترب لم يستطع أصحابه أن يحققوا معادلة استحضار الروح الإسلامية بما فيها من مبادئ اجتماعية و اقتصادية راقية جدا و توظيفها في التجربة الحضارية الآنية، بل على العكس تماما ، هم من هاجروا بأفكارهم و إدراكهم و استوطنوا القرن الأول الهجري .

ويرى " عزيز العظمة " أن مثل هذا النموذج النهضوي جاء إلى الوجود و استمر في الوجود لأن الخطاب النهضوي العربي استند في البداية إلى مفهوم ديني أخلاقي سلطوي طور آلية وظيفية أسطورية تتسع لدى أصحابه مساحات مليئة بالخيالات وظيفته الأساسية الهروب من الواقع و ليس السعي إلى بناء واقع تنموي أو نهضوي¹ .

إننا و إن كنا نتفق مع "عزيز العظمة" في المساحة العقلية الضيقة جدا لهذا النموذج وأيضا في اقتصره على بعد زمني وحيد هو الماضي ، فإننا نخالفه الرأي في الأحكام الجزافية التي يطلقها تجاه كل من يحمل فكرا أصليا غير آبه بالفرق الواضح بين ذوي التوجيهات الإسلامية في الطرح النهضوي ، فهو يصنفهم جميعا في خانة واحدة متشددون و توفيقيين ومجددون وحداثيون ، فسقط بذلك ضحية تعميم غير علمي لا يتفق و مستوى مفكر أكاديمي، وهذه التهمة لا تسقط عنه أيا كانت الآلية المعرفية و المنهجية التي اتبعها و التي يبدو أنها نقدية تفكيكية .

وعلى العموم لن نتوقف أكثر عند هذا النموذج و الذي أتينا على ذكره بالأساس لاستيضاح ما يجول في الساحة الفكرية ذات العناية بالشأن التنموي، لذلك سيكون تركيزنا على الإسهامات الأقرب إلى الأكاديمية.

2 /النموذج الغربي التغريبي:

كما يتضح من شق التسمية الأول فإن علة التسمية نابعة من أصل المساهمة الغربية في التنظير التنموي ، أي النظرية الغربية و نقصد بها أساسا نظرية التحديث بتفرعاتها العديدة أما الشق الثاني من التسمية فعائد على أهل البلاد النامية ممن اعتنقوا و تمثلوا ثم تماهوا مع النظرية التحديثية لذلك أطلقنا عليهم " التغريبيين" و خلاصة آرائهم في هذا الشأن أن نظرية التحديث

¹ عزيز العظمة ، الأصالة ، أو سياسة الهروب من الواقع ، دار الساقى ، بيروت، 1992 ، ص ص 73-، 75 .

صالحة لكل زمان و مكان و ينبغي على دول العلم النامي إتباعها بحذافيرها إذا أرادت لنفسها تنمية . ونقوم فيما يلي باستعراض هذه النظرية الكبرى مع بعض تفرعاتها الممثلة لهذا النموذج.

أ/ أصول نظرية التحديث:

تجد نظرية التحديث أصولها في علم الاجتماع المحافظ الحاضر الرئيسي لكثير من المدارس السوسيولوجية ، و يتموقع كل من عالم الاجتماع الفرنسي "إميل دوركايم" و نظيره الألماني " ماكس فيبر " أصلين مباشرين لهذه النظرية.

نادى "دوركايم " بفكرة تطور المجتمع من المجتمع البدائي إلى المجتمع الحديث ، و ركز - تحت ضغط نزعتة المحافظة على تكوين مجتمعات - مستقرة و متماسكة مع الزيادة في التعقيد و الكثافة السكانية و التخصص و تقسيم العمل . فقابل بذلك بين مجتمعين لكل منهما خصائصه و اعتبر أن المجتمع التقليدي أو الميكانيكي - كما يسميه- مطالب بالتخلي عن خصائصه إذ أراد أن يتحول إلى مجتمع حديث عضوي كما يطلق عليه، و وفقا لهذا التطور يجعل "دوركايم من الحداثة تقدما و من التقليدية تخلفا.

ومن جملة الخصائص ذات العلاقة بالتسمية والتي يذكرها " دوركايم" في مقابلته بين نموذجي المجتمعين ، نجد وجود مؤسسات متخصصة متماسكة عضويا فيما بينها أشبه ما تكون بخلايا الجسم الحي في المجتمع المعقد أو الحداثي ، بالمقابل تسيطر الجماعات على التنظيم الاجتماعي في المجتمع التقليدي ، و هي الجماعات المتماسكة فيما بينها بنمط صارم من المعتقدات و القيم التقليدية، ثم نجد المجتمع العضوي يسوده التنوع الثقافي ال قائم على التساند المتبادل ، في حين يسود التجانس و التشابه المجتمع التقليدي. كما نجد أن المكانة في المجتمع العضوي مكتسبة بينما هي موروثه في المجتمع التقليدي. ثم إن الفرد في المجتمع العضوي يمتلك حرية الفعل داخل الإطار العام للقيود الأخلاقية مع خفوت الضمير الجمعي و سيادة القانون التعاقدية بينما يمثل الفرد في المجتمع التقليدي امتثالا صارما للضمير الجمعي و يسري عليه القانون الردعي¹.

¹ علي غربي و آخرون، تنمية المجتمع من التحديث إلى العولمة، دار الفجر ، القاهرة، 2003 ، ص ص 78-82 .

بالنسبة "ماكس فيبر" فإن أفكاره التنظيرية و التي نوردها على سبيل التآصيل لنظرية التحديث فإن أغلبها كانت محاولات للرد على أفكار "ماركس" ، و من جملة أفكاره التحديثية والتي ضمنها بشكل أساسي بحثه حول " الأخلاق البروتستانتية و روح الرأسمالية " ، اعتقاده أن القيم و الاتجاهات السيكولوجية هي أساس التطور الرأسمالي و ليس أسلوب الإنتاج ، و رؤيته أن هناك علاقة واضحة بين الديانة البروتستانتية و البناء الطبقي إلى جانب اعتقاده أن هناك تأثيرا متبادلا بين الظواهر الدينية و الظواهر الاقتصادية و ذلك من خلال إثباته أن القيم البروتستانتية عجلت بالتمية . وبناء عليه فإن " ماكس فيبر" صاغ نموذجا مثاليا أشبه ما يكون ببناء عقلي تشكل من خلال ظهور سمة أو أكثر يمكن ملاحظتها في الواقع ، إنه يعبر عن مفردات فرضية ملموسة يحددها الباحث بنفسه لكي تكون أساسا تنهض عليه المقارنة. واختصارا فإن " فيبر" يعتبر التحديث اكتساب لمجموع الخصائص التي تتميز بها الرأسمالية الغربية الحديثة التي استمدتها من العقيدة البروتستانتية و التي صاغها في نمودجه المثالي والتخلي عما دونها¹. ونشير أن هذان الأصلان اللذان ذكرناهما ما هما في الحقيقة إلا عينة ممثلة أوردناهما لقرئهما من الإسهامات اللاحقة في نظرية التحديث، و إلا فهناك العديد من الجذور و الأصول و التي تتفق جميعها على فكرة التصورات الثنائية للمجتمع.

ب/الاتجاهات الفرعية لنظرية التحديث:

لم تكن نظرية التحديث جسدا واحدا و فكرا واحدا بل كانت متعددة الطبقات يجمع بينها الولاء للأفكار الأساسية للنظرية الأم ، وأهمها أن التحديث هو التحول الشامل للمجتمع التقليدي و الانتقال إلى تلك الأنماط من التكنولوجيا و التنظيم الاجتماعي الذين يهيئان الاقتصاديات المتطورة.

➤ الاتجاه التطوري المحدث:

يعتبر "والت روستو" رائدا من رواد هذا الاتجاه ، ذلك أنه حاول - بإيغاز من المخابرات الأمريكية على ما يقال - تطوير نظرية تناطح نظرية ماركس ، فقدم نظرية في التمية الاقتصادية و الاجتماعية اعتبر فيها أن المجتمعات تمر بخمس مراحل أساسية هي:

¹ المرجع السابق، ص ص 84-89 .

-مرحلة المجتمع التقليدي : و تتميز بانخفاض متوسط الدخل الفردي و غلبة الطابع الزراعي المرتبط بالنظام الإقطاعي و سيادة الروابط العائلية و العشائرية و انتشار التقاليد الجامدة.

- مرحلة التهيؤ للانطلاق: و هي فترة تمهيدية للتنمية حيث يتم فيها انتشار التعليم و ظهور المؤسسات و البنوك و زيادة الإنتاج الزراعي و نمو الصناعات الإستراتيجية و غيرها من المظاهر.

- مرحلة الانطلاق: يرافق هذه المرحلة حدوث ثورة سياسية تؤثر في البناء الاقتصادي و الاجتماعي و الثقافي و يتم فيها القضاء على العقبات و العوائق التي تقف في طريق التنمية و يجعل " روستو" الامتداد الزمني لهذه المرحلة عشرين عاما.

- مرحلة الاتجاه نحو النضج: أو التحرر و الاعتماد على النفس حيث يستطيع أن ينتج أي شيء يرغب فيه، و من أهم التحولات البنائية في هذه المرحلة الانخفاض الكبير في نسبة العاملين في الزراعة بالإضافة إلى مجموعة من التحولات الاقتصادية والاجتماعية و الثقافية.

- مرحلة الاستهلاك الوفير: و فيها يتحول الاستهلاك و الخدمات إلى قطاعات رئيسية، و يرتفع متوسط الدخل بشكل كبير و تزداد نسبة سكان المناطق الحضرية. و لقد وجهت لهذا الاتجاه انتقادات عديدة أهمها اعتقاد " روستو" بأن الانجازات الغربية كانت من مواردها وجهودها خالصة ، بينما هي في الحقيقة جراء الاستنزاف الاستعماري ، كما عيب عليه إلغاؤه لدور العنصر البشري في التنمية¹.

تحت ذات الاتجاه يدخل إسهام " تالكوت بارسونز" الذي يرى أن المجتمعات عرفت ثلاث مستويات تطويرية:

*المستوى البدائي الذي يتميز بسيطرة النسق القرابي كأساس للتنظيم الاجتماعي و السياسي، و حضور الدين بقوة كأداة رمزية و ضبطية .

*أما المستوى الثاني فهو المستوى الوسيط و أهم ما يميزه استعمال الكتابة و وجود تنظيم سياسي قابل للتطور من النظام الملكي إلى أنظمة أكثر تعقيدا.

¹ فيصل الغرايبه ، أبعاد التنمية الاجتماعية العربية ، دار يافا، عمان ، الأردن ، 2010 . ص 51-53 .

*المستوى الثالث هو مستوى المجتمعات الحديثة و أهم ما يميزه ظهور القانون كمؤشر لاستقلالية النظام المعياري للمجتمع، و ملبي لخصوصية المرحلة المطبوعة بالتغير الدائم للمصالح الاقتصادية و السياسية. لكن "بارسونز" تعرض بدوره إلى العديد من الانتقادات أهمها إغفاله لبعض العوامل الأخرى الثقافية ، بالإضافة إلى افتراضه تفوق الثقافة الغربية¹.

➤ الاتجاه الانتشاري:

حسب هذا الاتجاه يمكن تحقيق التنمية من خلال انتشار و انتقال العناصر المادية و الثقافية السائدة في الدول المتقدمة إلى الدول النامية ، و أن العناصر الثقافية تنتقل من عواصم الدول المتقدمة ، إلى عواصم النامية، ثم تنتشر بعد ذلك في المدن الإقليمية إلى أن تسود في النهاية كل المناطق و الأقاليم في هذه الدول² ، و يعتبر كل من " ويلبرت مور" و "دانيال ليرنر" و "فيلدمان" أهم ممثلي هذا الاتجاه ، واستنادا إلى هؤلاء فإن الغرب يتولى نشر و نقل المعرفة و المهارات و التنظيمات ورؤوس الأموال و التكنولوجيا و القيم إلى الدول المتخلفة ليتسنى لها النهوض بمجتمعاتها و ثقافتها لتلحق بالدول المتقدمة³ و يعاب على هذا الاتجاه تضليله البالغ ، فهو يغفل تاريخ الدول المتقدمة و المتخلفة على السواء، و يتجاهل حقيقة أن الاستعمار قد لعب دورا خطيرا في تخليف الدول المتخلفة من خلال تحطيمه البنى الاجتماعية و الاقتصادية و تشجيعه الفساد فيها ، إلى جانب موطن العجز الواضح في هذا الاتجاه و هو تصوره أن الانتشار عملية اقتصادية و ثقافية محايدة.

➤ الاتجاه السيكولوجي:

ينظر أصحاب هذا الاتجاه إلى التنمية من نافذة الخصائص السيكولوجية للأفراد ، و أهمها الدافعية للإنجاز ، و هي الرؤية التي يمثلها " دافيد ماكلاند" الذي يرى أن الدوافع السيكولوجية هي التي تحدد معدل التنمية الاقتصادية و الاجتماعية ، و أن الأفكار تلعب الدور الهام في تشكيل

¹ نور الدين زمام ، القوى السياسية و التنمية ، مرجع سابق ، ص ص84/89.

² فيصل الغرابية ، مرجع سابق ، ص 53 .

³ على غربي و آخرون ، مرجع سابق ، ص 53، 54 .

التاريخ و أن الأمم التي لديها درجة أعلى على مقياس الحاجة إلى الانجاز تتطور و تنمو بشكل سريع¹. ويقاسم " ماكلاند" في ذات الاتجاه " هيجن" الذي يعتقد أن الشخصية النمطية التي توجد في المجتمعات التقليدية هي شخصية غبي خلاقة و يغلب عليها الطابع التسلطي و هاتين الميزتين هما إفرار المجتمع التقليدي الذي تسيطر عليه التقاليد و البناء الاجتماعي المستند إلى المكانات الاجتماعية².

➤ اتجاه المؤشرات و النماذج المثالية:

يختزل هذا الاتجاه عملية التحديث في التخلي عن السمات التقليدية و التحلي بالسمات التقدمية، و يتم ذلك من خلال تجرد الخصائص العامة للاقتصاد المتقدم و تقديمها في شكل نموذج مثالي ثم يقابل بعد ذلك هذا النموذج بالخصائص العامة للاقتصاد المتخلف بوصفه نموذج غير مثالي. و يقدم مجموعة من المؤشرات الكمية و الكيفية التي تميز كل نمط من المجتمعات و منها متوسط الدخل الفردي، اليد العاملة في الزراعة، الأمية، التحضر... الخ³.

ويعتبر كل من " سيمور ليبست" و " بيرت هوسليوت" و " غالتونغ" و " ماريون ليفي" من أبرز ممثلي هذا الاتجاه و الذي لا يزال منتشرًا إلى اليوم حيث يتبناه الكثير من العلماء و المنظمات الدولية⁴.

وعلى العموم فإن نظرية التحديث كنموذج تنموي غربي تعريبي تعرضت إلى جملة من الانتقادات التي مست ركائزها النظرية و صدقها الميداني ، و التي نورد بعضها منها:

✓ ساعدت على إقصاء الخصوصية السوسولوجية التي تربط العلوم الاجتماعية ، ففقدت العمق التحليلي و أساءت فهم التخلف.

✓ تجاهلت الخصائص التاريخية للدول المتخلفة.

¹ السيد الحسني ، التتمية و التخلف ، دار المعارف ، القاهرة ، 1982 ، ص 73 .

² المرجع نفسه ، ص 74 .

³ فيصل الغرابية ، مرجع سابق، ص 51.

⁴ زمام نور الدين ، مرجع سابق ، ص 59 .

- ✓ أغفلت دور الاستعمار في تخليف الدول النامية.
- ✓ زيفها الواقعي عند اعتبارها التحديث قمة الإنجاز للتطور الإنساني.
- ✓ اصطبغت بالصفة العرقية عندما اعتبرت الحضارة الغربية الرأسمالية الوحيدة الحاملة للقيم الإنسانية الإيجابية¹.

إن جملة هذه الانتقادات - و أخرى غيرها- تكشف بوضوح أن التطور الغربي للتمية هو تصور يصادر الحقيقة و الواقع الاجتماعي و الاقتصادي و الثقافي لدول العالم الثالث ، ثم هو فوق ذلك يطرح التتمية بوصفها آلية تغريب تخدم مصالح المركز الغربي أكثر من كونها آلية تنمي الأفراد و المجتمعات ، و قد ساند هذا المشروع فئة عريضة من دعاة التتمية في الدول العالم الثالث من ذوي الوعي الفكري و الأكاديمي المأزوم.

3- النموذج الغريب.

يختلف النموذج الذي سنستعرضه الآن عن سابقه في نقطة أساسية و هي البراءة النظرية بالمقاربة مع النموذج الغربي الذي يحوي مساحات من المكر التنظيري و ذلك عندما يطمس الخصوصيات و الحقائق التاريخية ، و يروج الوعي الزائف ، و الأخطر من ذلك تكريس التخلف من خلال تسويقه لبدائله التتموية . و نقصد بالبراءة التنظيرية ذلك السعي الفكري الخالص ل طرح نموذج نظري مؤهل بإخراج البلاد النامية من حالة التخلف إلى حالة التقدم.

أ/ بدايات التشكل:

بعد سيادة الهيمنة السياسية و الاقتصادية و الفكرية للدول الغربية لفترة من الزمن امتدت إلى الخمسينات من القرن العشرين أخذت بذور فكر تنموي محلي ذاتي تظهر في بعض البلدان المتخلفة ، حيث بدأ بعض الباحثين من أبناء تلك البلاد يدركون عجز الصياغات النظرية التتموية الغربية في حل مشكلاتهم نظرا لعدم ملاءمتها مع ظروفهم المجتمعية ، و تشير مراجع عديدة إلى أن البداية في تشكل هذا التيار كانت من الهند حيث أخذ علماء السياسة والاقتصاد

¹ على غربي و آخرون ، مرجع سابق ، ص ص 108-112 .

والاجتماع فيها في بذل جهود منظمة و مكثفة من أجل صياغة نماذج علمية نابغة من واقع المجتمع الهندي بعدما أيقنوا بعدم قدرة النماذج الغربية عن تفسير ذلك الواقع. ثم تبعت تلك الاستفاقة وعي لدى الباحثين في قارة أمريكا اللاتينية حيث أشار "رودريكز" عام 1979 في دراسة عن علم الاجتماع والواقع في دول أمريكا اللاتينية مركزا على حالة اللاجئين إلى عدم جدوى العلوم الاجتماعية الغربية في دراسة تلك المجتمعات، أما على المستوى العربي فقد شهدت ذات الفترة بزوغ وعي تنموي نقدي لدى الباحثين العرب تأسس على نقد الفكر التحديثي بتفرعاته المختلفة¹.

ب/ القضايا الأساسية:

تقوم نظرية التبعية على فكرة رئيسية هي تجاوز التحليل الجزئي الضيق وتبني التحليل الكلي لعملية تطور المجتمع، مع تقديم رؤية نظرية - تاريخية تبرز خصوصية المجتمعات التابعة وخصوصية تطورها، كل ذلك مع وضع معلم النسق العالمي كنقطة بداية من أجل كشف موقع الدول المتخلفة فيه - إضافة إلى ذلك اهتمت التبعية بالبناء الاجتماعي، ونظرت إليه من زاوية تخلفه وبحثت في أسباب هذا التخلف، وانتهت إلى أن ذلك عائد إلى كونه تابعا ومحكوما بنمط معين لتقسيم العمل الدولي. وقد استتبع هذه النظرة تحليل الآثار الاجتماعية للتنمية الرأسمالية والتوسع الامبريالي، وكيف تخلق تلك الآثار والتوسعات أبنية اجتماعية تعيق النمو الاقتصادي المحلي، وتخدم المركز الرأسمالي². ونشير في هذا الإطار إلى أن نظرية التبعية عجت بأسماء علماء بارزين كان لكل منهم بصمة خاصة، ومنهم نذكر: سمير أمين، فرنك كارديسو، بريبيش، دوس سانتوس، فورتادو... مع الإشارة أيضا إلى أن هناك عديد الأسماء الغربية التي ساهمت فيها بمفاهيم وصيغ نظرية، ومن هؤلاء: بول باران، هاري م. ج. دوف، ايف لاكوست، والرشتين، بالإضافة إلى أسماء أخرى من مناطق أخرى من العالم شاركت بدورها في تأسيس تيار التبعية أو تطويره كأمثال: محبوب الحق، حمزة علوي وغيرهما³.

¹ فتحي أبو العينين، "الاتجاهات النظرية في دراسة التخلف والتنمية والمشكلات الاجتماعية في بلدان العالم الثالث" مجلة شؤون اجتماعية، السنة العاشرة، عدد38، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، 1999، ص 154-155.

² علي غربي وآخرون، مرجع سابق، ص 137-138.

³ فتحي أبو العينين، مرجع سابق، ص 155.

ج/ الاتجاهات الفرعية:

تعد دراسة الفروع نظرية التبعية أهم صعوبة تواجه الباحث في هذا الإطار، ومرد ذلك إلى عاملين اثنين، أما الأول فهو تنوع تيارات هذه المدرسة ، والثاني هو التطورات التي طرأت على طروحاتها وأفكار بعض مفكريها¹ ورغم ذلك يمكن أن نرصد فرعين أو اتجاهين كبيرين: 1/التبعية التنموية وعلاقات المركز-الهامش:

يشمل هذا الاتجاه الأعمال الكلاسيكية للتبعية ويضم أسماء فرانك ، كاردوزو، سمير أمين لكلاو، وغيرهم. وينطلق من الظاهرة الاستعمارية دارسا أسبابها ونتائجها على بلدان العالم المتخلف، وأثارها على تشكيلاته الاجتماعية ، حيث يوضح فرانك مثلا: أن التخلف هو نتيجة حتمية لتوسع النظام الرأسمالي الذي يربط دول العالم المتخلف بالدول الرأسمالية مما يسفر عن تنمية في هذا الجزء من العالم تابعة لتلك الدول أسماءها علاقة المركز بالهامش أو الأطراف ومن هذا المنطلق يمكن تصوير سلسلة كاملة من المراكز و الأطراف تبدو من البلدان المتطورة وت تمتد حتى المناطق الزراعية². و كنتيجة مباشرة لتلك الارتباطات يظهر نمط محدد من الاتصال المتبادل بين الطبقات البرجوازية التي تطور مصلحة متبادلة للمحافظة على استقرار النظام واستمراره³.

2 /تحليل أساليب الإنتاج :

يعتبر هذا الاتجاه الفرعي من نظرية التبعية شكلا مطورا من النسخة الكلاسيكية إلا انه ناقد لها في بعض المسائل والمسلمات ، خاصة محدودية البعد الخارجي في فهم تخلف العالم الثالث ، وعدم توضيح الطرح الكلاسيكي لماذا لا يمكن وصف الاقتصاد المتخلف بأنه اقتصاد رأسمالي ، زيادة على عدم توضيحه لدور القوى المحلية في إنتاج التخلف ، من اجل ذلك ذهب أنصار هذا الاتجاه إلى تحليل الترابطات بين مختلف أساليب الإنتاج ، فبحثوا في علاقة أسلوب الإنتاج الرأسمالي مع الأساليب التقليدية وغير الرأسمالية الخاضعة لتأثيراته المختلفة و حاولوا الإجابة على

¹ نور الدين زمام، القوى السياسية و التنمية ، مرجع سابق ، ص 118.

² علي غربي و آخرون ، مرجع سابق ، ص 140.

³ المرجع نفسه، ص 141-142.

سؤال محير مفاده : كيف ولماذا تستمر بعض الأشكال غير الرأسمالية على الرغم من سيطرة النموذج الرأسمالي ؟ وحول هذا يعتقد " ديبري " و " راي " ان بقائها مرتبط بتلبية متطلبات القطاع الرأسمالي المسيطر الذي يحتاج إلى قوة عمل مخفضة الأجر لاستخدامها في قطاعات أخرى كالمناجم والصناعات الزراعية . وبناءا عليه يرفض أصحاب هذا الاتجاه وصف البلدان الم تخلفه بأنها تشكيلات اجتماعية رأسمالية . ويمكن أن نسجل هنا أن المنعرج النظري في هذا الاتجاه هو الإيمان بان العوامل الداخلية مسؤولة أيضا عن إنتاج التخلف وخاصة العلاقات الطبقيّة ما قبل الرأسمالية¹ . إلا أن هذه النظرة لمسؤولية العوامل الداخلية عن التخلف لا تنفصل عن الرؤية الأساسية للنظرية التبعية من أن العوامل الخارجية هي التي عملت على تشكيل العوامل الداخلية .

د/ رؤية في النموذج :

رغم كونه إسهاما جادا ومتميزا، إلا أننا نقدر أن جهد نظرية التبعية هو جهد غريب يعاني غربة مركبة نوعا ما، الأولى غربة تأسيسية ، فنظرية التبعية لم تظهر كإسهام تنظيري تنموي خالص ، إنما كرد فعل على إغفال دور العوامل الخارجية في صياغة التخلف، أما الثانية فعدم وصولها إلى مرحلة تجريدية تؤهلها لتطبيقها في كل دول العالم المتخلف وذلك لالتصاقها الشديد بظروف موطنها الأصلي (أمريكا اللاتينية) الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، وهذه الأخيرة تختلف دون شك عن غيرها في دول العالم المختلف .

ويمكن أن نضيف إلى وجهي الغربة هذين مجموعة من الانتقادات التي طالت هذا النموذج التنظيري ، ومن بينها أن تحليلات فر نك بوصفها احد أهم التحليلات أهملت الطرق التي من خلالها تتعايش مختلف أنماط الأنظمة الإنتاجية ، رأسمالية وغير رأسمالية على المستويات المحلية ، الجهوية والوطنية ، مغفلة أهمية الارتباطات الأفقية لتعزيز أبنية التبعية . زيادة على اتسام إطار فرانك بالبساطة مما يجعله غير قادر على تقديم تصور مرضي لفهم التعقيدات والتنويعات في علاقات المركز الهامش² .

¹ المرجع السابق، ص 157 .

² المرجع نفسه ، ص 144-145.

ويضاف إلى ذلك أن نموذج نظرية التبعية نموذج ماكروي غير نافذ إلى المستويات التي من خلالها تتم التمية فبحته في أسباب التخلف كان بقدر اكبر بكثير من تقديم نموذج تنموي واضح يمكن تمثله وتطبيقه على ارض الواقع . وفوق كل هذا هناك غربة كبرى هي غربة المرجعية ، فمرجعية التبعية مرجعية ماركسية بعيدة كل البعد عن الأصول الحضارية لكثير من دول العالم المتخلف أي أن التبعية في النهاية استعملت أدوية غريبة لعلاج أدواء محلية .

4 /النموذج التأصيلي :

نقصد بالنموذج التأصيلي تلك المحاولة التنظيرية التتموية التي تراعي الخصوصية التاريخية ، والعوامل الداخلية والخارجية انطلاقا من مرجعيات حضارية محلية .وقبل البدء في استعراض واحدة من تلك المحاولات التي اتسمت بقدر من الدقة والجدية ، نلفت الانتباه إلى هناك العديد من هذه المحاولات والتي يجمع بينها رابط مشترك تقريبا ، وهو تبينها المرجعية الإسلامية في تصورهما لنموذج الإنسان والمجتمع المتقدم . إلا أن ما يعاب عليها بقاؤها حبيسة الآحاد من العلماء ، أي أنها لم تتجمع في تيار نظري متكامل يفضي إلى تطبيقات ميدانية واقعية لقد وقع اختيارنا ضمن هذا النموذج على مالك بن نبي وذلك لاتسام مساهمته بالدقة ، وشمول تصور الجانبين النظري والتطبيقي ، زيادة على النجاح الكبير لأفكاره على المستويين العربي والإسلامي ، وحتى العالمي ، كما حفزنا أكثر تطبيق بعض الدول ذات الاقتصادات الناشئة لأفكار بن نبي كما هو الحال في ماليزيا مثلا .

أ/ التمية عند مالك بن نبي، رفض التلفيق ودعوة التأصيل :

بداية نجد أن مالك بن نبي في معالجاته للتمية كان أوسع بكثير من التناولات الأخرى. إنه ربطها بالمستوى الحضاري ذو الأبعاد الزمكانية المتحركة و نقصد بها المجال الجغرافي والسياقات الزمنية المفتوحة حيث كانت رؤيته تستغرق العالم الإسلامي ككل و بالتالي فلم يكن تفكيره و طرحه حبيس النظرة القطرية الضيقة، بينما يتحرك الزمان عنده ليشمل السياقات الزمنية الثلاث الماضي، الحاضر، المستقبل و هو ما يجسده طرحه الذي يتناول فيه مشكلة الثقافة والتي عالجه من ناحيتين، ناحية التحليل النفسي و فيها يوظف التحليل التاريخي مستغرقا سياق الماضي بينما

يحضر في الناحية الثانية و هي ناحية التركيب النفسي سياقي الحاضر والمستقبل . إذ أن طرحه المعالج للثقافة هو بالأساس طرح يقترب من الطرح التتموي إن لم يكن هو عينه ، فالثقافة شكلت لديه قسما كبيرا من الحضارة بل إنه يستعملها في بعض السياقات كمرادف للحضارة.

إن الدليل على أن التتمية كانت هما لمالك بن نبي هو بحثه المتواصل في مشكلة التخلف وربطه إياها بالاستعمار. ويبدو بن نبي منهجيا جدا في تصويره للتتمية، فهو لا ينطلق مباشرة نحو التنظير، قبل أن يبحث في واقع التخلف و هو الذي عاشه و عايشه في بلاده الجزائر. إنه وعلى فكرته لم يستسلم للاستنتاجات العقلية المحضة كما لم تغلبه النزعة المكتبية المفرطة. فقد كان استقرائيا إلى حد ما عندما انطلق من الواقع محاولا تشخيصه و البحث فيه. من أجل ذلك جعل منطلقه ظاهرة التخلف بوصفها النقيض المباشر للتتمية. فبحث و فصل فيها و قدم جملة من الأسباب مستعينا بالمنهج التاريخي و التحليل السوسولوجي و النفس . اجتماعي . وكما تقدم فإن بن نبي استعان بالتاريخ في توصيفاته و تحليلاته فمذ مبتدأ تناوله لمظاهر التخلف في العالم الإسلامي و بالأخص في المنطقة المغاربية نجده يستحضر التاريخ للبحث عن بدايات التخلف و تظاهراته. التي يرصد عددا منها، جاعلا من تاريخ ما بعد الدولة الموحدية في المغرب العربي بداية الانتكاسة و بروز مظاهر التخلف و التي تتنوع بين فكرية و اجتماعية و اقتصادية وسياسية أو تمتزج في كثير من الأحيان لتصبح مظاهر مركبة من التخلف.

لقد اهتم بن نبي بالسياسة وجعل لها حظا وافرا من التخلف الذي تعانیه الأمة الإسلامية ويرصد مظاهر التخلف السياسي في العالم الإسلامي من خلال الانحراف السياسي للسياسة وللممارسة السياسية و هو ما يفضي إلى بروز النزعة السياسية والتي تفرز بدورها ظواهر لصيقة كالوصوليين و المستبدين، و مرة أخرى يوظف ابن نبي التاريخ عندما يرجع إلى عصر صدر الإسلام، ويعتبر أن بذور النزعة السياسية برزت من حادثتي سقيفة بني ساعد و معركة صفين المعروفتان في التاريخ الإسلامي، حيث و مندها أخذت تترسخ في أذهان الحكام ونفسياتهم النزعة الاستبدادية، بل و أكثر من ذلك تحولت إلى نموذج العلاقة الطبيعية بين الحاكم والمحكوم. أما في الشمال الغربي من إفريقيا - المغرب العربي - فيرى بن نبي أن مظهر التخلف هذا تكرر بوضوح

بعد دولة الموحدين أين سادت أبشع صور الاستبداد السياسي وغذتها صور الانقلاب القيمي كغلبة المصالح الشخصية على القيم الأخلاقية و الإنسانية، وأفرز كل ذلك قطيعة بين الدولة و الشعب¹ لا تزال مستمرة إلى اليوم و هي القطيعة التي عرقلت التكامل الطاقاتي فأضحى المجتمع مفككا لا يستفيد من جهوده و يوجهها نحو التنمية الحقيقية. ويظهر التخلف - حسب بن نبي - كذلك من خلال ما يسميه الشريفي التي تطمس معالم الجوهر الروحي للإنسان. إنها ذلك السحر و التعلق بالمادة النابع من الذات الشهوانية الطامحة دوما إلى سد الحاجات الملحة. وحسبه فان هذا التعلق ينقلب إلى مظهر للتخلف تصطنع جميع الممارسات والسلوكات الاجتماعية به وتميزه قاعدة اجتماعية، فيصبح الإنسان تبعا للمادة مصادرا لأهم آلية فيه وهي آلية التفكير لأنها ضاعت بين كم الأشياء اللامحدود الذي يحفل به عالمه، و في هذا يضرب "بن نبي" المثال بالإنسان الجاهلي الذي غرق في عالم الأشياء فكانت مخرجاته تعبيراً صادقا عن جموع الموارد التي حفل بها من خيل و نساء و آلات حرب².

العلاقات الاجتماعية تظهر التخلف هي أيضا. وذلك عندما تصيبها حالة الارتخاء ثم التمزق، بسبب سيطرة النزعة الفردانية كترجمة مباشرة لسلم القيم و تعاكس المصلحة الفردية مع المصلحة الجماعية، ما يؤدي إلى غياب الانسجام و التكامل وكذا غياب الفاعلية الفكرية انطلاقا من كون الأفكار محرك الحضارة الأساسي³.

على الصعيد الاجتماعي دائما يتمظهر التخلف من خلال ظاهرة مزدوجة الحضور باستغراقها الفرد و المجتمع ، فعلى المستوى الفردي يبدو الفرد غير قادر على التكيف مع الواقع وعلى المستوى المجتمعي يبدو المجتمع عاجزا عن توفير الضمانات الاجتماعية للفرد ويرى بن نبي أن هذا الوضع الاجتماعي إنما هو في الحقيقة ذو بعد اقتصادي لان الفرد في المجتمع المتخلف عجز عن تحقيق المسلمة البسيطة الدافعة في حقيقتها إلى الديناميكية الاقتصادية وذلك من خلال المسلمتين الفرعيتين التاليتين:

¹ مالك بن النبي ، المسلم ف عالم الاقتصاد، دار الشروق ، بيروت، 1978 ، ص 74.

² المرجع نفسه ، ص 70.

³ مالك بن نبي، تأملات ، دار الفكر ، دمشق ، 2006 ، ص 166 .

✓ لقمة العيش حق لكل فم.

✓ العمل واجب على كل ساعد¹.

ظاهرة أخرى تصاحب التخلف هي ظاهرة التكديس و التي هي نتاج النزعة الذرية والخلط في عالم الأفكار أو هي بصورة أوضح عدم التوازن بين عالم الأفكار و الأشياء والأشخاص ، و عدم التوازن هذا على ما يفهمه " بن نبي " هو اعتداء أحد ال حيزات الثلاث على الآخرين، و تحديدا اعتداء الحيز الشئبي الذي يرجع بالمجتمع إلى المرحلة الطفولية المغرقة في التسهيل و الشهوات و الأشياء . و بديهي و الحال هذه أن يتجه المجتمع نحو تكديس الأشياء و يغيب عنه التفكير المنظم و المقنن².

أقصى درجات التخلف هي العجز الفكري و الذي ليس هناك مظهر ألصق به منه، حيث تتدنى الأفكار في المجتمع المتخلف إلى درجة الانعدام، أو في أحسن الأحوال مستخدلا لأفكار غريبة عن النسق الاجتماعي الأصلي مما يجعله عاجزا عن النشاط و الابتكار و الفاعلية . إن ذلك الاستدخال للأفكار كثيرا ما يكون مصدره الماضي البعيد الذي يصبح الفرد معه مغتربا عن واقعه عازفا عنه و عن مجابته، و تفصح الأفكار عن نفسها من خلال صورتين متعاكستين ، فهي إما عوامل نهضة و إما عوامل انحطاط تغدو معها التنمية صعبة بل مستحيلة كل ذلك يحدث لأن النشاط الإنساني هو انعكاس لعالم الأفكار.

يقابل مظاهر التخلف الستة المذكورة آنفا، أسبابا ستة رئيسية يراها " بن نبي " جوهرية في إفراز حالة التخلف، تتنوع تلك الأسباب بدورها بين داخلية و خارجية ، نفسية و اجتماعية، عقلية و اقتصادية ، و إن كان " بن نبي " يميل إلى التركيز - عرضا و تحليلا- على الجانب النفسي و الاجتماعي.

ويأتي على رأس أسباب التخلف عند المسلمين، -كموضوع اهتمام رئيسي لبن نبي - غياب الفاعلية أو الفعالية ، إذ أن الفرد المسلم يملك نظريا مشروعا مجتمعيا واضحا أساسه النص القرآني

¹ مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، مرجع سابق ، ص 70.

² مالك بن نبي، تأملات ، مرجع سابق، ص 166

وهو يعلم -أي المسلم- انه لا يرقى إليه الخلل ، وانه يصلح للتجسيد الواقعي، لكنه بالمقابل لا يدخل في حالة التفاعل اللازمة معه. إنما على العكس يعيش خارج دائرة اعتقاده الفكري و الأخلاقي وذلك على المستوى الواقعي، وقد أدى ذلك إلى حالة انفصام أخلاقي. تترجم هذه الحالة حسب بن نبي في ذلك الميل والنزوع إلى الثقافة الصوفية و الزهدية،¹ كما تفصح عن نفسها كذلك من خلال حالات الذهان الجماعي التي تصيب أفراد المجتمع المتخلف ، ومن بينها ذهاني السهولة والاستحالة، وتغيب في الوسط حالة الاعتدال في النظر للأشياء ففي ذهان السهولة يغيب التفكير العميق و التخطيط الرشيد ويسود التفسير السطحي، يقول بن نبي في معرض حديثه عن هذه الحالة : "وأيسر طريق لأصحاب السياسات الانتهازية أن يستخدموا كلمات مثل الاستعمار والامبريالية والوطنية للتغريب بالشعوب. هذه الكلمات التي تليق جدا لتشحيم المنحدر حتى يكون الانزلاق عليه نحو السهولة ميسورا جدا."² إما في ذهان الاستحالة فتبدو الأمور مستحيلة ضخمة وهي في الحقيقة غير ذلك لان الفرد الذي وقف أمامها عاجزا هو من صورها كذلك حتى لا يتعب نفسه في الحل ، أو بسبب عجزه وضعف همته ، ولا أدل على هذه الحال من ذلك الشعور الذي انتاب كثيرا من الشعوب المستعمرة باستحالة إخراج الاستعمار من بلادها أو استحالة استئناف الدورة الحضارية للعالم الإسلامي³.

ومن أسباب التخلف الرئيسية حسب بن نبي ما يسميه القابلية للاستعمار. وهي حالة اقرب ما تكون إلى المرض الجماعي بسبب ذلك الركون الجماعي للراحة والدعة ما يجعل أية حركة لتغيير الواقع غير مستساغة ، فيعيش بذلك حالة الانهزام النفسي المفضية بدورها إلى الرضوخ للمستعمر رضوخا تاما ، ويرجع بن نبي إلى العهد ما بعد الموحد كنقطة بداية لهذه القابلية،⁴ والتي استمرت مدفونة في الذات ووجدان الشعب حتى التقت مع الطموح الاستعماري الذي كرسها تخلفا متشعبا ومتجزرا.

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، ت محمد عبد العظيم علي ، دار الدعوة ، القاهرة، 1970، ص 43

² مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة ، دار الفكر ، دمشق 1960، ص 27 .

³ المرجع نفسه ، ص 27 .

⁴ مالك بن نبي ، آفاق جزائرية ، مكتبة عمار ، مصر 1964 ، ص 23 .

إذا كانت النزعة التكدسية مظهرا من مظاهر التخلف فإنها بالمقابل سببا من أسبابه والتكديس

كما يراه بن نبي مرض نفسي يعترى الإنسان العاجز الذي يفرغ عجزه الفكري في شكل نزعة تكدسية أي بالاعتقاد المطلق في عالم الأشياء على حساب عالم الأفكار الجانب الحقيقي للإنسان. فيعمل الإنسان التكدسي على اقتناء الكثير من الأشياء - معتقدا أنها مخرج همن الأزمة - ثم لا يسعى لاستدخالها في منظومة الإنتاج¹. و كأن بن نبي كان يرى واقع دول العالم الإسلامي اليوم، فهي كثيرا ما تنفق على التجهيز شطائر كبيرة من ميزانياتها على شكل آلات و أجهزة ثم تترك ليأكلها الصدا.

يضطلع الجانب العقلي بأهمية كبيرة في صناعة حالة التقدم وعليه كل عجز في المسارات العقلية سيفضي إلى حالة التخلف، في هذا الإطار يرى بن نبي أن العقلية التجزئية السائدة في بلاد العالم الإسلامي تقف بشكل مباشر وراء حالة التخلف، حيث أن العقل المتخلف ينزع التجزئة، وتصبح المشكلات العامة مجرد أجزاء مفككة تقتقر إلى النظرية الكلية والتكاملية فتغيب المنهجية التركيبية.

وبالرغم من تركيزه على الجانب الفكري، فإن بن نبي - كما تقدم معنا - لا يهمل الجانب الاقتصادي، والذي يتموقع هنا سببا خارجيا للتخلف، حيث أن الدول الرأسمالية تحاول جاهدة الإبقاء على الدول المتخلفة في حالة الريعية أي دون مرحلة التصنيع. وهذا الوضع يكفل استمرار تدفق المواد الأولية وفي نفس الوقت ضمان الأسواق لتصريف المنتجات².

وإلى جانب جملة الأسباب سالفة الذكر يذكر بن نبي فشل المشروع النهضوي، حيث عرف الواقع العربي و الإسلامي تصادم رؤيتين كبيرتين افتقرتا إلى المنهجية الصحيحة في بناء المشروع النهضوي والمرور إلى حالة التنمية ويتعلق الأمر بكل من الإصلاحيين، وهم الذين تشبثوا بالماضي وعادوا إليه دون تمحيص أو نقد أو تكييف حتى، وكذلك التحديثيين المتجهون كلية إلى

¹ مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، مرجع سابق، ص 69.

² المرجع نفسه، ص 36.

الفكر الغربي و المتأثرين به تحت واقع الانبهار مما خلق لديهم حالة اغتراب واضحة عن واقعهم وعن مجتمعهم . وكانت النتيجة المنطقية لهذا الوضع شتات فكري و تنموي.

بعد أن شخص ابن نبي مظاهر التخلف و أسبابه انتقل إلى بيان الخطة الكفيلة بتجاوزه والتي يصوغها في شكل شروط ، أو مقومات ، نستعرضها تباعا:

• تثمين الفكرة الدينية :

لأنه آمن بلن التنمية والحضارة هما نتيجة عمل تغييري عميق ومتواصل ، فإنه جعل أعمق ما في الإنسان وهو الجانب الروحي مركز نواة التغيير ، وبالتالي يجب التركيز عليه باستغلال عمق وحيوية و وظيفة الدين في الفكر والعمل التنموي ، حيث أن الدين من وجهة نظر بن نبي يضطلع بوظيفة اجتماعية هامة وهي تكوين اللحمة بين عالم الأشخاص و الأفكار و الأشياء، لكنه اشترط في الفكرة الدينية وضوح وظيفتها الاجتماعية أي مدى فاعليتها التي تتجسد من خلال مدى تمثل معتنقي الديانة لقيم و أفكار عقيدتهم ومدى تطبيقهم لها واقعيا. والدين بهذا المعنى يخدم التنمية خدمة كبيرة لأنه يؤسس لأرضية مشتركة هي شبكة العلاقات الاجتماعية وهي الضرورية جدا في بناء المشروع التنموي.

• المنطق العملي:

ويتحقق ذلك من خلال الجمع بين العلم النظري والعمل التطبيقي و البعد عن التنظير المجرد الذي لا يخدم واقعا معيناً.

• التكوين النفسي :

ويكون ذلك بتمكين الإنسان من معرفة ذاته وموقعها في الموقع الصحيح دون إفراط ولا تفريط ، دون نكرانها نكرانا تاما ولا تمجيدها تمجيدها أعمى. فالشطط في الحالتين يعرقل عملية الانطلاق الحقيقية نحو التنمية . بمعنى إيجاد نموذج إنسان جديد يعرف ذاته معرفة حقيقية وعقلانية ويتمتع بآليات العقلانية والتمحيص والنقد الموضوعي، وجماع هذه الآليات لا يمكن أن تجتمع في قاصر من حيث التكوين النفسي ، وان نموذج هذا الإنسان لن يقبل على نفسه الاستعمار أيًا كان شكله ونوعه.

• التكوين السياسي:

أي تحقيق معادلة الانسجام بين الفرد والدولة ، بخلق فلسفة ذات رؤية واضحة لمسألة الحق و الواجب وذلك بتأصيل تقديم الواجب على الحق في ذهن الأفراد فمن شأن ذلك أن يرأب الصدع بين الحاكم و المحكوم ويوحد جهودهما في خدمة التنمية.

• توفير المناخ الاجتماعي:

و يتأتى ذلك من خلال بناء شبكة العلاقات الاجتماعية و التي يعتبر بناؤها ضرورياً لبروز مجتمع كفيل يحمل المشروع التنموي، لأنها المحضن الذي يحضن الأطراف الاقتصادية والسياسية والثقافية. إنها توفر الصلات الضرورية داخل العوالم الثلاثة: الأشخاص والأفكار والأشياء.¹

• الاكتفاء الذاتي في إطار التكامل:

يتصور مالك بن نبي تحقيق الاكتفاء الذاتي في إطار تكاملي عبر حلقة اقتصادية موسعة تتعدى حدود الدولة القطرية إلى الحدود العالم الإسلامي ، مما يمكن دولهم من أن تستهلك ما تنتج ، كل ذلك في إطار تنظيم اقتصادي يسميه محور طنجة - جاكرتا، وهو التنظيم الذي يتصوره بن نبي أكثر من تنظيم اقتصادي لأن ما يمليه هو المصير المشترك لتلك الدول.

• تنمية الإنسان والاستثمار فيه:

يطلق بن نبي على هذا المقوم الاستثمار الاجتماعي ، و هو استغلال و تأطير الكفاءات البشرية إلى أقصى حد ممكن لأنها تمثل رأس المال الحقيقي ، وفي هذا المقام يصر بن نبي على أن المال وحده لا يبني الدول بقدر ما يبنيها المجتمع بما يملكه من استعدادات ذهنية وعقلية ويسوق المثل التالي: أن أمريكا لا تستطيع أن تشتري نيويورك لكنها تستطيع بإمكانها الاجتماعي بناء مئات المدن مثل نيويورك². ويردف بالمثل الألماني ، فالحرب العالمية الثانية دمرت ألمانيا بشكل شبه كلي ، لكن لما كان رأسمالها الاجتماعي سليماً وغنياً بالأفكار ومصدراً قيمياً فإن مدة إعادة بناؤها كانت قياسية جداً.

¹ مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع ، ط 6 ، دار الفكر ، دمشق ، 2006 ، ص 27 .

² مالك بن نبي ، المسلم في عالم الاقتصاد ، مرجع سابق ، ص 74 .

• احترام الخصوصية المجتمعية:

يرى بن نبي أن الإنسان و إن كان متساوٍ بيولوجيا مع أخيه الإنسان في كل بقاع الأرض فإن هناك اختلاف يبرز ب بين بني الإنسان عند اجتماعهم ببعض . أي أن الاختلافات حاصلة بين المجتمعات ، لذلك نجده يفرق بين الإنسان و الفرد، فالإنسان هو ذلك الكائن البيولوجي والفرد هو ذلك الكائن المتفاعل مع محيطه ، من هذا المنطلق يشترط ضرورة مراعاة واحترام خصوصية المجتمع عند الإقدام على تنميته . ويضرب في هذا الإطار مقارنة بين الإنسان الألماني و الإنسان الاندونيسي من خلال مشروع الدكتور شاخت الذي نجح في المجتمع الأول وفشل في المجتمع الثاني، وذلك لان المشروع و المخطط منبثق من ألمانيا بخصوصياتها المادية و الذهنية و الثقافية.

• التمكين الأخلاقي في العمل الاقتصادي:

يرى بن نبي أن الاقتصاد محكوم بالسياسة ، وان هذه الأخيرة في كثير من الأحيان لا يردعها رادع الأخ لاق . ومن ثمة فإن لا أخلاقيتها تنعكس على الاقتصاد من خلال جملة من الانحرافات على مستوى العمليات الاقتصادية كالإنتاج و التوزيع والاستهلاك ، و النظامين الذين عاصرهما [الرأسمالية و الماركسية] سقطا في فخ الانحراف ، فالرأسمالية فتحت الباب للتوحش المالي على حساب المصلحة العامة فتفكك المجتمع إلى طبقات واختلت شبكة العلاقات بين المنتجين و المستهلكين، و الماركسية جردت الإنسان من ميزات الإنسانية حينما ألغت الملكية الخاصة. ومن هذا المنطلق ينادي بن نبي - كشرط لتحقيق النهضة و التنمية الحقيقية - بضرورة أخلقة الاقتصاد. وضبط معادلة الإنتاج و الاستهلاك وفقا لمعادلة الحق و الواجب بعيدا عن المنظور السياسي الذي يتلاعب بهذه المعادلة وذلك حين يضخم ويلمع الحقوق على حساب الواجبات.

إن كل المقومات التنموية السالفة الذكر ما هي في حقيقة الأمر إلا نتاج مباشر لحضور وامتزاج عناصر ثلاثة، بدونها أو بدون إحداها تكون التنمية مستحيلة، هذه العناصر هي الإنسان والتراب والوقت ، يقول بن نبي " ليس من الضروري ولا من الممكن أن تكون لمجتمع فقير

المليارات من الذهب كي ينهض، و إنما ينهض بالرصيد الذي وضعتة ال عراية الإلهية بين يديه
من الإنسان و التراب و الوقت"¹.

¹ مالك بن نبي ، بين الرشاد و التتمية ، ط 6 ، دار الفكر ، دمشق ، 2006 ، ص 60

استخلاص:

رأينا على مدار هذا الفصل كيف أن التنمية ليست عملية اعتباطية إنما هي محكومة بجملة من القواعد و المبادئ و التي تشكل موجهاً ومحددات ضرورية لمسار العملية التنموية كما رأينا أن التنمية ليست على نوع واحد بل هي على أنواع عدة ،تستقي تنوعها من مجالات تطبيقاتها ،فكانت بذلك تنمية اجتماعية.و تنمية اقتصادية وتنمية ثقافية وتنمية تعليمية و تنمية صحية ،وأن جميع هذه الأنواع تصبو إلى أهداف حسب المستوى المقصود منها . كما تعرفنا من خلال الفصل على أهم العوائق التي تعترض سبيل التنمية والفعل التنموي عموماً وبدورها العوائق تتعدد وتتنوع بين اجتماعية كامنة في البناء الاجتماعي وصادرة عنه واقتصادية تتعلق بالمقدرات والمقدرات الاقتصادية للبلد وكذا سياسية باعتبار التنمية قرار سياسي قبل كل شيء. كما بحث الفصل نقطة غاية في الأهمية و ذات علاقة وثيقة بموضوع الدراسة في مجمله وهي أثر البنية الاجتماعية على التنمية ،وذلك من خلال محددتين اثنتين وهما الطبقات الاجتماعية والدولة واتضح أن لهما أثر واضحاً وكبيراً على التنمية خاصة في الدول العربية ودول العالم الثالث . ولم يغفل الفصل الجانب التنظيري فبحث في نظريات التنمية وتناولاتها للعالم الثالث بصفة عامة لكن ذاك البحث كان وفق رؤية خاصة تقييية تصنيفية بالأساس مرجعها البراءة من التجاذبات الأيديولوجية وخدمة التنمية المحلية.

الفصل الرابع

التراث الشعبي كرافع للتنمية

تمهيد :

بعد أن يبحث في البناء الهيكلي للتراث الشعبي من حيث الأقسام و العناصر و الجدل الدائر حولها بين المادي و اللامادي ، ويفصل في كيفية تشكل التراث من خلال بحث، متى يصبح شيء ما تراثا شعبيا . ينطلق هذا الفصل نحو مناقشة عدة نقاط خلافية إلى حد ما تبحث الأولى في سؤال الوجود بالأساس وذلك بالبحث عن موقع التراث حاضرا ، هل هو راسب ثقافي أم فاعل وظيفي يؤدي دورا ما. بينما تبحث الثانية في نقطة ذات صلة بالأولى وهي لقاء التراث الشعبي مع العولمة و بحث مخاضات ذلك اللقاء ، ثم تعرج الثالثة على مظهرات التراث الشعبي في الوعيين الثقافيين العربي و الغربي ونسج مقارنة ضمنية بينهما إلى حد ما ، لتشكل الرابعة محور الفصل ببحثها في علاقة التراث الشعبي بالتنمية ومساءلة هذه العلاقة وإمكانيات وجودها.

أولا : أقسام وعناصر التراث الشعبي ،جدل المادي واللامادي.

تحفل المراجع بتقسيمات عديدة تناولت التراث الشعبي، وقبل أن نستعرض في استعراض التقسيم علينا أن ننبه إلى أن جميعها تقريبا يتفق على التقسيم الثنائي الذي يجعل التراث الشعبي قسما رئيسيان، و يجدر بنا كذلك التنبيه إلى حالة الخلط التي تعرفها بعض المراجع بشأن تقسيم أو تبيان أقسام التراث الشعبي، ففي هذا الإطار يمكن للمطلع الباحث أن يلحظ حالة واللاتمايز بين التراث الشعبي كميدان والتراث الشعبي كعلم قائم بذاته له أبعدياته المعرفية المنهجية .

تكاد تجمع التقسيمات في هذا الشأن إلى أن التراث الشعبي صنوان، أو قسما كبيران وذلك تبعا للنمط والشكل، وان كانت تلك التقسيمات منققة على ثنائية التقسيم فإنها تختلف على محتويات ومضامين كل قسم، وان كان الاختلاف لا يصل إلى درجة التعارض بقدر ما يتعلق بالزيادة والنقصان، وهنا نجد عمر الساريسي يقسم التراث الشعبي إلى قسمين، الأول الثقافة الشعبية القولية، والثقافة الشعبية المادية، ونلاحظ هنا أن الساريسي يرادف بين مفهومي التراث

الشعبي والثقافة الشعبية، مع أن الدراسات المتخصصة المتأخرة في هذا الشأن تنزع إلى التفريق بين المفهومين، من منطلق أن الثقافة الشعبية تستغرق المجالين الزمنيين الماضي والحاضر، بينما التراث الشعبي يمكن أن يسجل حضوره في الحاضر لكنه بالأصل امتداد ماضوي، وسنأتي على التفصيل بعض الشيء في هذه النقطة في هذا الفصل. وبالنسبة لذات الباحث فان القسم الأول من التراث الشعبي الذي يسميه الثقافة الشعبية القولية يشمل الحكايات والأغاني والمعتقدات والعادات.

أما القسم الثاني الذي يطلق عليه مسمى الثقافة الشعبية المادية فهو يشمل الأدوات اليومية البيئة وعمران البيوت والأزياء الشعبية والأكلات والنقوش¹.

محاولة أخرى لتبيان أقسام التراث الشعبي وان كانت هذه المحاولة تركز إلى التقسيم التقليدي الذي تم استعراضه آنفا إلا أنها تفصل أكثر في موضوعات كل قسم، وتوسع دائرته إلى حدود كبيرة، ونجد هذا عند "عزام المطور" الذي يقسم التراث الشعبي إلى الشفهي (اللامادي)، والتراث المادي هذا الأخير الذي يشتمل كل الوسائل المادية المحسوسة أو المنظورة التي يستخدمها المجتمع فردا أو جماعة في سياق حياته. وهي تشمل أدوات الزينة البسيطة كالمكحلة والمشط والأدوات الموسيقية، وكذا أدوات الطبخ، وأدوات الحياكة والغزل والأدوات الزراعية والملابس وغيرها وانتهاء بنمط البيوت والمساجد والكنائس والمعابد عموما بينما يتسع نطاق التراث اللامادي ليشمل الآداب الشعبية، الأغاني، الألحان، الرقص، الحكم، الأمثال، الأعراف، الألعاب الشعبية، القصص، الفلك والتنجيم وقراءة الطالع والحظ.²

على سعيد المكونات والعناصر، يرى محمد الجوهري أن التراث الشعبي يشمل المعتقدات والأغاني والرقصات واللغة والتنظيم الاجتماعي والاقتصادي وتفسير العالم والقوانين التي تسيير وفقها ظواهر الكون، والقانون والعرف والمسكن والرسم والتصوير والنحت والعادات والعرف والفنون والحرف وأشكال السلوك في مختلف ظروف الحياة والأدب الشعبي الشفهي

¹ عمر الساريسي، مرجع سابق، ص 11.

² عزام أبو حمام المطور، مرجع سابق، ص 56.

المتناقل من جيل إلى جيل، وكل عناصر الحياة المادية والاجتماعية والروحية لأي مجتمع إنساني¹.

على الرغم من الجامعة والتفصيل التي تميز بهما مجال التراث الشعبي وعناصره عند محمد الجوهري، إلا أننا نتفق مع صلاح الراوي الذي يذهب إلى القول أن جل تقسيمات التراث الشعبي أهملت عنصر القيم بحجة أن القيم تقف وراء كل العناصر من خلال انعكاسها عليها وتحليلها من خلالها، كما يمكن العثور على حجة أخرى وهي أن هذه التقسيمات انصبت على المادة التي يمكن جمعها ميدانياً، وهو ما لا ينطبق على القيم في ظن البعض من منطلق أنها ذات طبيعة تجريدية، لكن هذا التبرير يصطدم بحقيقة وجود بعض العناصر ذات طبيعة تجريدية كالمعتقدات والتصورات نفسها، كما أن كثيراً من العناصر ما هي إلا تجليات لغيرها من العناصر فقد خلقت قيمة الذكورة مثلاً معتقدات وتصورات خاصة بالمولود الذكر وتخلق ممارسة احتفالية على نحو خاص يعكس ملامح هذه القيمة، وتخلق كذلك الصيغة التشكيلية المادية والأدبية التي تمثل جانبا أساسيا في مثل هذه الممارسة الاحتفالية (السبوع، نصوص ، أغاني) بينما لا تستطيع واحدة من هذه المفردات أن تخلق عنصرا اعتقاديا أو تصوريا² وعليه يتصور الراوي أن عناصر التراث الشعبي تكون كما يلي³:

- القيم والمعتقدات والتصورات .
- الخبرات والمعارف .
- العادات والتقاليد والممارسات.
- الفنون (القولية ، الإيقاعات الحركية، التشكيلية).
- الثقافة المادية.

¹ محمد الجوهري، التراث الشعبي بين الفولكلور و علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 132.

² صلاح الراوي، الثقافة الشعبية و أوهام الصفوة، مركز الحضارة العربية، القاهرة ، 2002، ص 303.

³ المرجع نفسه ، ص 304.

لو نعد إلى تدقيق النظر سواء في تعاريف التراث الشعبي، وكنا قد تطرقنا إلى عدد معتبر منها في فصل المقاربة النظرية وتحديد عناصر المفهوم أو في مكونات وعناصر التراث التي استعرضناها آنفا سنقف على جدل خفي بين نزعتين الأولى لا مادية، بينما الثانية ، تقم المادية إلى جانب اللامادية.

بالنسبة لمن يناصر النزعة اللامادية في التراث الشعبي تمتد نزعتهم تلك إلى رأي في الثقافة ككل، إذ هناك من لا يعترف بالعناصر المادية كمكونات ثقافية، ويمكن أن نلمس هذا على سبيل المثال في تعريف تايلور للثقافة بقوله: (ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والمعتقدات والفنون والأخلاق والقانون والعرف، وغير ذلك من المقدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع¹).

أكثر من هذا يمكن أن نعثر على عديد التعاريف التي تحصر التراث الشعبي تحديدا في الجانب اللامادي فقط* ، ومنها قاموس الفلكلور الأمريكي الذي يرى التراث الشعبي هو " جميع المعتقدات الشعبية القديمة والعادات والمأثورات التي استمرت متوارثة بين العناصر الأدنى ثقافة في المجتمعات المتحضرة حتى الوقت الحاضر"².

ويقصي باسكوم Bascom بدوره الجانب المادي من مكونات التراث الشعبي عندما يحصر مكوناته في الأساطير والقصص والخوارق والحكايات الشعبية والأمثال الشعبية والأغازي والنظم³ ويبدو أن هذه الآراء متأثرة بالنظريات المثالية التي تنكر الأساس المادي للثقافة، زيادة على ذلك الميل العام نحو ترك دراسة الثقافة المادية في المجتمعات البدائية للأنثروبولوجيين، في حين يكون بحث هذه الموضوعات المتقدمة ضمن اختصاص الفلكلوريين.

¹ تيري إيجلتون، فكرة الثقافة ، ت ناير أيوب ، دار الحوار ، 2000، ص 80.

* أنظر فصل المقاربة المنهجية من ذات الدراسة ، مبحث المفاهيم .

² فوزي العنتيل: الفولكلور ما هو؟ مرجع سابق ، ص 36.

³ المرجع نفسه: ص 39.

على الضفة المقابلة نجد من يقحم الجانب المادي للتراث الشعبي وهو ما نجده في قاموس " روزنتال " و " وادين " الذي يوسع نطاق الثقافة، وضمنها التراث الشعبي بوصفه أحد أقسامها بإشارته إلى أنها عبارة عن كل القيم المادية والروحية ووسائل خلقها واستغلالها. ¹ أما " سانتيف " "Saintyves" فيقحم بدوره الجانب المادي بقوله: " يدرس الفلكلور الحياة الشعبية في البلاد المتحضرة أو يدرس الثقافة المادية والفعلية والطبقات في البلاد المتحضرة" ². ويغض النظر عن الإشارات التمييزية التي يحويها هذا التعريف فإنه يشير صراحة إلى احتواء الجانب المادي، وإلى جانب هذا نجد أسماء ثقيلة "من مختصي الحقل الثقافي تجمع بين الجانبين المادي واللامادي في الثقافة ككل، وفي التراث من باب الاستغراق والاحتواء، بوصف هذا الأخير أحد أقسام الثقافة، فنجد هيرسكوفنتش Heroskovits يوسع دائرة الثقافة لتشمل البيئة التي هي من صنع الإنسان، بينما يبدو الأمر أكثر وضوحاً عند مالينوفسكي Malinowski الذي يرى أن الثقافة هي الميراث الاجتماعي الذي يشتمل على العناصر المادية والموروثة ³.

إن هذا الجدل تمتد بعض ضفافه إلى تمييز أو جدل أكبر ساد بعض الوقت حول الفرق بين مفهومي الحضارة والثقافة، فقد كان بعض العلماء يقصرون كلمة ثقافة على الأمور المعنوية فقط، ومن البديهي تبعاً لذلك أن يخرجون من التراث الشعبي كل الأمور المادية، وبالمقابل يجعلون كلمة حضارة دالة على كل ما يتعلق بالجوانب المادية.

وفقاً لعزام المطور فإن الجانب المادي لا يمكن تجاهله، إذ أن المنتجات المادية وبالأخص تلك المتعلقة بالاعتقادات أو الطقوس أو العادات تحمل دلالات كبيرة لها أهميتها في فهم وإغناء الجوانب البحثية المتعلقة بالموضوعات اللامادية فهي في أحد جوانبها وثائق رمزية لظواهر معينة، وهي أيضاً عناصر فاعلة في النسيج الثقافي الاجتماعي الذي يجسده الفلكلور

¹ غريب محمد سيد أحمد، عبد الباسط عبد المعطي: علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2001، ص 59.

² فوزي العنتيل، مرجع سابق، ص 47.

³ فانتن محمد شريف: الثقافة و الفولكلور، دار الوفاء، الإسكندرية، 2008، ص 55.

وبعض منها يعد تمثلاً مجسداً لبعض الأفكار والمعتقدات والطقوس¹ دائماً وحسب ذات الباحث فان الجانب المادي للتراث الشعبي في المجتمعات العربية أصبح يستأثر بالاهتمام أكثر من الجوانب اللامادية، فنقام له المتاحف والمعارض، ويستخدم كديكورات فنية في المطاعم والفنادق الفاخرة، وكذا المنازل، وغدا الجانب المادي من التراث الشعبي وفقاً لهذا يعامل معاملة الآثار التي ترمز إلى الحضارات أو إلى الحقب الزمنية السالفة. ويذهب هذا الباحث إلى الاعتقاد بان تلك الجوانب المادية من آلات وأواني ومعلقات تكتسب أهميتها الحقيقية من المضامين التي تختص خلفها أو في ثناياها وليس من ذاتها، وفي الإحياءات الكثيرة فيها اجتماعياً وفنياً وتاريخياً وسياسياً²..

المنظمات الدولية المعنية بالشأن الثقافي والتراث الشعبي وعلى رأسها منظمة اليونسكو تقف في منتصف المسافة عندما تجمع في عنايتها بين الجانبين المادي واللامادي، فتجعل الثقافة المادية شاملة لرصيد التكنولوجيا والمصنوعات المادية لدى الجماعة البشرية والتي تتضمن العناصر المرتبطة بأنشطة توفير المعاش، وكذلك العناصر التي أنتجها الإنسان لأغراض الزينة والفن والطقوس³، أما عن التراث اللامادي فقد نصت اتفاقية اليونسكو الصادرة في باريس في 17 أكتوبر 2003 حول حماية التراث الثقافي غير المادي، على الاعتراف بأهمية التراث الثقافي غير المادي، وحددت الاتفاقية مواده في :

- التقاليد وأشكال التعبير الشفهي، بما ذلك اللغة واسطة للتعبير.
- فنون وتقاليد أداء العروض.
- الممارسات الاجتماعية والطقوس والاحتفالات.
- المعارف والممارسات المتعلقة بالكون والطبيعة.

¹ عزام المطور، مرجع سابق، ص 35.

² المرجع نفسه، ص 57.

³ فاتن محمد شريف: مرجع سابق، ص 54.

• المهارات المرتبطة بالفنون الحرفية التقليدية¹.

وحسب لجنة الفلكلور الايرلندية فان التراث الشعبي يشمل²:

- وسائل المعيشة وإعالة الأسرة.
- وسائل الاتصال والأعمال التجارية.
- الاستيطان والإقامة .
- المجتمع وأشكال العلاقات الاجتماعية.
- الحياة الإنسانية.
- الطبيعة والزمن.
- الطب الشعبي.
- أصول وقواعد المعتقدات الشعبية والممارسات.
- التراث الأسطوري.
- التراث التاريخي.
- التراث الديني.
- الرياضة وأوقات الفراغ..

كحوصلة لما تقدم من نقاش وأراء حول هذه النقطة نقول أن الاتفاق حاصل حول ثنائية

التقسيم للتراث الشعبي بين المادي واللامادي، وان كانت بعض الآراء تخرج الجانب المادي

فهي لا تلبث أن تعيده من حيث لا تدري عندما تجعل من التراث الشعبي الشفهي نتيجة

احتكاك مباشر بالبيئة، وهو الحاصل فعلا فالإنسان الشعبي عندما يتخيل ويقص ويحس

ويقرض شعرا، ويمارس طقسا ويحصل معرفة إنما يفعل كل ذلك في بيئة محسوسة ملموسة

وبديهي أن يكون نتاج ذلك إنتاجات مادية، تمثل الصورة المحسوسة لتكتمل اللوحة التراثية بين

المادي واللامادي.

¹ المرجع السابق ص 57.

² المرجع نفسه، ص 89، 90.

ثانياً: نشأة التراث .

لو طرح السؤال التالي : ما هو التراث؟ قد يبدو السؤال بحثاً في المفهوم لكنه غير ذلك لأننا هنا نتساءل متى نطلق على شيء ما تراثاً؟ أو بالأحرى متى يصبح تراثاً؟ وما " هنا تشي بوضوح بتكثيم زمني، على الرغم من حساسية مثل هذه الأسئلة في العلوم الاجتماعية، لكننا نعتقد أن هذا السؤال لا بد أن يطرح، فهل كل نتاجات الجيل الماضي تشكل تراثاً؟ في هذا الصدد نعتقد أن قدراً من التراكمية الزمنية مطلوب إلى حد ما لكي نطلق على شيء ما مسمى تراث، وفي هذا يرى شيلز أن العنصر الاعتقادي أو السلوكي يجب أن يستمر ثلاثة أجيال على الأقل أياً كان طولها أو قصرها لكي يمكن أن يعد تراثاً.¹

والحقيقة أن كلام شيلز هذا يكشف عن عامل مهم آخر وهو الاستمرار بين الأجيال أو الانتقال من جيل لآخر بشكل تدريجي مع وجود بعض الإضافات والتغيرات الطفيفة التي لا تمس بالجوهر، فالموضة مثلاً لا تشكل تراثاً لأنها " يجب أن تجد من يتقبلها بسرعة نسبية ومن جانب قطاع كبير من السكان في مدى عمرها الوجيز " ². وان لم تفعل ذلك فستندثر حال ظهورها على عكس التراث الذي ينتشر بشكل تدريجي.

وإذا عدنا مرة أخرى إلى سؤال الانطلاق، ما هو التراث؟ نجده يفتح على حاضنة مهمة تتعلق هذه المرة بدلالة الشعبي، فهل كل ما خلفه الشعب هو التراث الشعبي؟ أو بصيغة أخرى هل كل ما مصدره الشعب هو الشعبي؟

إن الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب شريطة الاقتران بتغلغل المنتج أياً كان مادياً أو فكرياً أو سلوكياً في الشعب وتوافره على الشرطين المذكورين أعلاه (التراكم الزمني والانتقال) مضافاً إليه الممارسة المشتركة، والكتابات في هذا الشأن تنزع إلى أن مصطلح الشعبي هو للتمييز، أي تمييز التراث الشعبي عن التراث غير الشعبي الذي يمثل الثقافة العالمية " المنقولة

¹ مجموعة من أساتذة الجامعات: التراث و التغيير الاجتماعي، الكتاب الأول، الإطار النظري و قراءات تأسيسية، مركز البحوث و الدراسات، جامعة القاهرة، 2002، ص 160.

² المرجع نفسه، ص 160.

بطرق النقل الرئيسية، وهي الكتابة والتدوين وفق المناهج بحث متعددة¹ وهذا التراث الأخير هو في الأغلب معلوم الانتساب (المؤلف) على عكس التراث الشعبي المنقول بالتداول والمشافهة. بالعودة إلى المحطة البحثية السابقة التي ناقشنا فيها أقسام وعناصر التراث الشعبي ومن خلال المتابعة والاستقصاء الدقيق لتلك العناصر (قسم، معتقدات، عادات وتقاليد وممارسات الأدب الشعبي، الثقافة المادية...) نلتئم على فكرة رئيسية مشتركة وهي مجهولية النسب لكل تلك العناصر، أو ما يسمى بحقوق الملكية المشتركة للأجيال المتعاقبة وذلك يضيف بطريقة مباشرة إلى سمة الشعبي. ونشير في هذا المقام إلى أن العمق الزمني الواجب توفره في التراث يختلف عن ذلك العمق الزمني الذي نجده في الآثار، والعاديات والمستحاثات بالأخص، إذا كنا نأخذ بالنظرة المزدوجة التي تجمع بين المادية واللامادية في التراث الشعبي، ذلك أن العمق الزمني في التراث الشعبي قصير قياسيا إلى نظيره في الآثاريات والحضارات القديمة المندرسة. ففي هذا الإطار يمكن أن نطلق على معتقدات وممارسات وانجازات الجيل الأول قياسيا إلى الجيل الثالث تراثا شعبيا شريطة توافر الشروط سابقة الذكر، ولعل هذه الفكرة هي ما تذهب عديد التعاريف للتراث الشعبي إلى تأكيدها ومنها: " التراث الشعبي هو الرواسب العلمية والثقافية المتأخرة للخبرة الإنسانية والتي تكونت على مدى العصور، وذلك لان التغير كان أكثر بطئا واكل تعاقبا في الأزمنة المبكرة وعلى ذلك فان العادات المبكرة والعقائد قد استغرقت وقتا أو زمتا أطول لكي تتشكل و تتحصن بعمق في اللاشعور لدى الأجناس المختلفة². ويغض النظر عن فكرة الرواسب التي يطرحها هذا التعريف في نظريته للتراث الشعبي، وهي الفكرة التي سنأتي على مناقشتها لاحقا، فان فيه إشارة صريحة إلى محدودية العمق الزمني في التراث الشعبي وذلك عندما يرى أن التراث الشعبي هو الرواسب العلمية والثقافية المتأخرة للخبرة الإنسانية.

¹ عبد المجيد لطفي، " التراث الشعبي هل هو شيء منعزل"، مجلة التراث الشعبي، العددان، 11، 12، 1984، وزارة الثقافة و الإعلام، العراق، ص 09.

² فوزي العنتيل: بين الفولكلور و الثقافة، مرجع سابق، ص 37.

ويعضد هذا الطرح تعريف آخر نستعرضه " التراث الشعبي هو الموروثات الثقافية في شعب من الشعوب في المراحل المتأخرة للثقافة"¹.

بدوره يكشف هذا التعريف عن مقدار وجيز نسبيا من الزمن ليتحول إبداع شعبي ما إلى تراث، وان كان قد وظف مفهوما أكاديميا للدلالة على التراث الشعبي، وهو الموروثات الثقافية، وفي هذا كلام، إذ الموروثات قد تتخذ أشكالا أوسع واشمل من التراث الشعبي.

ضمن ذات السياق أن نشير إلى ذلك اللبس الحاصل حول تمييز التراث الشعبي من غيره إن على مستوى المفهوم أو على مستوى الميدان، وبالأخص في تقاطعه مع الثقافة الشعبية، فهذه الأخيرة تختلف عن التراث الشعبي في أنها تستغرق الجانب الإبداعي الشعبي خصوصا الشفهي منه في حين يمتد التراث الشعبي ليشمل هذا الأخير إلى جانب طرائق الحياة ومنتجاتها المختلفة، كما يختلف التراث الشعبي عن المأثورات الشعبية في كون هذه الأخيرة تشترك هي الأخرى مع الثقافة الشعبية من حيث عنايتها بالإبداع الشعبي بالأخص الشفهي، لكن الفرق الجوهرى يكمن في أنها مجموعة من طرف باحثين متخصصين في هذا المجال.

ثالثا: التراث الشعبي بين الراسب والوظيفة.

إذا كان التراث الشعبي في دلالاته العامة هو العتيق الماضي، أو هو انجاز وتجربة الماضي، أو خلاصة سياقات زمنية ومكانية غير آنية، فما الذي يفعله من مجتمعات الحاضر؟ ولماذا يستمر في التواجد بها؟ هل هو عاديات من نوع خاص تشكل جزءا من ديكور الحاضر؟ أم انه ظاهرة حية تعيد إنتاج نفسها باستمرار مع المحافظة على الوجه القديم؟ أم أن له تجليات في الذات الجمعية لم نقو على إدراكها؟ بمعنى آخر هل التراث الشعبي راسب ثقافي جامد أم هو عنصر ثقافي حي يؤدي وظيفة ما في المجتمع؟. وإزاء هذا انقسمت الآراء، فهناك من يعتبر التراث الشعبي راسب ثقافي وان حضوره ليس سوى حضور شكلي، وهناك من يقف على العودة الأخرى ليؤصل لوظيفة أوظائف للتراث الشعبي.

¹ المرجع السابق، ص 37.

وقبل المضي نحو استعراض السجال بين الرأيين، سنقف أولاً عند مفهوم مهم وهو الراسب الثقافي فلقد أثار هذا المفهوم جدلاً حاداً بين العلماء منذ أمد طويل نسبياً حيث يعود ذلك الجدل إلى المدرسة التطورية ومناهضيها من الوظيفيين أساساً.

لقد بدأت فكرة الراسب عند التطوريين الأوائل أمثال " مين " Main، ماكنيان M.clenan ومورجان Morgen وتعني الرواسب عندهم استمرار بعض العادات أو التقاليد كمخلفات من الماضي، أما تايلور فيرى أن الرواسب هي العمليات الذهنية والأفكار والعادات وأنماط السلوك والآراء والمعتقدات القديمة التي كانت سائدة في المجتمع في وقت من الأوقات والتي لا يزال المجتمع محافظ عليها، ويتمسك بها بعد انتقاله من حالته القديمة إلى حالة جديدة تختلف فيها الظروف كل الاختلاف عما كانت عليه في الحالة الأولى التي أدت في الأصل إلى ظهور تلك الأفكار والمعتقدات والعادات، واهم ما يميزها هو فقدانها لوظيفتها ومعناها¹، ويعتبر هذا التعريف مهماً في نظر مارجريت هودجن M.hodgen لأنه خلص مفهوم الراسب من شوائب التطور بين القدامى الذين استخدموه لإعادة بناء النظم القديمة عند البدائيين وهي النقطة الخلافية التي سنأتي على التفصيل فيها لاحقاً.

بالعودة إلى الجدل حول ما إذا كان التراث الشعبي راسب ثقافي أم أنه عنصر ثقافي يضطلع بوظيفة في المجتمع، يرى التطوريين أن الرواسب عناصر ثقافية متحجرة كانت تؤدي وظيفة ما في زمن ما لكنها الآن ليست كذلك إلا أنه يمكن توظيفها للتعرف على مسيرة التطور الإنساني فهي باقية ولا وظيفة لها لتؤديها حيث يقول كل من جاكوبس Jacobs وستيرن Stern "الرواسب سمة ثقافية مستبقاة بوظيفة ضئيلة أو دون وظيفة على الإطلاق"² ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن انتهاء تأثير التراث في الحياة الاجتماعية ضمني وذلك بسبب تدفق التغييرات الحياتية وفي هذا يقول شيلز "... كما أن علاقتنا بالماضي تتسم بقدر كبير من

¹ كامل عبد المالك، ثقافة التنمية، دراسة في أثر الرواسب الثقافية على التنمية المستدامة دار مصر المحروسة، القاهرة، 2008، ص 17.

² المرجع السابق، ص 19.

التناقض واللاتجانس. حقيقة إن القوة المعيارية التي نعزوها إلى ممارسة أو تنظيم أو معتقد من الماضي قد بلغت مبلغا كبيرا من الضعف والخفوت بل يمكن القول حقيقية أنها قد انطقت كلية كموقف أو وجهة نظر فكرية ومن ثم نجد أن تقليدية المعتقد أو الممارسة أو التنظيم المعين لا تستطيع أن تقاوم طويلا الحجج والآراء التي تخلع عن بدائلها المعروضة صفات الفاعلية أو العقلانية أو الملائمة أو العصرية أو التقدمية¹.

طرح آخر يدعم ما تقدم، ذلك الذي يتعلق بالنزعة الفردية المعاصرة التي حنطت التراث بصفة عامة والتراث الشعبي (متجسدا في معتقدات ومعارف ومعايير الماضي) على وجه الخصوص. لقد أحوالت هذه الفردية التراث الشعبي على التقاعد وجعلته لا وظيفيا، وهي فعلت ذلك من منطلق أن التراث الشعبي يمثل الجماعي المشترك الذي يحتوي الفرد يحد من خياراته وقناعاته في المواقف وفي العلاقات والمعتقدات بل انه يمارس صناعة الجاهز في كثير من الأحيان كما هو الحال في المثل الشعبي مثلا الذي يزود الفرد بقوالب جاهزة تتطابق أو يبدو أنها كذلك مع موقفه الحاضر مع أنها تجربة مختلفة زمكانيا.

إذن تحت ثقل بل وقناعات من قبيل الفردية وروح العصر انحصر التراث الشعبي وتقلص حضوره إلى درجة اللاوظيفة واستحال مادة رسوبية لا حياة فيها نطل من خلالها للتفرج على نمط الحياة القديم، فالنزعة الفردية ترى أن الذات لا تحقق ذاتها إلا بتجاوز جدران التراث ويتم ذلك " عن طريق السماح للدوافع الداخلية أن تظهر على السطح وان تعبر عن نفسها في خبرات الحياة المختلفة² والنتيجة المنطقية لهذا أن يصبح التراث الشعبي على هامش الاهتمام. ويضاف إلى هذا زيادة الاهتمام بالحاضر بسبب تزايد الإحساس بالمتع الحسية والاستيعاب الوافر لتفاصيل الأحداث المعاصرة الذي تحقق من خلال انتشار التعليم والتوسع الكبير لوسائل الإعلام³.

¹ مجموعة من أساتذة الجامعات، مرجع سابق، ص 134.² المرجع نفسه، ص 151.

² المرجع نفسه، ص 151.

³ المرجع السابق، ص 152.

في مقابل الطرح السابق تبرز أراء علمية أخرى تناقضه وترى في التراث الشعبي معنى دينامي يمارس وجوده وتأثيره على الحياة الاجتماعية والثقافية ،يمثل في هذا الطرح مجموعة من العلماء من بينهم مالينوفسكي Malinovski الذي اعترض على مفهوم الراسب الثقافي أصلا، ورأى انه غير علمي وغير دقيق .وتحت تأثير نزعتة الوظيفية يقول: " تبقى الرواسب الثقافية لأنها اكتسبت معنى جديد ووظيفة جديدة"¹.

وحسب مالينوفسكي فان الكشف عن هذه الوظيفة موقوف على البحث والدراسة في المجتمع المتواجد فيه عندئذ فقط ستتجلى تلك الوظيفة أو الوظائف بوضوح، وان كان هذا قد تعرض لنقد شديد بخصوص فرضه الرئيس الذي مفاده (كل بناء موجود لا بد أن يلعب وظيفة) فهو حسب منتقديه غير علمي لأنه غير مبرهن عليه فقانون الظواهر الاجتماعية ينص على انه عندما نشرع في إيضاح ظاهرة اجتماعية يجب أن نبرز السبب الكافي لوجودها ووظيفتها الكلية التي تتجزأ وهنا يقف رالف لينتون- رغم ميوله الوظيفية ليتساءل عن وجود بعض العناصر التي لا دلالة لها في الثقافة ولا وظيفة ² .ويتساءل أهل هذا الرأي: إذا كان التراث الشعبي مجرد قوقعة فارغة لا تأثير لها في مجريات الحياة الاجتماعية والثقافية لماذا يستمر في الوجود؟ إنهم يختصرون الإجابة على هذا السؤال عندما ينطلقون مباشرة نحو تحديد وتحديد وظائف التراث الشعبي المستقاة من أعمال علماء الأنثروبولوجيا والتراث الشعبي أمثال وليام باسكوم W.bascom ومالينوفسكي وروث بندكت اولى تلك الوظائف مستمدة من المحتوى الاجتماعي للتراث الشعبي وموقعه في الحياة اليومية للناس ³ من علاقات ومواقف اجتماعية ،ففي الحكاية الشعبية على سبيل المثال يشد راوي الحكاية مجموعة من الناس ويشاركهم وتتحقق حالة من الاندماج بينه وبينهم وفيما بين بعضهم بعضا، فيكون الموقف فرصة لحالة من الامتزاج العلائقي، ثم إن الاجتماع حول الراوي لا يحقق الاستماع فقط بل يصاحب ذلك مجموعة من الغايات الاجتماعية كالاتقاء والنقاش بالإضافة إلى ما تحمله

¹ كامل عبد المالك،مرجع سابق، ص 20.

² جاك لومبار، مرجع سابق، ص 160.

³ فاروق أحمد مصطفى،مرفت العشماوي،مرجع سابق، ص 27.

الحكاية من قيم تعضد في الغالب النسق القيمي السائد، كما يضطلع المثل الشعبي بدور بارز عبر آلية الاستحضار التي يمارسها الشعبي وفقا للموقف فهو وان كان يستشهد به في موقف خاص إلا انه -أي المثل- يمثل موقفا جماعيا، والمثل يمثل هنا " وسيلة لمعرفة الموقف الجماعي من القضايا التي واجهت المجتمع خلال أحقاب الزمن المتواصلة وهي كفيلة بكشف طبيعية ونوعية هذا الموقف إضافة إلى أنها ستكون وسيلة من وسائل كشف الحقائق والأحداث التاريخية والتصورات الذهنية لأفراد المجتمع وهم يواجهون مواقف تقتضي الحكم، فبواسطتها تكشف خفايا المجتمع.¹

ويقوم التراث الشعبي بدور تثبيتي عندما يلتصق ويمارس بعض أفراد ثقافة أو مجتمع ما مجموعة من الشعائر والطقوس ويطبقون مجموعة من النظم التي تحكم حياتهم فهم بذلك يثبتون هذه الثقافة ويكسبونها عبر الممارسة الجماعية روحها وتميزها واستمرارها، وترتبط بهذه الوظيفة وظيفة أخرى وهي وظيفة تحقيق التكامل الذي يعبر عنه سوسيولوجيا بـ: " التضامن الاجتماعي " هذه الوظيفة التي تكشف عن نفسها بوضوح في كتابات الانثروبولوجي الانجليزي " راد كليف براون" ففي الغالب تعمل عناصر التراث الشعبي المختلفة على تحقيق وحدة عقلية تحفظ لمجتمع حدا من التناسق في التصورات والسلوكات والتوقعات وجميعها يسهم في الإجابة على السؤال الشهير لماذا يستمر المجتمع؟

ويقوم التراث الشعبي بوظيفة أخرى حيوية جدا بالأخص في المجتمعات غير المتعلمة أو تلك التي يقل فيها عدد المتعلمين، وهي وظيفة التعليم فقد أثبتت الدراسات الانثروبولوجية أن عناصر التراث الشعبي تحتوي خبرات ومعارف ينظر إليها أفراد المجتمع بكثير من الاحترام والقداسة بل وان البعض ينظر إليها بوصفها حقيقة تاريخية². ويضيف " باسكوم" إلى كل هذه الوظائف وظيفة أخرى وهي وضعه- أي التراث الشعبي- للمعايير الخلقية التي تسهم في تلقين

¹ مزهر الدوري، "أهمية دراسة الأمثال"، مجلة التراث الشعبي، العددان، 11، 12، 1984، وزارة الثقافة و الإعلام، العراق، ص 11.

² فاروق مصطفى، مرفق العشماوي، مرجع سابق، ص 27.

الصغار ومكافأة أو معاقبة الكبار ومدهم بالمستويات العلمية والمنطقية ليواجهوا المصاعب المختلفة وان كان احمد أبو زيد يرى انه من الصعوبة بمكان تحديد وظائف التراث الشعبي لان ذلك يستوجب دراسة المجتمع بكل مكوناته من منطلق أن هذه العناصر لا تتكوب لتشكل وحدة مستقلة بل مبنوثة في مختلف الأنساق الاجتماعية، بمعنى آخر يجب دراسة البناء الاجتماعي ككل للوقوف على الوظائف التي يؤديها التراث الشعبي¹.

رابعاً: التراث الشعبي والعولمة .

قبل الانطلاق نحو التفصيل في هذه المواجهة أو المجابهة التي تتخذ صفة أو صورة المعادلة الصعبة التحليل إلى حد ما من منطلقات كثيرة، كون العولمة تمثل الجديد والتراث يمثل القديم كما يمثل التراث الشعبي الخاص أو الهوية بشكل أدق، بينما تمثل العولمة العام الكوني المشترك... الخ. قبل الخوض في هذا لا بأس أن نقف يسيراً عند مفهوم العولمة على اعتبارنا أننا قد تعرضنا لمفهوم التراث الشعبي بكثير من التفصيل في أكثر من محطة من محطات البحث.

بداية يجب أن نسلم مع الدكتور مع بركات محمد مراد أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة عين شمس بالقاهرة أن العولمة مفهوم مراوغ، أو على الأقل غير متفق عليه حيث يقترن في المخيال العام بالضبابية أو الاستعمال الآلي*، حتى عند بعض المثقفين والمتعلمين ناهيك عن العامة.

تاريخياً يعتبر مفهوم العولمة حديث نسبياً، حيث يقدر عمره بأكثر من عشرين عاماً بقليل، فهو من المفاهيم التي وفدت إلى معجم العلوم الاجتماعية والإنسانية اثر تفكك منظومة المعسكر الاشتراكي في أوروبا الشرقية وانتهاء الحرب الباردة أواخر عقد الثمانينات² وبهذا الفهم تصبح العولمة مرادف للأمركة (نسبة إلى الولايات المتحدة الأمريكية) من منطلق أن سقوط

¹ المرجع السابق، ص 28.

* نقصد بالاستعمال الآلي للمفهوم ذلك التوظيف الروتيني دون أن يكون معناه واضحاً تمام الوضوح في الذهن.

² بركات محمد مراد، "العولمة ذلك المفهوم المراوغ"، مجلة العربي، عدد 526، 2002، وزارة الإعلام الكويت، ص

المعسكر الشرفي، يعني بالضرورة خلو الساحة للمعسكر الغربي الذي تتزعمه أمريكا، وعبر هذا الفهم دائما يأخذ مفهوم العولمة معنى سياسيا إيديولوجيا أكثر من معاني أخرى قد تكون اقتصادية أو ثقافية. لكن المتأمل للجدل الدائر حول هذا المفهوم بين المختصين وحتى غير المختصين في هذا المجال يرى أن أكثر السجلات التي ثارت حول المفهوم كانت حول دلالاته الثقافية أكثر من أي شيء آخر .

إذا أخذنا مفهوم العولمة من الوجهة النظرية البحت نجده يعني " جعل الشيء على مستوى عالمي، أي نقله من حيز المحدود إلى آفاق العالم بأسره، ومن هنا يصبح إطار الحركة والتعامل والتفاعل والتباين على اختلاف صورته وأبعاده السياسية والاقتصادية والثقافية والتقنية، وغيرها متجاوزا الحدود الجغرافية المعروفة للدول ¹." وبهذا المعنى ينحو مفهوم العولمة منحى جغرافيا وإذا كان ذلك كذلك فإن العولمة تصبح قديمة جدا على الأقل من الناحية الممارساتية، فعبر التاريخ كان هدف القادة والشعوب وكل الديانات الكبرى التوسع والانتشار، فقد حاول الرومان كما حاول اليونان قديما بسط نفوذهم على العالم وحاولت المسيحية أن تكون دينيا عالميا وكذلك الإسلام، وكذلك الأمر على صعيد الإيديولوجيات والأفكار كما هو الشأن بالنسبة للرأسمالية والشيوعية².

رغم هذا التأسيس التاريخي للمفهوم إلا أن العولمة ارتبطت ارتباطا وثيقا بالأمركة نظرا لذلك الاقتران بين سقوط المعسكر الشرقي وتنامي السيطرة الأمريكية على كل الأصعدة على العالم ككل وان كان كثير من الباحثين يقرنون تلك السيطرة بالمجال الاقتصادي تحديدا (جعل النسق الاقتصادي العالمي جزءا من دواليب الاقتصادي الأمريكي إنتاجا واستهلاكاً من أجل ضمان استمرارية حركية الاقتصاد الأمريكي. وفي هذا الإطار نجد عبد المجيد لبصير في موسوعة " موسوعة علم الاجتماع" يعرف العولمة بقوله: العولمة Mondialisation أو

¹ المرجع السابق، ص 26.

² مراد زعيمي، الثقافة والعولمة بين التكيف والتفاعل في الجزائر والعولمة، تحرير مجموعة من الأساتذة قسم علم الاجتماع، جامعة قسنطينة، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، 2001، ص 114.

بالانجليزية Globalization مصطلح يعني التخلي عن سياسة مذهب الحماية الاقتصادية وفتح حدود بلدان العالم وأسواقها للسلع والمنتجات ومختلف النشاطات الاقتصادية والإنتاجية¹... الخ

إن وجهة النظر الأمريكية تحديدا تتجاوز حصر مفهوم العولمة في المعنى الاقتصادي حيث تشير الأدبيات الأمريكية إلى ما يعني: تعميم الشيء وتوسيع دائرته أو تعميم نمط من الأنماط الفكرية والسياسية والاقتصادية والثقافية تختص به جماعة ما أو مجتمع معين أو أمة بذاتها على الجميع أي العالم برمته وعلى هذا تصبح العولمة تعني الدعوة أو فرض النموذج الأمريكي في الاقتصاد السياسة والثقافة وطريقة الحياة بوجه عام².

في هذا الخضم وأيا كان مفهوم العولمة سواء كوكبة أو عالمية أو أمركة أو أوربية فإنها تقتنر بالجديد المغري المسيطر، إذ العولمة تحشد ترسانة معتبرة من الوسائل والآليات الإعلامية والثقافية والاقتصادية...، ضمن كل هذا ألا يصبح الحديث عن التراث الشعبي نوستالجيا بالية وماضوية مية؟. ولو نستلهم من " محمد محفوظ" حديثه عن الثقافة الوطنية وتحديات العولمة باعتبار التراث الشعبي احد أوجه الثقافة الوطنية، لا يمكن والحال هذه أن نتحدث عن تحدي غير متكافئ بين قديم ضعيف، منهك القوى، وبين قوي متقدم يمتلك كل مقومات القوة والهيمنة، إذ أن الترسانة الإعلامية والثقافية والأيدولوجية الغربية تمارس التضليل في هذا المجال إذ أن العولمة التي يتم المناداة بها ما هي إلا تأكيد كقواعد السيطرة والهيمنة المعمول بها في عهود الاستعمار المباشرة³.

دائما وأمام هذه المعادلة يصبح الحديث عن التراث الشعبي اغترابا نفسيا وثقافيا؟ إن التراث الشعبي يقتنر في المخيال العام كما لدى طائفة غير قليلة من النخبة بالساذج البسيط

¹ عبد المجيد لبصير، مرجع سابق، ص 315.

² بركات محمد مراد، مرجع سابق، ص ص 26، 27.

³ محمد محفوظ، الحضور و المثاقفة، المتقف العربي و تحديات العولمة، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، بيروت، 2000، ص ص 113/111.

غير العلمي العتيق، المنسي أحيانا، وربما المتجاوز أو التقليدي بلغة ماكس فيبر Max weber. غير المنطقي بمفهوم باريتو Vilfredo pareto، بينما تقترن العولمة بالجديد المتجدد، العصري الطاغي التكنولوجي السريع... الخ فإذا كان هذا فهل معنى ذلك أن التراث الشعبي حاضر ويؤدي وظيفة ما لكنه منزو أو يحقق وجودا موازيا؟ وبمعنى آخر أي مكان وأي حجم للتراث الشعبي وسط الحضور العولمي المتضخم؟ وهل يرقى حضوره إلى حدود المجابهة والمواجهة للعولمة، أم انه رضي بالحضور الثانوي؟ أم انه أصبح جزءا من العولمة بتغييره وتبنيه لاستراتيجيات اندماج وتكيف جديدة تضمن له البقاء الفاعل على المسرح الاجتماعي؟

إن النظر المتأمل فيما وراء المعطيات الخارجية للمسرح الاجتماعي * يشي بأن عناصر كثيرة من التراث الشعبي استطاعت أن تجد طريقها إلى عالم لعولمة المزدهم وأعدت إنتاج نفسها وفق معطيات الراهن وتجليات ذلك كثيرة جدا لعل أبرزها وسائل الإعلام على اختلافها، فنجد في الصحافة المكتوبة مثلا أركان ثابتة للأبراج لها جمهورها اليومي، كما يعج الفضاء بعشرات القنوات التلفزية المخصصة لهذا الغرض، بل إن مهنة العرافة لا تزال مستمرة في أكثر البلاد الغربية تطورا، فنعثر في هذه البلاد كما في كثير من البلاد العربية على مكاتب خاصة ومعتمدة للمعالجين الروحانيين وأخرى للتداوي بالأعشاب.

إن جميع ما تقدم (الطالع، العرافة، المعالجة الروحانية، التداوي بالأعشاب) هي ممارسات من صميم التراث الشعبي، هذا ويمكن أن نرصد منافذ أخرى يطل و يحضر من خلالها التراث الشعبي تلك المتعلقة بالسينما التي تحضر فيها الحكاية، الأسطورة الخرافة وعديد المعتقدات، وشخصيات الحكايات مثل ابوزيد الهلالي، أخيل، هيركيل...، ومثل كل ذلك في الرسوم المتحركة والألعاب فنجد شهرزاد وجحا، سندريلا وبابا نويل..

ويطفو التراث الشعبي مرة أخرى على السطح ولكن بعيون اقتصادية عندما نرى عديد الشركات توظف الرموز والدلالات التراثية في منتوجاتها وماركاتها من اجل استمالة قطاعات

* المفهوم من توظيف الباحث، ونقصد به ذلك الحيز من ميدان العلاقات الاجتماعية في مستويات الحضور الفاعل (أي ذلك النموذج من العلاقات الاجتماعية الذي يعده الفاعل من ضروريات شبكته العلائقية.

عريضة من الزبائن فأصبحنا نرى توظيف أزياء تراثية في الموضة ومنازل بديكورات تقليدية. لكن السؤال الذي يبدو طرحه منطقيا هو لماذا هذا التجلي؟ لماذا يستسلم مثقف بكل حمولاته الثقافية والأكاديمية إلى قراءة الطالع؟ لماذا يلجأ السياسي بكل وزنه السياسي إلى عراف؟ وعبرهما لماذا يحضر التراث الشعبي في زمن الذرة والانترنت؟ الإجابة على كل هذا نجدها في الإنسان نفسه لأنه يبقى إنسانا بهواجسه ومخاوفه من الخطر من المجهول ...، فيسرع إلى إدراك الأمان في الجماعة، وفي قراءة فنجان أو كف، وفي تعليق خرزة أو ودعة أيا كانت تمظهرات هذه الممارسات في اللحظة الراهنة، وجميع هذه التمظهرات تنصهر في بوتقة واحدة اسمها التراث الشعبي.

الهوية والرغبة في الاستمرار، في استمرار الجذور سبب رئيس في حضور التراث الشعبي في زمن العولمة، الهوية في نسختها الشعبية العفوية التلقائية الباعثة على الشعور بالأمان والتميز في ذات الوقت، دافع أيضا على حضور التراث الشعبي بالأخص على المستوى الارتدادي، أي كردة فعل على تجليات المركزية الغربية على كل مستوياتها، هاته الأخيرة التي ألغت أو تسعى إلى إلغاء الخصوصية باسم الكونية على الرغم من مخالفة هذا الاعتقاد وهذه الممارسة لمبدأ الاختلاف والتمايز.

إن استحضر مقولة الهوية للتدليل على استمرار التراث الشعبي قد لا تعجب كثيرا التقدميون ودعاة العولمة والمواطنة العالمية* إلا أنها الحقيقة التي تسعى إليها كل المجتمعات، فما معنى أن نجد مثلا قناة روسيا اليوم العربية، أو قناة الصين العربية، قطعا الأمر يتجاوز الفعل الإعلامي السطحي إلى الإيديولوجي بطبيعة الحال، وكذلك إلى محاولة التأسيس والترويج لتراث تلك البلاد الذي يجري استغلاله لاحقا ضمن سلسلة لإنتاج الصناعة السياحية وغيرها لتكون الفائدة مضاعفة.

* المواطنة العالمية أو الكوسموبوليتية، اتجاه يدعو إلى نبذ المشاعر الوطنية و الثقافة القومية و الخروج عن النطاق المحدود للمجتمع المحلي باسم وحدة الجنس البشري. للمزيد أنظر رونالد روبرتسون، العولمة، النظرية الاجتماعية و الثقافة الكونية.

خامسا : التراث الشعبي في الوعي الثقافي العربي.

يشكل العالم العربي عينة ممثلة عن دول العالم المتخلف كما أن ما يصدق عليه من أحكام ينسحب على الجزائر بوصفها جزءا منه إلى حد ما وذلك من منطلق تماثل البناءات الاجتماعية والاشتراك في المرجعيات الدينية والتاريخية وعلى هذا الأساس فان معالجة التراث الشعبي في الوعي الثقافي والأكاديمي العربي يعبر إلى حد ما عن صورة هذا الوعي تجاه التراث في الجزائر مع الاحتفاظ طبعاً بهامش من الخصوصية.

إن المتأمل في مسألة من هذا النوع يمكن أن يستبين بوضوح حالة من الوعي المأزوم والمغترب للأكاديمي والمتقف والمستتير العربي تجاه التراث الشعبي، وحالة كهذه مردها بالأساس إلى جذور نفسية اجتماعية تاريخية موروثية عن جيل المستتيرين الأوائل من النهضة العربية الذين آلوا على أنفسهم قيادة البلاد العربية إلى بر التقدم فاستلذوا حياها مراكز التميز التي حظوا بها قياسا إلى الجماهير الأمية، الغوغاء، أو الدهماء كما يحلوا لكثير منهم تسميتهم، فمارسوا تعاليا باسم الثقافة العالمية، باسم المكتوب لا الشفهي المنطوق الذي هو ميزة الأمي الشعبي، وافرز ذلك نظرة دونية لكل نتاج الشعبي المجسد في تراثه، كما افرز علاقة مرضية بالماضي، وحساسية مزمنة اسمها الماضي، وما يدخل ضمنه من تراث إلى درجة اقتران التخلف عندهم بالتقليدي بل بالتراث الشعبي صراحة، ولقد فرخ ذلك جيلا متضخم الأنا يريد أن يقفز على الشعبي بكل حجمه ويمارس عليه التعالي والإقصاء وفي أحسن الأحوال الوصاية، وبالأخص عندما لا يؤمن بإمكانية قيام تنمية من لدن الشعب ويستورد النماذج النظرية والتنموية الجاهزة دون أن يكلف نفسه البحث في هذا الشعبي واستغلال الايجابي منه، بل على العكس يمارس بمنهجية مفهومية عندما يتشوق بالوعي الكوني، والمواطنة العالمية، المعايير الأخلاقية الكونية... ولنتأمل معا هذا المقتطف لكاتب عربي كبير: " إن المعركة الحقيقية لا تكمن في مواجهة العولمة كعملية تاريخية، وإنما ينبغي أن تكون ضد نسق القيم السائد الذي هو في الواقع إعادة إنتاج لنظام الهيمنة القديم¹". تحضر الدوغمائية في هذا المقتطف وتغيب الرؤية السلسة

¹ السيد يس، "الوجوه الثلاثة للثقافة العربية"، مجلة العربي، عدد 612، نوفمبر، 2002، ص 21.

ويغيب معه مفاهيم مثل، التكيف، الاستعادة الإبداعية الاستدماج... وهي المفاهيم التي انبنت عليها النهضة الصينية المعاصرة وفي هذا رأى المفكرون الصينيون أن على الصين أن تحافظ على تراثها الثقافي، ولكن في صورة إبداعية وتجديدية مرنة تلائم مقتضيات حضارة العصر متأثرين بعمى منتسبي العلوم الاجتماعية الكلاسيكيين وبعض المعاصرين (فيبر باريتو، وليام توماس، وزنانكي،...) لم يتجه علماء والاجتماع العرب إلى دراسة التراث الشعبي العربي إلا مؤخرا بعد أن فاتتهم فرص ذهبية من مخزون التراث الشعبي الأيل إلى النضوب يوما بعد يوم، عدا بعض المحاولات المنفردة في كثير من الأحيان التي لم تتوحد في إستراتيجية واضحة بمؤسسات ومراكز فاعلة.

على الرغم مما قيل عن حالة الإغفال للتراث الشعبي العربي فان الاستقصاء المتأني يكشف عن بعض الاهتمام بهذا المعطى، إلا أن ذلك الاهتمام غلب عليه الطابع الهاوي حيناً والتناول المشتت أحيانا، ناهيك عن الصفة الملازمة بالأخص في البدايات وهي غلبة التجميع وضالة الدرس الجاد الخاضع للتحليل، وقبل أن نخوض في كرونولوجيا الاهتمام بالتراث الشعبي في العالم العربي نشير إلى طغيان الاهتمام الثقافي والأدبي على التناول السوسيوانثروبولوجي.

بداية ستكون نقطة انطلاقنا الزمنية للتناولات التي غطت التراث الشعبي مرحلة النهضة العربية المتأخرة أي من نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وعليه سنستثني ما دونها لسبب رئيس وهو أن هذه المرحلة تمثل بدايات التوثيق العلمي الخاضع لمسطرة المنهج العلمي في شكله الحديث. وترجع بدايات الاهتمام بالتراث الشعبي في البلاد العربية إلى العهد الاستعماري، وان كان منطلق الاهتمام يفنقر إلى وعي حقيقي بأهمية التراث الشعبي لذاته بل إن المنطلق كان ايعازات الدوائر الاستعمارية وبسعيها إلى اكتشاف تلك البلاد والوسيلة الأنجع كانت أبنائها لأنهم الأعراف بها، ونسجل في هذا الإطار أن القدر الأكبر من العناية بالتراث كان منصبا حول اللسان أو اللغة العامية، ولم تحضر آنذاك تجليات التراث الشعبي الأخرى كالمعتقدات والتقاليد وفنون المحاكاة والمعارف الشعبية والفنون المادية في دائرة الاهتمام،

والسبب الوجيه لذلك هو الإفادة العملية بغرض الترجمة وتسجيل الاتصال بين السلطة الاستعمارية والأهالي، وبرز أسماء هذه الفترة إلياس بن بقطر السيوطي (1784-1821) الذي كان مترجما بالإدارة الحربية الفرنسية ثم محاضرا في اللغة العامية بمدرسة اللغات الشرقية الحية بباريس، كما نجد كذلك ميخائيل بن نيكولا الصباغ (1784-1816) الذي ألف سنة 1812 بحثا حول قواعد اللغة العامية بمصر والشام تحت عنوان الرسالة التامة في كلام العامة" عقب هذه الفترة اتسعت دارة الاهتمام بالتراث الشعبي شيئا ما لتشمل الإبداع الشعبي كما حصل في مؤلف الشيخ محمد عياد الطنطاوي " الحكايات العامية المصرية" هذا الأخير الذي كان أحد مشايخ الأزهر جرى استقدمه إلى جامعة سان بطرس بورغ فشغل بها منصب أستاذ اللغة العربية بمعهد الدراسات الشرقية لمدة أربعة عشرة (1847-1861) هذا إلى جانب أسماء أخرى لمعت في هذه المرحلة كالأستاذ محمد عمر الياجوري الذي قدم بحثا بعنوان " أمثال المتكلمين من عوام المصريين " إلى المؤتمر العلمي الثامن بالسويد سنة 1879، وكذلك حفني ناصف الذي قدم بدوره الى مؤتمر العلوم الشرقية بغينيا (1885) بحثا بعنوان " مميزات لغة العرب، وتخريج ما يمكن من اللغات العامية عليها".

تعد بدايات القرن العشرين مرحلة التأسيس الحقيقية للاهتمام الحقيقي بالتراث، وتشكل كتابات احمد تيمور (1871-1930) المنعرج لحاسم في هذا الشأن، ومنها " الأمثال العامية" الكتابات العامية كما نذكر هنا كذلك اسم احمد أمين (1887-1954) الذي ألف في موضوع التراث الشعبي قاموسا يعد رائدا في بابهِ حول " العادات والتقاليد والتعابير المصرية"، ورغم جدية التناول واتساعه في هذه الفترة إلا أنها بقيت خارج النطاق الأكاديمي، فغلبت عليها الهواية أكثر من الاحتراف العلمي.

بعد هذا سوف ينتظر الدرس الحقيقي للتراث الشعبي العربي حتى منتصف القرن العشرين تقريبا وهي فترة التقعيد للتراث الشعبي ومن أسمائها نجد احمد صالح في " قصصنا الشعبي" احمد ضيف، شوقي ضيف...، إلا أن الفترة التي تلتها والتي استفادت من انجازات سابقتها كانت أكثر جدية واهتماما ويمكن أن نطلق على منجزاتها مسمى "دراسات تراثية شعبية"

ذلك أنها احتكمت إلى منهجية علمية صارمة في الدرس والتحليل وقبل ذلك في الجمع، ومن بين ابرز أسمائها نذكر، من مصر فوزي العنتيل، احمد رشدي صالح، عبد الحميد يونس، فاروق خورشيد، محمد الجوهرى، محمد علي محمد، ومن العراق لطفي الخوري طه باقر، رشيد السامرائي، عبد المجيد العلوجي وغيرهم.

أما في لبنان فان الاهتمام بالتراث الشعبي كان نابع بالأساس من نزعة البحث عن الخصوصية اللبنانية التاريخية والثقافية، ومن أهم الأسماء أنيس فريحة مارون عبود، جبور عبد النور، في حين شكلت فلسطين نقيض الحالة اللبنانية إذ أن الدافع كان اعتبار التراث الشعبي أداة من أدوات الصمود والمقاومة ضد الاحتلال الإسرائيلي، فكان البحث في ميدان التراث الشعبي الفلسطيني يرمي إلى إبراز الهوية وتثبيت الحق وترسيخ عوامل الوحدة ومن أهم الأسماء نمر سرحان، توفيق زياد بندلي صليبا الجوزي، توفيق كنعان وغيرهم، في سوريا كان للنزعة القومية لحزب البعث الحاكم تأثيرا سلبيا على تناول ودراسة التراث الشعبي فكانت العناية به ضعيفة بينما كان اهتمام دول الخليج العربي بالتراث الشعبي متأخرا لكنه حاول استدرارك ما فاتته بإنتاج كثيف دعمته الإدارة السياسية نظرا لاستشعار هذه الأخيرة الخطر الدايم على خصوصيتها بالأخص بعد الانفتاح، وبرزت في المنطقة أسماء عديدة مثل محمد عبد الله المطوع، محمد سليمان الحداد، جهينة العيسى¹... الخ

سادسا: التراث الشعبي في الوعي الثقافي والأكاديمي الغربي.

إن تناول التراث في الغرب يبدو محكوما بمستويات متعددة أو على الأقل مستويين ويعتبر التناقض أو القلق هو السمة الغالبة لذاك تناول، أما عن دينك المستويين فهما المستوى الثقافي الفكري العام و المستوى التنظيري الخاص، وان كان المستوى الأول الأكثر قلقا بالأخص في العهود المتأخرة. يرجع اهتمام الدول الغربية بالتراث الشعبي إلى وقت طويل نسبيا، حيث تعود إلى القرن السابع عشر والتاسع عشر كأبعد مرجعية ماضوية ثم القرن الثامن عشر والتاسع

¹ www.annabaa.org/nabanews فحص بتاريخ 2011/11/12 الساعة 15:23.

عشر، ونسجل هنا بروز دول بعينها أولت التراث شديد الاهتمام تأتي على رأسها فلندا، ثم ألمانيا وإنجلترا وروسيا وفرنسا ثم أمريكا، ولا بد أن نوضح هنا أن اهتمامنا سينصب على إرهابات النقاش الحاد على المستوى الفكري، ويعد ادوارد شيلز واحد من الذين حاصروا ذلك القلق الأوروبي في تضاد التراث التقدم وذلك من خلال كتابه التراث تأصيل وتحليل من منظور علم الاجتماع الذي نشره عام 1981.

يعزو شيلز انكماش التراث إلى احد الدعائم الأساسية للحدثة وهي حتمية التقدم، حيث يقول في هذا الشأن: " يمكن القول بان كل بلد غربي - تقريبا - قد عرف قطاعا متزايدا من المتعلمين والمستنيرين الذين آمنوا، منذ عهد بعيد، أن كثيرا من الأفكار والممارسات والنظم السائدة في مجتمعاتهم يجب أن تتغير أو تستبدل أو يتعين نبذها كلية، وان تحل محلها أفكار وممارسات ونظم مستحدثة يعتقد أنها أفضل منها على طول الخط"¹

يكشف هذا المقتطف عن ردة الفعل العنيفة التي خلفها العهد ما قبل الحداثي في أوروبا في العقل الحداثي الأوروبي حيث أصيب بحساسية اسمها التراث بشتى أشكاله وصوره انه يصير التراث الضد المباشر للتقدم وهو الهدف الاسمي الذي رامته الشعوب الأوروبية .

في الحقيقة فإن طرح ادوارد شيلز يضع الحدثة أو روح الحدثة المتمثل في مبادئها الأساسية (التقدم الخطي للتاريخ العقلانية الفردية) في مواجهة مباشرة مع التراث بوصفه مرادف للتخلف، الاضطهاد، اللاعقلانية، الكبت. لذلك نجده يستعرض خطة مقابلية بين التراث وعناصر الحدثة سألقة الذكر (التراث/ التقدم) (التراث/ التنوير) (التراث/ الفردية). وإذا كنا قد وضحنا بشكل مقتضب كيف ضيقت فكرة التقدم المجال أمام التراث فإننا سنتابع مع العقلانية والتي عبر عنها بالتنوير باعتباره إفرار الحركة العقلية الأوروبية ويشرح المقتطف التالي هذه الفكرة شرحا جيدا، "... وفي كل موقف يمتدح فيه العلم والعقل باعتباره المصدر الحق لكافة

¹ ادوارد شيلز، التراث تأصيل وتحليل من منظور علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، مطبوعات مركز البحوث و الدراسات الاجتماعية، كلية الأداء، القاهرة، 2004، ص 22.

القواعد التي يتعين أن تنظم حياة الناس والمجتمعات في كل موقف مثل هذا يتعرض التراث للنقد والتجريح، إذ اعتبرت المعرفة العلمية مناقضة للمعرفة التقليدية (...). وقد استطاعت العقلانية والنزعة العلمية بعد أن تعاضمت مكانتهما، واتسع نطاق ممارستهما، استطاعا أن يقوضا مكانة بعض المعتقدات التقليدية بالذات، بل ويقوضا مكانة التراث عموما في بعض الأحيان¹.

بعد ذلك ينتقل شيلز إلى تبيان اثر فكرة الفردية أو بالأحرى الإغلاء من شأن الفردية والخبرة الراهنة، على النظرة إلى التراث فيقول: " هناك حركة فكرية أخرى، ربما تكون أكثر عمقا شهدها القرن التاسع عشر كانت ترفض قبول كل ما يحمله إلينا التراث، وهذا هو الفرع الميتافيزيقي من أن يشعر الإنسان أنه مكبل بشيء غريب عنه، ذلك أن هناك معتقدا يقابله إحساس معين، يذهب إلى أن داخل كل إنسان كينونة فردية أو كيان فردي خاص به، وهذا الكيان عبارة عن حشد من الإمكانيات التي تلتصق الفرصة السانحة لتحقيق نفسها، ولكن هذه الفردية تجد نفسها معلقة في شباك القواعد والمعتقدات والأدوار التي يفرضها عليها المجتمع فرضا"².

ويرى شيلز أن الصمت المطبق الذي قابل به التراث هذه النزعة وهذا القدر والتجريح قد أضعف مكانته، مما جعل الاعتقاد السائد ينص على أن التخلص من التراث سوف يفتح الطريق لازدهار الفردية، وكذا للتقدم وللعقل والعلم.

يعود شيلز ليصور حالة القلق تجاه التراث من خلال تصويره لحالة شبه الإفلاس للمبادئ الحداثية السابقة، ومن خلال المواقف الازدواجية في النظر والتعامل مع التراث بشقيه فيقول: " كما أن علاقتنا الراهنة بالماضي تنسم بقدر كبير من التناقض واللاتجانس، حقيقة أن القوة المعيارية التي نعزوها إلى ممارسة، أو تنظيم أو معتقد من الماضي قد بلغت مبلغا كبيرا من الضعف والخفوت بل يمكن القول حقيقة أنها قد انطفأت كلية كموقف أو وجهة نظر فكرية،

¹ المرجع السابق، ص ص 24/23.

² المرجع نفسه، ص 34.

ومن ثم نجد أن تقليدية المعتقد أو الممارسة أو التنظيم المعين لا تستطيع أن تقاوم طويلا الحجج والآراء التي تخلع على بدائلها المعروضة صفات الفاعلية أو العقلانية أو الملاءمة أو العصرية أو التقدمية، ولكننا نلاحظ من ناحية أخرى أن الاحترام والإعجاب الذي تحظى به بعض الأشياء والموضوعات القديمة والحرص على تأملها وتذوقها قد نما نموا واضحا من نفس الوقت الذي تراجع فيه التأكيد على المعتقدات الماضية وقل فيه تقبل القوة المعيارية للنماذج والأساليب المتوارثة عن الماضي (...). كل هذا يحدث في الوقت الذي تناقص فيه الاهتمام بتأمل الأحداث الماضية¹.

ويمكن أن نستشف بوضوح الموقع الدفاعي عن التراث الذي نذر شيلز نفسه لشغله ويذهب إلى تصوير صورة قاتمة عن مستقبل الاهتمام بالتراث على المدى المنظور، وذلك رغم جهود الحركة التوفيقية التي ترى أن جانبا كبيرا من حياة المجتمعات الحديثة مازال يبتنم وفقا لبعض النظم المتوارثة وان المعتقدات التي يتم في ضوءها الحكم على الأمور تمثل جزءا من التراث الذي انتقل إلينا من أجيال الماضي البعيد، وفي هذا يقول، "وبرغم الملابس والأوضاع التوفيقية، الضرورية والمطلوبة، مع الماضي الإنساني، فان زمننا الحالي (وكذلك ماضيينا القريب) ينظر إلى تراث الماضي كعبء مرهق مثير للضجر يتعين التخلص منه بأسرع ما يمكن، وهذا الزمن الذي يتبنى هذه الرؤية لم ينقضي بعد إطلاقا، وعلى الرغم من أن تسجيل الحاضر والغرام بالمستقبل ربما يكون قد ضعف عما كان عليه من قبل. إلا انه من الأمور غير المحتملة في المستقبل القريب أن يرد الاعتبار إلى المكانة المعنوية للماضي"².

كان هذا عن علاقة الغرب بتراته على المستوى الثقافي والفكري العام، و نحاول الآن أن نستبين تلك العلاقة على المستوى التنظيري الخاص. فكما سبق الإشارة إليه في موضع سابق من هذا البحث فان العلوم الاجتماعية عرفت حالة عمى عن التراث ومرد ذلك حسب شيلز دائما- أن المرجعية الكبرى لهذه العلوم تراث عصر التنوير وهذا الأخير ينظر كما رأينا نظرة

¹ المرجع السابق، ص 21.

² المرجع نفسه، ص 22.

شك للتراث من اجل ذلك خلت أعمال كبار علماء الاجتماع من دراسة للتراث (باريتو، فيبر، بارسونز، ويليام توماس، فلوريان زنانكي...) فنجدهم يتحاشونه ويستبعدونه من مخططات التفسير باللجوء إلى العوامل التاريخية، فيعتبرونه نوعا من الرواسب أو الاضطراب الفكري الذي يتعين توضيحه¹.

من جهة أخرى يزهد المدخلين البارزين علم الاجتماع في توظيف التراث موضوعا وحقلا للدراسة وهما المدخل الوظيفي والمدخل الماركسي أو المادي، فعلى الرغم من تأكيد المدخل المحافظ (الوظيفي) على مقولات الثبات والاستقرار، فان تأكيده ذلك يصب لصالح اللحظة الراهنة ولا ينفذ إلى العمق التاريخي، ويؤكد على ضرورة اقتصار خطط التغيير على الجوانب الاجتماعية التي لا تعمل على إرباك أساسيات هذا التنظيم² ولو نأخذ ماكس فيبر كعينة وهو من هو في علم الاجتماع، فعلى الرغم من عدم تحمسه للتقدم فانه يقسم المجتمعات إلى غارق في التقاليد وآخر رشيد، وهو الذي يناصره " فيبر " ويرى ضرورة اتجاه المجتمعات نحوه، والرشد كمعيار لاختيار الأفعال من اجل المصلحة فقط وبالإستعانة بالعقل سيفضى وفق هذا التصور إلى الاستغناء عن التراث تماما³، لأنه يشكل النقيض المباشر للفعل الرشيد، فهو أي التراث غير نابع من تقدير أني للمصلحة وهذه الأخيرة لا يقدرها حق قدرها إلا من يستنفذ اللحظة الراهنة بكل خياراتها، ولا يدع هذه العملية لنموذج سلوكي جاهز قادم من زمن بعيد.

أما المدخل المادي فيبدو متطابقا مع ذاته عندما يتصف بالثورية فهو قائم على التغيير الجذري لأساسيات التنظيم الاجتماعي⁴، ولما كان التراث يكتسح مجالا فسيحا من تلك الأساسيات ويتعدها إلى أخرى كان من الطبيعي أن يجرفه تيار التغيير، الذي يتصوره المتمزتون من الماركسيين شافطا عملاقا يذر قاع الأرضية الاجتماعية صفصفا، في عملية

¹ المرجع السابق، ص ص 31/28.

² صبحي محمد قنوص، أزمة التنمية، دار الجماهيرية، مصراتة، ليبيا، 1992، ص 138.

³ ادوارد شيلز، مرجع سابق، ص 35.

⁴ صبحي محمد قنوص، مرجع سابق، ص 138.

أشبه ما تكون بتهيئة أرضية للبناء، لأنهم وحسب زعمهم، يرون أن جذور النظام السابق يجب اقتلاعها .

وتتواصل سلسلتهم التحليلية لتصل إلى مقولة رئيسية وهي مقولة إعادة الإنتاج والتي تستوجب منطقيا الحديث عن التراث كمعطى يعيد إنتاج الشبكة العلائقية السابقة لكنهم لا يلتفتون إليه، ولو من باب الإشكال.

هكذا وعلى الرغم من تناول المدخلين لبوابة كبرى وهي التغير الذي يفصح عن نفسه بمجموعة من المتغيرات إلا أنهما لم يبحثا عن آلية إعادة إنتاج المتغير لنفسه التي تتكرر باستمرار . إن سقوط أو إسقاط التراث من الوعي الثقافي والفكري والأكاديمي لا يمكن أن يستمر لأن اغلب المنتسبين إلى هذا الوعي يعون جيدا الحقيقة التي لا محيد عنها عن البالغ الذي يصبح مسلحا بالمهارات والمعرفة والمعتقدات والتي لا يكتسبها جميعها من الخبرة وحدها، ولا يستطيع أن يتحصل عليها بإعمال العقل وحده، والتي ليست خصائص نابغة من الكائن العضوي الحي في عملية نموه¹، من أين هي إذا؟ إنها من شذرات التراث التي تختبئ بين ثنايا الأجيال وتتناقل بينها، ومعنى ذلك أن هناك قناة أخرى يجب الالتفات إليها، دراستها والوقوف على أهميتها كمحدد رئيس .

سابعا: التراث الشعبي والتنمية ، استجلاء العلاقة.

لما كانت التنمية شأن مترامي الأطراف يستغرق الفرد والمجتمع في اجتماعه واقتصاده وسياسته، وثقافته فإنها خلقت حالة من التفاعل بين كل هذه الجوانب مما ولد آراء وأفكار كثيرة حول الوصول إلى الغالية القسوى وهي التنمية والحفاظ عليها ،وصلت تلك الأفكار إلى مصاف النظريات في أحيان كثيرة كل في تخصصها الضيق، وقد يستشف الملاحظ والمتتبع لها بوجه عام اختلافها حول السبل إلى تحقيق التنمية، بالأخص عندما يتعلق الأمر بدول العالم النامية أو المتخلفة التي تضطرب فيها معادلة الأزمنة الثلاث (الماضي، الحاضر ، المستقبل)

¹ ادوارد شيلز، مرجع سابق، ص 31.

إذ غالبا ما توصف مجتمعات تلك الدول بالتحجر وسيطرة النزعة الرجعية وأحيانا الماضوية وفي تعبير أخف وطأة" النوستالجية أين يشدها الحنين إلى الماضي فتصبح تعيش بالماضي في الحاضر مما من شأنه أن يصادر المستقبل، والزمنين الأخيرين (الحاضر والمستقبل) يمثل احدهما المنطلق والآخر المنتهى للتنمية.

وفي خصم صراع من هذا النوع يصبح الماضي في قفص الاتهام كونه يشكل عائقا في وجه التحرر والانعتاق من الناحية النفسية والثقافية، ولعل من أهم مكونات هذا الماضي التراث الشعبي ذاك الذي يشغل حيزا كبيرا من الخارطة الاجتماعية والثقافية لمجتمعات الدول المتخلفة فهل والحال هذه يمكننا الحديث عن علاقة تتجه صوب الإيجاب بين التنمية والتراث الشعبي؟.

في العالم العربي تبدو مشكلة من هذا النوع أكثر بروزا وحدة لأسباب تاريخية ثقافية ، و سياسية وفكرية كثيرة لا يتسع المقام لاستجلائها كلها وبيان ما فيها وبينها من التداخل، لكن على الأقل هناك فريقان تبدو الخصومة بينهما ظاهرة، فريق ينظر للتراث كحجرة العثرة الأساسي في طريق التنمية، وهذا الفريق يحكمه الحماس الشكلي المتطرف الراض رفضا قاطعا أن ينظر إلى الوراء ولا يرى من الاتجاهات إلا الأمام متمثلا في المستقبل، بينما ينظر الفريق الثاني إلى التراث باعتباره المأوى الذي لا يجوز أن يتم أي شيء إلا في ظله ووفقا لتصوراته ولإطاره المفاهيمي بما في ذلك التنمية ذاتها.

إن محاولة التحليل السيوستاريخية لهذين الفريقين سترجعنا لا محالة إلى الأسباب التي اشرنا إليها آنفا، ولعل أبرزها حالة الارتباك الخطيرة التي خلفها اكتشاف العرب في العصر الحديث لموقعهم السحيق من الحضارة بالحملة الفرنسية على مصر، فلقد اكتشف العرب حينها مقدار التخلف الهائل الذين هم عليه، وإزاء تلك الصدمة نشأت تلك التوقعات يمينا ويسارا من النقيض إلى النقيض، وكلا النقيضين يقدم مبرراته من التراث نحو أو عن التنمية. وهم جميعهم يضع التراث والتنمية على طرفي نقيض، فنجد المتطرفون ضد التراث من اجل التنمية و هم المثقفون الوطنيون وإنصاف المتعلمون ممن يسيطر عليهم هاجس التقدم السريع وهم مصابون بدرجات عالية من القلق الزائد على المستقبل والاضطراب في التصرف ويرفعون شعار " مادام

التغيير نحو الأفضل هو الهدف والغاية في نفس الوقت فانه لا بد من القبول بالضحية بأي شيء في سبيل الوصول إلى تلك الغاية بما في ذلك التراث والماضي نفسه بل وصل الأمر ببعض منهم إلى النظر إلى التراث والماضي باعتباره الرمز والمقوم الأساسي لاستمرار التخلف¹ بالأخص بعض التعاليم الدينية المشوهة والمعتقدات الخرافية ونمط الملكية الخاصة، والتقسيم الاجتماعي الطبقي والقبلي والطائفي والأسري وبعض العادات والتقاليد والأعراف السلبية²، إن هذه الفئة تقول بمطابقة تثبيط التراث للتنمية و تدعو إلى إعدامه لتتم الانطلاقة الحقيقية نحو التنمية، وهم في ذلك أرادوا أن يقفوا على بناء تاريخي ضخم ارتكزت عليه حياة الناس عبر مئات وآلاف السنين ويحكم موقفهم هذا إما القول بالردة والرجعية، أو اعتبار الحديث عن التراث مجرد مضيعة للوقت، فينتهون بذلك إلى قطعية نفسية على مستواهم الشخصي، وكذا قطعية اجتماعية تحركها ردة الفعل المضادة للغالية العظمى من المجتمع تجاه أفكارهم وسلوكاتهم.

على الطرف المقابل نجد أولئك المتحمسون للتراث ضد التنمية وهؤلاء على صنفين ظاهر وخفي، الصنف الخفي أولئك الذين يمسون العصا من الوسط و يحاولون التوفيق بين التراث والتنمية في فلسفة أقرب إلى الإصلاحية وان كانت هذه الفلسفة قد أعلنت عن إفلاسها لأنها لم تكن خالصة لوجه التنمية بقدر ما كانت خدمة للمصالح الطبقية وممثليها شرائح اجتماعية تسوق خطابا توفيقيا أقرب إلى الحفاظ على الماضي وتثبيت الحاضر يرفض ضمنا التغيير والتجديد بل انه يوظف التراث بطريقة تطور وتزدهر معها مصالحه الخاصة وتحد بالمقابل من الانطلاقة الحقيقية نحو التنمية بمفهومها الشامل، وبالأخص إذا كانت تلك الشرائح أو الطبقات طرفا في السلطة السياسية، إذ أن استئثار طبقة معينة، بمقاليد السيطرة وترجعها على رأس بناء القوة يمكن أن يؤدي إلى تعرض استثمارات التنمية لخدمة القطاع الذي تمثله تلك الصفوة³.

¹ حمود العودي ، مرجع سابق، ص 310.

² المرجع نفسه ، ص 310.

³ محمد الجوهري وآخرون، دراسات في التنمية الاجتماعية، ط2، دار المعارف القاهرة، مصر، 1974، ص 255.

ويعبر حمود العودي عن هذه الطبقة بقوله: " فهم مثلا لا يرفضون استخدام السيارات الخصوصية الضخمة والملابس والأدوات المنزلية والشحن المستوردة من احدث طراز، لكنهم يرفضون بل ويكفرون بحقائق العالم وقوانين الطبيعة والمادة (...) ويحاولون إيواء كل شيء تحت ظل الميتافيزيقا القديمة والنيولوجيا المفارقة في التضليل، فهذه الشرائح والطبقات ذات البعد الإقطاعي والعشائري المتخلف والمنتج في كل بلدان العالم النامي، والمتخلف تتميز بعقلية إقطاعية متنورة تجيد من خلالها التطفل على نتائج العلم ومنجزاته في خدمة الحياة الخاصة لكنها ترفض أي فعل له في تغيير الواقع والفكر أساسا"¹. وبقي أن نشير إلى أن للاستعمار دور كبير في تفريخ هذه الفئة نظرا لالتقاء المصالح بينهما.

أما الصنف الثاني من المتحمسين للتراث فيقف موقف مضاد للتنمية من الأساس، وهذا الصنف يغلب عليه التخلف بمفهومه العام، وهم في ذلك مستسلمون استسلاما أعمى لقيم ومعايير اجتماعية وعقلية معينة، ويرفضون كل شيء يتعارض مع أدنى مفاهيم الماضي التراث، ويذهب بعضهم بعيدا عندما يعتبرون مجرد التفكير في الحاضر والمستقبل جريمة وأمر غير مقبول، إذ الاهتمام بالدنيا الفانية في نظرهم مضيعة لمكاسب الآخرة الباقية، وان كانت رؤى بعضهم الآخر تتزاح رؤاهم عن هذا الرأي قليلا ليروا في التشبث الأعمى بالتراث حفاظا على الأصل والأصالة والهوية، إلا إننا نشير إلى أن هذا الصنف الأخير تقلص تقليصا كبيرا من على الساحة المجتمعية ولم يبق منه سوى نسبة قليلة جدا، وذلك بفعل تأثيرات التغيير الاجتماعي الهائلة التي شهدتها العشريات الأخيرة وبالأخص العشرية الأولى في القرن الواحد والعشرين .

ثامنا: التراث الشعبي كرافع للتنمية.

قد يوحي هذا العنوان الفرعي بمساحة من الفلسفة التقدمية: وذلك عندما تقترن فيه متغيرات تبدو متناقضة على الأقل في الحقل الاقتصادي والثقافي لدول العالم الأقل تقدما أين تزدهم

¹ حمود العودي، مرجع سابق، ص 313.

الرؤى تجاه قضايا التنمية والتحديث إلى درجة الصراع وكنا قد بينا ذلك في محطة سابقة من هذا الفصل، إلا أننا نعود مرة أخرى لتبرير عنوان كهذا بمبدأ مهم جدا يضيف على التراث الشعبي أهميته ويجعل منه رافعا للتنمية، هذا المبدأ هو مبدأ المشاركة، فالمادة التراثية الشعبية يتقاسمها وتشاركها عدد كبير جدا من القاعدة الشعبية التي تشكل الأساس لأي عمل تنموي ما من شأنه أن يوفر أرضية لقبول أي إستراتيجية تنموية، ويكون ذلك بتبني هذا التراث كمدخل بطبيعة الحال.

وربما تزداد الحاجة إلى هكذا مدخل (التراث الشعبي) إذا علمنا أن مبدأ المشاركة يشكل في عملية إحداث أي تنمية اجتماعية حيزا كبيرا من الاهتمام مع نمو المعارف والتطبيقات العلمية في منتصف القرن العشرين وهي العوامل التاريخية والموضوعية التي أثبتت فشل النموذج الكلاسيكي للتسيير¹، وكذا كل المناهج السياسية والمقاربات الإيديولوجية التي كانت تنظر إلى المجتمع كمجرد وعاء قابل لاستيعاب خطط التنمية دون إعطائه فرصة المشاركة في صنعها ما أدى إلى حالة قطيعة واضحة بين البنى السوسولوجية و وتائر التنمية. وهو ما افرز كنتيجة مباشرة حالة عداء بين المجتمع والمشاريع التنموية.

إن الحديث عن التراث الشعبي كرافع للتنمية يعني الدراسة المتأنية أولا لهذا التراث مما يتشكل، وما هي مواطن القوة الضعف فيه، وما الذي بقي فيه في المخيال المجتمعي العام والى أي حد هو مؤثر فعلا؟ إن جملة هذه الأسئلة من شأنه أن يجيبنا على درجة توظيف التراث واستغلاله للانطلاقة التنموية الصحيحة، ذلك أن عملية التحليل الجيد للتراث الشعبي وتشريح وتوظيف حالة الانكفاء المجتمعية على التراث الشعبي بنوعها سواء الروتينية أي تلك التي تجسد حالة التماهي مع الواقع الروتيني الحياتي النازع نحو الحفاظ على حالة الاستقرار أو الهروبية أي تلك التي تعكس حالة الهروب من الواقع القاتم والاحتماء وراء قلعة التراث لتحقيق الأمان المجتمعي والنفسي كل ذلك من شأنه أن يؤخر الدراية الواضحة بالمجتمع المراد تنميته، للوقوف بالمشروع التنموي في نقطة الوسط الايجابي " حيث لا يجري تجاهل الأثر الكبير

¹ محمد طلعت عيسى: الخدمة الاجتماعية كأداة للتنمية المحلية، مكتبة القاهرة الحديثة، 1972، ص 67.

للتراث وما يمارسه عبر نظم الاعتقاد والتفكير والسلوك على حياة المجتمع، وفي الوقت نفسه التحرر من النظرة الارثودوكسية التي تعتقد أن التراث إنما هو نظم ثابتة وناجزة يرثها الأحفاد عن الأجداد وليس لهم خيار إلا الخضوع لاستبدالها¹.

إن برامج التنمية تتأثر إلى حد كبير بطبيعة التراث الشعبي وما تتضمنه عادات الناس ومعتقداتهم ونظراتهم إلى الكون والحياة وطريقة حكمهم على الأشياء، وأي خطة لا تراعي مثل هذا البعد لا بد وان تنتهي إلى طريق مسدود، أو إلى نتائج محدودة جدا مهما توفرت لها من العوامل الاقتصادية الكافية والإطار السياسي المناسب، لهذا يجب أن يتكامل الإيمان بالتراث والاندفاع نحو التقدم لكي ينتظم إيقاع التطور الثقافي والاقتصادي، ومن هنا تتضح أهمية التراث الشعبي كطرف أساسي لا يمكن تجاهله في أي برنامج أو خطة تنموية (...). فإذا لم يكن المجتمع بكل أبعاده مقتنعا ومنقبلا لبرنامج التنمية ومشاركا فيها فان أي خطة قد تتحول إلى نوع من العبث والمجازفة غير المأمونة².

إن أطروحة الانطلاق من التراث الشعبي وتوظيفه في التنمية يقترب كثيرا من أطروحة التنمية المستدامة التي تقول بوجود الأخذ في الحسبان مميزات الشعوب في كل برنامج يتعلق بتحسين شروط ثرواتها المفيدة لها ولبلائها، وهي الأطروحة التي كانت غائبة من قبل إذ وإلى العقود الأخيرة من القرن العشرين نادرا ما اخذ التراث الثقافي بعين الاعتبار كمورد قومي هام و أساسي يمكن أن يلعب دورا في التقدم إلا أن الواقع تغير فأصبح التراث ميدانا تكبر فيه الفائدة الاقتصادية كما أصبح إقحامه في معركة التنمية متزايدا.

لقد تفتنت الدول المتقدمة لأهمية التراث بشكل عام ومدى نجاعة استدخاله في عملية التنمية، ففي عام 2003 وبمبادرة أوروبية تشكلت لجنة علمية وفنية دعيت باسم الجغرافي والتاريخي اليوناني " سترابون" في مدينة دلفي اليونانية، بحثت وبعثت في دور وأثر التراث،

¹ www.critique-sociale.blogspot.com فحص بتاريخ، 2011/10/31 12:41.

² عبد الوافي مدفون، التراث الشعبي و علاقته بالتنمية المجالية في www.aranthropos.com فحص بتاريخ 2012/12/01 09:54.

وبينت أن هذا الأخير له من العمق والأثر الكبير ما يجعله ينفذ إلى كل المناحي بما فيها الاقتصادية، حيث صرح البروفيسور " مورييس ايمار " عضو اللجنة العليا للمؤتمر: " إن التراث وأبعاده المتعددة يجب أن ترى من وجهة نظر التطور الاقتصادي"¹.

وفي إطار التركيز على اثر التراث ودوره في التنمية وبالأخص في احد جوانبها وهو الجانب الاقتصادي يقدم الأستاذ عبد العزيز توري، في ذات المؤتمر السابق الذكر (دلفي) مجموعة من الحلول للمحافظة على التراث ولاستدخاله في العملية التنموية من بينها، الإدخال الذكي للبعد الاقتصادي للتراث² وفي ذات السياق تشير الباحثة فاتن شريف إلى أن اكتناه قيم المجتمعات الشعبية واحتياجاتها المادية والرمزية ولنقاط ضعفها وعناصر قوتها هو السبيل الأمثل لقيام ونجاح كل المشاريع التنموية³، وتذهب ذات الباحثة إلى أن الإلمام الجيد والمعرفة الدقيقة بالثقافة الشعبية في عمومها والتراث بشكل خاص تتعاضد أهميتها في مشاريع التنمية المحلية وتعتبر عن ذلك بقولها: " من المشروع تماما أن نفترض استحالة تنمية مجتمع محلي ما يحكمه إطار مرجعي (ثقافي - اجتماعي) خاص دون معرفة عميقة بأنساق القيم والثقافة التي يتبناها والتي تتبدى في جملة معتقداته وعاداته وتقاليد وسلوكه ومأثوراته الشفهية وإنتاجه المادي والرمزي إلى آخر ملامح حياته الشعبية اليومية"⁴.

إن الأمثال الشعبية على سبيل المثال كوجه مهم من وجوه التراث الشعبي يمكن أن تكون باعًا وعضداً للفعل التنموي بوصفها منظومة متكاملة من القيم الرمزية التي يبدو مغزاها واضحا لتحمي الناس من الاستسلام للفقر عبر تعزيز قيم التفاؤل والكرامة والتواصل والعمل والمبادرة والاعتماد على الذات وتحقيق المشاركة الجماعية⁵.

¹ محمود حرياتي: دور التراث في التنمية الاقتصادية www.aranthropos.com فحص بتاريخ

2012/12/01

² المرجع نفسه، تاريخ الفحص.

³ فاتن محمد شريف، الثقافة و الفولكلور، مرجع سابق، ص 43/42.

⁴ المرجع نفسه، ص 45.

⁵ المرجع نفسه ، ص 45.

ويذهب عبد الوافي مدفون بعيدا في التركيز على أهمية التراث الشعبي ودوره في التنمية عندما يعتبره نصف الطريق إلى التنمية حيث يقول: " وإذا ما تحسنت الرؤية وتوفرت القناعة بأهمية دراسة التراث بتقاليده الدينية والثقافية وعاداته وأعرافه كشرط أساسي في برامج التنمية، ففي هذه الحالة نكون قد قطعنا نصف المسافة في حل المشكلة " .

وترتقي الأستاذة الهندية " كورين كومار " بالتراث في عمومها إلى إمكانية أن يكون منبعاً لرؤى تنموية جديدة، وتقدم فكرتها هذه في سياق التحرر من سيطرة النزعات الفكرية الأوروبية ذات التوجه الاحتكاري والإحتقاري وتعبر عن ذلك بقولها:

" أن الأوان لكي نتجاسر على طرح الأسئلة التي لا تعد أسئلة تطرح وتحلل، ما لا يعتبر من باب البيانات والمعلومات المعممة والمكرسة كونياً، وما يصنف في خانة الأسطوري غير المعقول وغير العلمي بالمعنى الذي طرحته المركزية الأوروبية حول العقل والعلم (..) لنصغي إلى صوت الحكمة يتصاعد من المعارف الشعبية العامة المحلية لعلنا ننتقل حينئذ إلى مرحلة استنباط رؤى سياسية وتنموية جديدة.

هكذا نرى أن هذه المقاربات في مجملها تذهب إلى التأكيد على دور التراث في التنمية، ويمكن والحال هذه أن ترقى إلى مستوى المدخل لأن محتويات التراث الشعبي تقدم نموذجاً مغايراً للإبداع والممارسة على السواء، نظراً لارتباطها ارتباطاً وثيقاً بحياة الناس، كما أنها تستغرق مشاركة الفاعلين المحليين في تنمية مجتمعهم المحلي لتجسد مدخلاً تنموياً مهماً فرض نفسه في الآونة الأخيرة ألا وهو مدخل التنمية بالاعتماد على الذات، وهذا المدخل من شأنه أن يحقق ما يسمى الحد الأدنى لإشباع الحاجات الأساسية الذي يتحول عبر إبداع المشاركين إلى حد أدنى نسبي ومتحرك.¹

¹ إبراهيم العيسوي، التنمية في عالم متغير، دراسة في مفهوم التنمية و مؤشراتها، منتدى العالم الثالث، دار الشروق، القاهرة، 2000، ص35، 36.

وهكذا نجد أن استدخال التراث الشعبي وتوظيفه كرافع للتنمية تجاوز في حقيقة الأمر تحقيق غرض تنموي، انه استحال أداة دفاعية لأن المبشرين بتوسيع قاعدة الاقتصاد العالمي يهاجمون كل من يقف في طريق تلك التحولات المدمرة باسم التنمية بإطلاق أحكام من قبيل انه متخلف وضد التقدم ويصمونه بالجهل والدونية، وهو في نظرهم مريض بعلّة الحنين إلى الماضي وإلى الثقافة المنحطة.¹

"إن الظرفية الدولية الراهنة تتميز بتوجه جديد وخطير في نفس الوقت يجعل كل شعوب ودول العالم أمام تحديات كبيرة من شان عدم رفعها أن يفقدها شخصيتها، ويقوض دعائم حضارتها، ويتهدد بقائها كأهم متميزة، مما يفرض عليها تعبئة طاقاتها الذاتية من خلال تثمين تراثها". وكنتيجة لكل هذا بدأت تتبلور مفاهيم ومقاربات جديدة تتجاوز منظور المحافظة على التراث إلى ضرورة تثمينه Valorisation و تعبئته في مجال التنمية وذلك كضرورة تقتضيها متطلبات صيانة الشخصية الوطنية وتدعيم أسس الثروة المحلية.²

في منتهى هذا الاستعراض للدور الممكن للتراث الشعبي في التنمية نجد انه لا بد الإشارة إلى أن الحديث عن دور التراث الشعبي لا يجب أن يحول دون تقدم المجتمع مع الحذر من مخاطر الوقوع في صراع ثقافي أو تناقض حضاري وهو ما يجعل المعادلة صعبة إلى حد ما، حيث تحيلنا إلى القضية المنكرة الحضور و الظهور وهي كيفية دمج التراث الذي يمثل جانب التقليد بالتنمية التي تمثل جانب المعاصرة، كما يحيل على إشكاليات من قبيل ما الذي نقبله وما الذي نطرحه من قيم مبنوثة في التراث؟ وهل بالإمكان ممارسة عملية الانتقاء بكل أريحية وحرية؟.

¹ جبريمي سيبروك، ضحايا التنمية، المقاومة و البدائل، ت فخرى لبيب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000، ص11.

² عبد الحفيظ الجرار، التراث و التنمية بالمغرب : أية علاقة ؟ www.guercif24.com فحص بتاريخ

2013/01/09 الساعة 15:45.

استخلاص :

عالج هذا الفصل ثلاث محاور رئيسية ،الأول بحث في الماهية ،و ذلك عندما تطرق إلى أقسام التراث الشعبي وعناصره وبين حالة التجاذب التي تسود تقسيم و عنصر التراث الشعبي وذلك بين المادي و اللامادي، إلى جانب بحث نشأة التراث على اعتبار أهمية و عمق البعد الزمني في هذه المسألة ،لتبحث بعد ذلك آخر نقطة من هذا المحور في ذلك الجدل الدائر بين المنظرين خاصة حول موقع التراث و دوره،هل هو راسب ومتخلف من عصور ماضية لا يؤدي أي وظيفة أم أنه حاضر وظيفي يستقي وظائفه من تواجده و حضوره. أما المحور الثاني فقد بحث في تماسات التراث الشعبي مع واقع الحياة اليومي بمتغيراتها و مستجداتها، و ذلك من خلال مواجهة التراث الشعبي مع العولمة ،ذلك المد الجارف الذي يبدو نابذا للخصوصية أيا كان نوعها، و قد كشفت هذه النقطة البحثية أن التراث الشعبي يمتلك إستراتيجية خاصة مكنته من اجتناب عاصفة العولمة إلى حد ما .و ضمن ذات المحور ناقشت المحطتين الخامسة و السادسة مواقع التراث الشعبي في كل من الوعيين الثقافيتين العربي و الغربي على التوالي ،و قد بدا أنه في الأول - العربي - و عي مأزوم ، بينما في الثاني - الغربي - حاضر كحقل خاص ،لكنه مغيب عن الوعي السوسيولوجي بالأساس .أما المحور الثالث فحاول أن يستجلي علاقة التراث الشعبي بالتنمية، و أن يبحث في إمكانية أن يشكل رافعا لها ،و بدا أن علاقة التراث الشعبي بالتنمية علاقة ممكنة بل أكيدة من منطلق شغل التراث الشعبي لموقع المحرك بل المحدد في الكثير من الأحيان للكيان المجتمعي ،وقد انسحب هذا على إمكانية رفع التراث الشعبي للتنمية ،فكانت إمكانية ممكنة إذا اتبعت إستراتيجية واضحة و هادفة.

الجانب الميداني

الفصل السادس

الحضور الثقافي في التنمية، القيم نموذجاً

تمهيد:

يتناول هذا الفصل ثلاث نقاط رئيسية ، تبحث الأولى في أهمية المحددات الثقافية للتنمية يتفرع عنها ثلاث نقاط جزئية على علاقة بها وهي على التوالي ، الثقافة و التنمية بدايات الاقتران، الثقافة والتنمية بين الممانعة و المضارعة، وآليات الإفادة من الثقافة في التنمية. أم ا النقطة الثانية فهي عبارة عن مدخل تعريفي بماهية القيم، بينما تدور الثالثة في فلك التأسيس لموضوع البحث، وربط ضمني لبعض متغيراته، وأهمها القيم والتنمية، ويبحث في كنف العلاقة بينهما.

أولاً: المحددات الثقافية للتنمية:**1- الثقافة والتنمية وبدايات الاقتران :**

إلى غاية ستينات وسبعينات القرن العشرين كان مفهوم التنمية مفهوما اقتصاديا خالصا، و كانت مؤشرات من قبيل الدخل الفردي، مستوى الدخل القومي، القوى العاملة، الصحة، التغذية ، المعدل العام للمواليد الأحياء و الأموات.... هي المؤشرات الرئيسية في الحكم على طرائق و نتائج التنمية، هذا زيادة على مؤشر هام جدا آنذاك و هو ارتفاع المستوى المعيشي في إطار الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث. و قد أدى هذا الفهم إلى تبسيط و تسطيح شديد جدا لمسألة التنمية، لأن الغائب الأكبر عن كل تلك المؤشرات كان الإنسان ذاته ،أي العنصر البشري فعلى الرغم من أن التنمية كانت تستهدفه إلا أنها كانت في نسخها القديمة تقصيه ، و تضعه في خانة المتلقي السلبي الذي ينتظر الجاهز، و صح أن نطلق عليه في تلك الحالة اسم " المستهلك التنموي". لكن مع بداية الثمانينات من القرن الماضي شهدت الساحة التنموية تغييرا واضحا في الرؤى و التصورات و القناعات على الأقل ، فبرز بذلك فهم جديد للتنمية ، فهم يستغرق الأبعاد الأخرى المهمة الخفية من التنمية و هي الأبعاد الثقافية ، أو كما ترد مقرونة الأبعاد الثقافية الاجتماعية ، و تحول مع هذا الطرح الجديد المنظور الاقتصادي البحث إلى إحدى الوسائل الموصلة إلى التنمية و ليس البعد الوحيد و لا الهدف الوحيد¹.

¹ سالم محمد الخضوري ، التنمية و التحديث في المجتمع العماني المعاصر ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، 2003، ص 48.49.

لقد أدى استدخال البعد أو المحدد الثقافي في التنمية إلى تغيير الإستراتيجيات أو على الأقل تنقيحها و تعديلها و ذلك عندما باتت الدراسة العلمية للمجتمعات قبل التخطيط أمراً وارداً . تاريخياً يرجع الفضل في بروز و إبراز دور محتمل للثقافة في التنمية إلى الأمم المتحدة ، والبذور الأولى لذلك - قبل الإرهاصات - كانت من خلال ذلك الارتياح الذي سجلته الأمم المتحدة عندما قررت بلدان عديدة أعضاء في اليونسكو أن الثقافة هي جزءاً مسؤولياً للحكومات و أنشأت لذلك وزارات أو إدارات للشؤون الثقافية، و موقفاً هذا يفهم على أن الاهتمام الحكومي بالشأن الثقافي من شأنه أن يعزز مكانة الثقافة ككل في البرامج الإنمائية بشكل أو بآخر ، بوصف الدولة في كل بلاد العالم هي الراعي الأول لمشاريع التنمية ، إلا أن المنعرج الحقيقي في هذا المجال كان سنة 1970، و ذلك بتنظيم منظمة "الأونسكو" بالبنديقية لأول مؤتمر دولي حكومي حول الجوانب المؤسسية و الإدارية و المالية للسياسات الثقافية، و قد مثل هذا حسب الأونسكو فترة تأمل¹، و في ذات المؤتمر برز أول اقتران بين الثقافة و التنمية الاقتصادية والاجتماعية فقد جاء على لسان " René Maheu" المدير العام للأونسكو في ذلك الحين: "ابتداء من اليوم حتى علماء الاقتصاد يقرون بأن التنمية إما أن تكون شاملة أو لا تكون، فلم يعد من باب الصدفة أو الاستعارة أن نتكلم عن التنمية الثقافية كعامل مهم من عوامل التنمية الشاملة"².

وقد كان من إفرازات ذلك أن بدأ الوعي بأهمية الجانب الثقافي يتسلل إلى الدول السائرة في طريق النمو حيث بدأت هذه الأخيرة تدرك أن الاستثمارات و المساعدات المالية الخارجية غير كافية و حدها كحل للخروج من حالة التخلف ، و أنه من غير الممكن استيراد كل ما هو متطور من عند الدول الصناعية و كأن الأمر هو تصوير مستندات³. أما المخاض الكبير لما تقدم فقد كان في مؤتمر مكسيكوستي 1982 بإشراف الأمم المتحدة و الذي طرح باقتناع كبير فكرة أن الثقافة هي جزء أساسي من حياة كل فرد و كل جماعة...و أن التنمية... التي ينبغي أن تتخذ من الإنسان غاية لها... ينبغي بالتالي أن تتطوي على بعد ثقافي .

¹ العقد العالمي للتنمية الثقافية 1988-1997 مجلة الثقافة العالمية ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الأدب ،

الكويت، السنة السابعة، عدد 39، الكويت، مارس 1988، ص 10.

² كميل حبيب، الثقافة عامل أساسي في التنمية الشاملة، في الثقافة و دورها في التنمية، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و

العلوم ، تونس 1996، ص 18.

³ المرجع نفسه، ص 19.

و بعد ذلك جرى تكريس القناعات بخطوات عملية تجسدت من خلال العقد العالمي للتنمية الثقافية ، و هو العقد الذي أشرفت على تنظيمه كل من الأمم المتحدة و اليونسكو و صدر بشأن ه قرار الجمعية العامة 187/41 بتاريخ 08 ديسمبر 1986 . و يمتد هذا العقد من سنة 1988 إلى سنة 1997. و قد وضع له هدفين رئيسيين الأول هو مراعاة البعد الثقافي في عملية التنمية ، أما الثاني فهو حفز القدرات الإبداعية و الحياة الثقافية في مجموعها . و من أجل إعطاء هذه الأفكار تعبيراً عملياً، و بغية تحقيق الهدفين السالفين أجرت اليونسكو بناء على طلب المؤتمر الثالث و العشرين سلسلة من المشاورات مع الدول الأعضاء و مؤسسات منظمة الأمم المتحدة و المنظمات الدولية و المنظمات الحكومية و غير الحكومية و كانت النتيجة وضع برنامج العمل للعقد و الذي تركز حول أربعة أهداف¹:

- مراعاة البعد الثقافي للتنمية .
- تأكيد الذاتيات الثقافية و إغناؤها.
- النهوض بالتعاون الثقافي الدولي.
- زيادة المشاركة في الحياة الثقافية.

بقي أن نشير في هذه النقطة إلى أن الاقتران بين الثقافة و التنمية و الذي يعبر عنه بالعلاقة بين الثقافة و التنمية لا يحرز في مجال علم الاجتماع على توافق كبير، و يمكن أن ندلك على ذلك بعلاقة تقابلية إلى حد ما بين رأيين لعالمي اجتماع في الوطن العربي كنموذج ، فنجد مثلاً محمد الجوهري يدمج البعد الثقافي للتنمية في البعد الاجتماعي أي لا يجعله مستقلاً تمام الاستقلال، فيسميه البعد الثقافي الاجتماعي للتنمية و إن كان دمج هذا لا يقلل من دور الثقافة في التنمية² ، بالمقابل يذهب محمد سيد محمد إلى الاعتقاد بان للثقافة دوراً مميزاً و موازياً للبعدين الاجتماعي و الاقتصادي في التنمية ، فشبّه التنمية بمثلث متوازي الأضلاع يعبر كل ضلع منه عن الأبعاد الثلاثة : الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية³.

و لقد أصبح الحديث عن الاقتران بين الثقافة و التنمية أمراً ناجزاً من الناحية الفكرية، ثم النظرية، و هذا الانجاز كان مرجعه . كما رأينا. تحركاً منظماً عالمياً بالأساس من خلال اليونسكو و الأمم المتحدة

¹ العقد العالمي للتنمية الثقافية، مرجع سابق، ص 11.

² محمد الجوهري، علم الاجتماع و قضايا التنمية في العالم الثالث، ج 1، دار المعارف، القاهرة، 1978، ص 69.

³ محمد سيد محمد، الإعلام و التنمية، دار المعارف، القاهرة، 1997، ص ص 22-25.

و المنظمات الأخرى الدولية و المحلية غير الحكومية ،لكن هذه الجهود الحثيثة لم تترجم على ما نرى واقعا بالأخص في المجتمعات السائرة في طريق النمو أو بلدان الجنوب و هي الدول الأقل حظا من التنمية و الأكثر حاجة إليها و طلبا لها . إذ أن الاهتمام باستدخال الثقافة في قلب العملية التنموية ظل مجرد شعار في كثير من الأحيان ، و الواقع يقرر ذلك، و الدليل أنه و بعد أكثر من عشرين سنة على العقد العالمي للتنمية الثقافية ،بقيت الحالة التنموية تراوح مكانها في تلك الدول. إن لم تزد سوءا و تدهورا ، و كل ذلك الحديث عن مراعاة البعد الثقافي بقي مجرد حديث لم يترجم إلى فعل بل أكثر من ذلك شهدت تلك البلدان مجازر بأتم معنى الكلمة ، حيث تواصلت التنمية ذات البعد الواحد " الاقتصادي " والتي تعمد إلى التنفيذ المباشر للمشاريع دونما إشراك الأهالي و إدماجهم ودونما مراعاة للاستدامة بشريا و بيئيا، و الاستثناءات في هذا المجال قليلة تحفظ ولا تعمم،فعدى بعض المبادرات المنعزلة، المدعومة من هذه الجهة أو تلك المنظمة أو ذلك الصندوق فإن القاعدة الثابتة كانت دوما هي الأولوية للاقتصاد.

2- الثقافة والتنمية ، بين الممانعة والمضارعة:

إن الدراسة العلمية للمجتمعات تعني فيما تعنيه وضع العامل البشري في الاعتبار ، و خاصة القيم الاجتماعية التي تحكم حياة الناس، و بمعنى آخر دراسة المجتمع قبل رسم الخطط و تحديد البرامج والمشروعات و ذلك لأن كثيرا من الأنساق و النظم التقليدية يمكن أن تقف في وجه عملية التنمية بوصفها عملية تغييرية مقصودة و شاملة ، و بالتالي فإذا كان الناس رافضين للقيم الجديدة المصاحبة للعملية التغييرية ستفشل المشروعات التنموية لا محالة¹.

ويمكن أن نقرب إلى الأفهام أهمية المحدد الثقافي للتنمية إذا استدعينا الحالة المناقضة للتنمية وهي حالة التخلف فهذه الأخيرة تكشف بوضوح عن عمق الدور الذي تؤديه المحددات الثقافية في التنمية بالأخص في الدول المتخلفة ، و ذلك عندما نفق على المعوقات التنموية في هذه الدول، فنجد على رأسها المعوقات الثقافية و القيمية، و إن كنا لا نطلق هذا الحكم على عمومها إذ ليس النسق الثقافي و القيمي في هذه الدول سالبا على الإطلاق ، كما تقول بذلك بعض فروع نظرية التحديث والتي عرضنا بعضا منها في مواضع سابقة من هذا البحث . ففي هذا الإطار يمكن أن يتحول نسق المعتقدات و الأفكار إلى عائق في وجه التنمية بما يتضمنه من عمليات فكرية واتجاهات ترتبط بطبيعة الإنسان و

¹ محمد عباس إبراهيم، " الأبعاد الاجتماعية و الثقافية للتنمية" ، مجلة التعاون، الأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربي السنة الرابعة عدد14، الإمارات العربية المتحدة، جوان، 1989، ص 11.

عالمه و إطاره المرجعي المحلي، فهناك على سبيل المثال بعض المعتقدات الشائعة ذات العلاقة بالقوى الخارقة super nature كالمعتقدات النابعة من بعض الأنساق و القوى غير الطبيعية ، فهذه كلها يمكن أن تمثل معوقا من معوقات التنمية إذا لم تؤخذ في الاعتبار عند التخطيط للتنمية و كذلك عند تنفيذها ، و يضاف إليها المعتقدات الصحية المرتبطة بطبيعة الجسم البشري والأمراض الفيزيائية . أو تصور " الزمن " و تقييمه فالزمن و تقييمه يختلف من شعب إلى آخر و من مجتمع إلى آخر . فعند بعض المجتمعات المتخلفة يشكل أحد أهم العوائق في وجه التنمية، ففي المجتمعات القروية و البدوية في هذه البلاد تصور الزمن في ثقافتها تصور خاص يرفض تدخل اليد الإنسانية فنجد مثلا الإنتاج الحيواني و الإنتاج الزراعي يتحقق كل منهما دون تدخل إرادي من البدوي أو القروي ، أي أن الزمن هو الذي يتحكم في الإنتاج ، بمعنى أن مفهوم الزمن مفهوما تقليديا يحتسب بالمواسم و الأعياد و يقدر تقديرا كيفيا بينما الانتقال إلى حالة التنمية يقتضي رؤية و تصورا و تنظيميا دقيقا و محددًا للزمن أقرب إلى الكمية.

ويتجلى أثر المحدد الثقافي من خلال ذلك الدور البالغ الأثر الذي تلعبه المأثورات الشعبية و التي تصدر في بعض الأحيان عن فهم غير دقيق للقيم الروحية أو التعاليم الدينية مما قد يؤدي و يؤيد النزعة التواكلية بين الجماهير المراد تنميتها.

على المستوى البنائي قد يكون الأمر أكثر حدة و تعقيدا ، بحيث أن العمليات التنموية قد تصاحبها ظواهر عدة هي تجليات تلك العمليات على البناء الثقافي و من بينها التوافق و التكيف و الملائمة و الصراع و التوتر و التكامل و الالتئام ، وهذا الخليط الظاهراتي الذي يتخذ شكل المركب الثقافي المتشابه قد يصاب بعدم التوازن مما ينجر عنه لا توازن مجتمعي ، تزداد حدته إذا كان المجتمع ذاته لا متجانس ثقافيا. إلا أن الأمر الأكثر صعوبة عندما تصطدم الضرورات الإنمائية بالأساليب الحياتية القديمة و التقليدية حيث تتطلب السياسة التنموية عادة قيما جديدة تتماشى و مضمون المشاريع الإنمائية و ما فيها من عناصر فنية مما يولد احتكاكا و صراعا وصداما بين الركائز القائمة والعناصر الثقافية الوافدة يتجسد أثره بصورة مباشرة على خلايا النسيج الاجتماعي من خلال الصراعات التي قد تحدث بين التشكيلات الاجتماعية.

وإذا أضفنا إلى كل هذا الدور الخطير الذي تقوم به القيم . و الذي سنأتي على التفصيل فيه أكثر في النقطة البحثية الموالية . و ذلك من منطلق الدور المحوري الذي يلعبه النسق القيمي كنسق رئيسي في توجيه السلوك و الدوافع و الانجاز نحو الفعل الاجتماعي الموجه للتنمية و بوصفه مرجعاً للسلوك الجمعي، فيمكن و الحال هذه أن تشكل قيماً من قبيل عدم تقدير الوقت أو احتقار العمل اليدوي أو عدم تقدير العمل أصلاً، أو السلبية و الانعزالية و اللامبالاة ، و التواكل و غيرها من القيم يمكن أن تشكل سداً منيعاً في وجه أي فعل تنموي.

لكن و بالمقابل أياً كان مستوى الممانعة الذي تشكله الثقافة في وجه التنمية فإنها حتماً لن تصل إلى مستوى كالذي يعتقد به البعض أمثال " ديفيد لاندس " صاحب كتاب " ثروة و فقر الأمم " الذي أدلى بتعليق في مؤتمر للبنك الدولي عام 2000 حيث قال ".... هناك ثقافات أسميها سامة....تعيق الذين يتمسكون بها"¹ .

إننا نعتقد أن الإدراك الجيد لإشكالية الممانعة الثقافية للتنمية لا يعالج إلا ضمن النسبية الثقافية ، و داخلها فمن شأن ذلك أن يوسع فهمنا للاختلاف الثقافي و لمراعاة الخصوصيات الثقافية. و لما لا الحديث عن التنمية بالثقافة، و ذلك بالتقاطع مع النظرة الاقتصادية للتنمية المفترضة أن الناس سواسية في كل أنحاء العالم ، هذا الافتراض يمكن استثماره ميدانياً واقعياً بخلق حقل من التفاعل الحي الفعال غير الاقصائي للثقافات و للخصوصيات الثقافية. و ذات الافتراض يفتح لنا الباب للانتقال بالثقافة من صفة الممانعة إلى صفة المضارعة أو الوجود الفاعل. يقول الاقتصادي الياباني " يوشيهارا كيونيو " : "إن أحد الأسباب في تطور اليابان هو أنها تملك ثقافة مناسبة لذلك فلقد علق اليابانيون أهمية على المساعي المادية و العمل الجاد و الادخار للمستقبل و الاستثمار في التعليم و قيم المجتمع".

وعموماً فإن هناك ثلاث تصورات لهذا الموضوع فهناك من يرى بأن الثقافة تعرقل مسيرة التنمية وتحويل دون تقدمها بشكل ايجابي، و من ثم تصبح الثقافة عائقاً أمام تقدم بعض الشعوب خاصة إذا كانت العادات و التقاليد و الأعراف هي السائدة و كانت التقاليد تقليدية تؤثر سلباً على التنمية الاجتماعية و الاقتصادية. و هناك رأي مناقض يرى بان الثقافة هي من العوامل الأساسية التي تساهم في تحقيق التنمية و تطوير الاقتصاد بكل قطاعاته و الرفع من الإنتاج الوطني ، و بالتالي لا بد من مراعاة هذا البعد في مجال التخطيط و التدبير و التقويم و معنى ذلك أن يعطى البعد الثقافي الأولوية على حساب

¹ لورنس هاريسون، الثقافة و التنمية الاقتصادية، فحص بتاريخ: 2012/03/01، ساعة: 8:15 www.sironline.org

الأبعاد و المكونات التنموية الأخرى. و هناك رأي ثالث ينزع نزعة تركيبية بين الثقافة والتنمية ويصوغ العلاقة وفقا لرؤية جدلية، كآلاتي:

لا يمكن فصل الثقافة عن التنمية، فكل منهما يكمل الآخر بطريقة بنيوية و عضوية و جدلية¹.

3- آليات الاستفادة من الثقافة في التنمية :

قد يبدو الطرح الذي يؤصل للعلاقة بين الثقافة و التنمية طرحا مغريبا، و ربما معقولا في كثير من نواحيه لكن الواقعية و المنهجية تفترض أن نتساءل كيف تتجسد هذه العلاقة ميدانيا؟ أو بصفة أخرى: كيف يمكن الاستفادة من الثقافة في التنمية ؟ في هذا الشأن يرى " جميل حمداوي" أنه لابد من توفر مجموعة من الآليات ، و لان التنمية تتحقق في المجتمع فإن هذه الآليات هي آليات مؤسساتية وبنيات مادية و معنوية يأتي على رأسها المجتمع المدني الذي يعتبر الركيزة الأساسية لتحقيق التقدم والازدهار و التنمية و يسمى مدنيا لأنه يتخذ طابع اجتماعيا مدنيا و سلم طي، و لأنه في ذات الوقت مستقل عن كل المؤسسات الرسمية و العسكرية ، لأنه يتكامل معها في نفس الوقت من خلال الاقتراح و الاستشارة و التنسيق. و تتبع أهمية هذه الآلية من كونها (المجتمع المدني) تتموقع في نقطة وسيطة بين القمة و القاعدة، فالمجتمع المدني هو نسيج متشابك من العلاقات التي تقوم بين أفرادها من جهة و بينهم و بين الدولة من جهة أخرى. وفي خضم هذه العلاقات تبرز سمات الاجتماعية و الثقافية و التي يجري تكريسها خدمة للتنمية². و في المحصلة حول هذه الآلية نقول أن المجتمع يؤهل الناس لمزاولة أعمال ايجابية منتجة و هادفة تصب في إطار الفعل التنموي.

وتتركز المقاربة الثقافية عبر آلية أخرى وهي المشاركة أو ما يسمى المقاربة التشاركية التي ترتكز على الانفتاح على الشركاء الداخليين و الخارجيين قصد تحصيل الدعم المادي و المعنوي و هناك أيضا آلية تمثل المقاربة الإبداعية عبر بث الفلسفة الإبداعية المبنية على الاعتماد على الذات، لأن من

¹ جميل حمداوي، المقاربة الثقافية أساس البشرية المستدامة، عن www.alukah.net فحص بتاريخ

2012/03/05. ساعة 10:15.

² عبد الغفار شكر، المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديمقراطية، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2003، ص 20.

المقومات الأساسية لبناء إستراتيجية جديدة للتنمية مسألة الاعتماد على النفس على كل المستويات فرديا و إقليميا و قوميا¹.

تنوع المنتج الثقافي و تطويره، يعتبر بدوره أحد الآليات الرئيسية، فقد أكدت منظمة اليونسكو على التنوع الثقافي في بياناتها الثقافية التأسيسية نظرا لأهميته في الرفع من مستوى التنمية الاجتماعية والمعنوية والبيئية ، مع الأخذ في الاعتبار أن التنوع يشمل الإنتاجات الأدبية و الفنية و العلمية و الآثار و القيم، وكل ما ينتمي إلى الثقافة اللامادية ، و إلى جانب كل هذا هناك آلية تكريس الخصوصية الثقافية لأنها ستؤدي إلى تشجيع الإبداع و إبراز التميز في كل الميادين مما يخلق حركية داخل النسيج التنموي بكل تفرعاته، و لقد استخدم اليابانيون هذه الآلية عندما "سلخوا في استيراد التكنولوجيا مسلكا فريدا بحيث اتجهوا إلى تحليل المواد المستوردة بهدف فهم آليات وكيفية عملها بقصد فهم كل جزء من جزئياتها و إعادة تركيبها وفق مقاييس و أذواق مغايرة ففي التركيب الجديد نجد أن هناك إبداعا يابانيا ينسجم مع القيم المجتمعية و مع الحياة - فهناك - إذا إبداع ذاتي ، و بدون هذا الإبداع الذاتي لا يمكن التحدث عن التكنولوجيا"².

ولما كانت الآليات الثقافية في تحقيق التنمية ذات صفة رمزية بالأساس ، فإن تغيير البنيات العقلية كان من أهم تلك الآليات، و ليس هناك طريقة أنجع - في هذا المجال - من تطوير التعليم و التربية ، فإذا كان التعليم منطلقا من أسس إبداعية قوامها الإنتاج و الابتكار و الاعتماد على الذات ، و البحث الجاد تحول إلى قاطرة للتنمية ككل ، فالتربية و التعليم هما أداتا التغيير للبنيات العقلية. ولقيام بهذا الدور ينبغي أن يكون التعليم جديدا قادرا على إعداد الشباب للتفكير الحديث بدءا من المدرسة الابتدائية وعن طريق التربية و التعليم الحديثين يتحول الشباب إلى محرك بشري لتنمية المجتمع³.

بعد استعراض هذه الآليات يمكن أن نستعرض بعض التصورات التي تقترب في طرحها من الآليات في كيفية تحويل العنوان الكبير "الثقافة و التنمية" إلى واقع يمكن لمسها والإفادة منه. ومنها ما يقدمه لباحث المغربي التجاني بولعوالي في بحثه المعنون: "الدعوة إلى ثقافة التنمية" حيث يقدم آليته تلك في إطار ما يسميه زرع ثقافة التنمية بين مختلف شرائح المجتمع حيث يقول: "...كيفية زرع ثقافة التنمية بين

¹ خالد السبع النجار، "إستراتيجية جديدة للتنمية في الوطن العربي"، مجلة الفيصل السعودية، عدد 93، ديسمبر 1984، ص 36.

² المهدي المنجرة، حوار التواصل، من أجل حوار معرفي عادل ، ط6، دار ويلي مراكش، المغرب، 2000، ص 116،

³ جميل حمداوي، مرجع سابق، ص18.

شرائح المجتمع التي باكتسابها للوعي اللازم بهذا المفهوم ذي البعد الاستراتيجي سوف تساهم لا محالة من موقعها في وضع لبنة ما في صرح التنمية.¹

يجعل بولعوالي من زرع ثقافة التنمية أول آلية في طرحه أو خطته وهو يركز هنا على جعل التنمية هما شاملا لكل قطاعات المجتمع دون استثناء، أي إخلاء الساحة المجتمعية من أي عناصر مهمشة، ومن زاوية أخرى إفساح المجال لكل الفاعلين للدعوة إلى للتنمية. وهذا من شأنه أن يجعل من ثقافة التنمية أمرا مقبولا، ثم بعد ذلك تأتي الآلية الثانية وهي تعميم الوعي اللازم، وقصد بها أن تعمم ثقافة التنمية بين جميع مكونات المجتمع وعلى مختلف المستويات و الأصعب د. ويشارك في تنفيذ المهمة الكل بدءا أصحاب القرار مروراً برجال التعليم وصولاً إلى الفاعلين الجمعيين. أما الآلية الثالثة فهي تشجيع العمل التطوعي، لأن التطوع بالأساس يعني الاقتناع بمجموعة من القيم الحضارية كالتعاون والتكافل وإرادة الخير للمجتمع و الوطن، إنها في النهاية تعبر عن ثقافة محددة. وبعبارة أخرى على حد قوله "إن التنمية تفشل كلما طغى الهاجس المادي على فاعليها، وتتجح كلما حضر الهاجس التطوعي بكثافة وقوة".²

كانت تلك بعض التصورات للآليات الممكنة لتفعيل دور الثقافة في التنمية . ومهما يكن فإن الحديث عن أهمية المحددات الثقافية للتنمية يقع في إطار ما يسمى باقتصاد المواقع الرمزية الذي تتموقع فيه الرمزيات وعلى رأسها الثقافة في موقع الفاعل الرئيس . ووفقا لهذا التصور فإن إدراك المجتمع لعناصر الثقافة وأهميتها في حياة الأفراد وفي تهميتهم أصبح ممكنا وذلك من خلال تعزيز هذه العناصر بالشكل الايجابي للوصول إلى مجتمعات قادرة على التطور والاندفاع ضمن عجلة التنمية. أما تلك العناصر الثقافية فهي تحديدا:

- القيم و الفضائل : فالثقافة التي تركز على قيم أحكام القانون واحترام الآخرين وبناء أخلاقي متين هي ثقافة تنمية .
- نظرة المجتمع إلى العالم: فمن خلال هذه النظرة يتبين موقف المجتمع من التنمية (مؤيد أو معارض).

¹ التجاني بولعوالي، الدعوة إلى ثقافة التنمية، ص8 فحص بتاريخ: 2012/05/12 ساعة 12:12

www.tijaniboulaouli.nl

² المرجع السابق، ص 9.

- السلوك الاقتصادي: فالسلوك الاقتصادي الذي يمارسه الأفراد في مجتمع ما يمكن أن يحدد قدرة ذلك المجتمع على النمو وعلى التطور مستقبلاً، كما يمكن أن يحدد ما إذا كان ذلك السلوك معادياً للتنمية.
- السلوك الاجتماعي: وله دور مهم في دعم التنمية عبر ممارسات سلوكية وعلاقات داخلية تسهم في دعم التنمية .
- القيم الثقافية: حيث تتمتع المجتمعات المؤيدة للتنمية بقيم أخلاقية وسلوكية ومعرفية تجعلها قادرة على التقدم من خلال تعزيز هذه القيم بين أفراد المجتمع.

و في ذات الإطار يعود الباحث " التجاني بلعوالي " ليقدم جردة بأهم الآليات العملية لترجمة العلاقة بين الثقافة و التنمية واقعياً و يشترط قبل ذلك أمرين: الأول هو التوجيه الصحيح أما الثاني فهو الاستمرارية لأن أكثر المشاريع تتوقف قبل أن تطبق كلياً ، ثم يذهب بعد ذلك إلى استعراض مجموع الآليات على المستوى المحدد و الأكثر واقعية بعد أن استعرض من قبل تلك الآليات في مستواها الواسطي أي ذلك الذي يتوسط النظري و الواقعي، و هي تباعاً ، دروس محو الأمية تقوية التلاميذ الضعاف ، مساعدة التلاميذ الفقراء بالكتب و الأدوات المدرسية ، التنمية الرياضية من خلال تنظيم التظاهرات الرياضية المتنوعة و البحث عن الطاقات الرياضية الواعدة ، و التنمية البيئية من خلال تعميم الحفاظ على البيئة و تنظيم حملات النظافة ، ثم التنمية الاجتماعية من خلال التحلي بالأخلاق الحميدة، و نشر ثقافة المعاملة الحسنة و التربية الصحية ، و محاربة مظاهر العنف المنزلي و زيارة المستشفيات و دور الأيتام و الداخليات و غيرها.

و يقرر الباحث أن هذه الآليات على درجة كبيرة من الأهمية على عكس ما يعتقد البعض من أن التنمية محصورة في المشاريع الكبرى ذات الميزانيات الضخمة ، إنما الأمر في الواقع على حد قوله: " أن التنمية الحقيقية هي التي لا تستثمر الإنسان و إنما تستثمر في الإنسان و محيطه الطبيعي¹ ."

إن المعالجة البراغماتية لما تقدم من نقاط ضمن هذه الجزئية من البحث دفعتنا إلى التفصيل في الحيثيات الواقعية و أنستنا أن نطرح أسئلة تمهيدية حول طبيعة العلاقة بين الثقافة و التنمية ، من قبيل ، هل تسبق الثقافة التنمية و تعمل على خدمتها؟ أم أن التنمية تحقق أولاً ثم تدر الثقافة و

¹ التجاني بلعوالي، مرجع سابق، ص 10.

تدفع بها إلى مستويات موازية لها؟ أم أن العلاقة بين الاثنين تزامنية بحيث يتحقق الاثنان في وقت واحد؟ .

و في اعتقادنا أن أسئلة من هذا النوع لا تجد الإجابات المطلقة الجاهزة القابلة للتعميم زمكانيا ، بل إنها محكومة بالخصوصيات المجتمعية إلى أبعد الحدود، من منظور تمايز البناءات الاجتماعية والثقافية و كذا التجارب التاريخية للمجتمعات و الثقافات.

و كحوصلة لكل ما تقدم نقول أن الثقافة تجاوزت النظرة التقليدية التي تحصرها في الجانب الجمالي أو ضمن مقولة الثقافة من أجل الثقافة ، على وزن الفن من أجل الفن لتتحول رأس حقيقي يكتسح ميادين أخرى كالاقتصاد و السياسة و البيئة ما أهلها لأخذ موقعها ضمن مجال رسم المقاربات الإستراتيجية للتنمية، و بالتالي فإن تضافر و تداخل الثقافة مع التنمية سيؤدي لا محالة إلى تطوير طرائق التفكير بكل أنواعه العلمي و الإبداعي و الفني ما من شأنه أن يخلق حركية مستمرة ترتقي بمستوى الوعي و الفعل البشريين و تجعله ما على أهبة الاستعداد دوما للتنمية على وجه الخصوص و للفعل الحضاري بشكل عام.

ثانيا : ماهية القيم.

إن تناول ماهية القيم تملية الدراسة العلمية والمنهجية السليمة، إذ لا يمكن أن نخوض في متغير ما وتداعياته قبل الإلمام بماهيته، وفي هذا الإطار قد رأينا أن مسار البحث لن يستقيم ولن يبلغ مرامه ما لم تتوفر بين يدي الباحث رؤية واضحة عن القيم وميكانيزماتها، وذلك ما يحاول هذا الجزء من الفصل أن يتصدى له .

1 -مصادر القيم:

يمكن للباحث في القيم أن يطرح سؤالا جوهريا ومنطقيا عن أصل القيم التي يتبناها الأفراد والمجتمع، ما هو مصدرها ؟ وكيف يتم اكتسابها ؟ ومن أين ؟.وفي هذا الشأن ينزع أغلبية العلماء إلى أن الفرد يتشرب قيمه من مصادر متعددة لا من مصدر واحد، ويذهبون في ذلك إلى تعداد التعاليم الدينية، التنشئة الاجتماعية، الخبرات اليومية الجماعات المرجعية، الفلسفات الفكرية ،

المؤسسات التربوية، وسائل الإعلام،... الخ، وهم في ذلك يتشبعون بالقيم من هذه المصادر عن طريق القدوة والإقناع، والقوانين والأفكار المنبثقة من الأصول الثقافية والدينية وضمير الفرد وهي طرق تمثل في مجموعها آليات اكتساب القيم وتبنيها. وعلى الرغم من تعدد المصادر التي يمكن للشخص أن يستقي منها قيمه، إلا أننا سنحاول التركيز على بعضها أو بالأحرى على تلك التي قدرنا على أنها الأكثر أهمية.

• الأسرة :

تعتبر الأسرة المحضن الذي يتولى رعاية الطفل قبل أن يندمج في المحيط الخارجي. وخلال ذلك تقوم الأسرة بإكساب مبادئها وقيمها وأخلاقها وعاداتها للطفل، فتتشكل بذلك معالم هويته وعقله ووجدانه ومشاعره⁽¹⁾، ففي هذا الإطار دلت الأبحاث أن هناك علاقة بين أساليب التنشئة الاجتماعية للأبناء وعلاقتها ببعض سمات الشخصية وما يتبناه الأفراد من قيم، ويبقى أن نشير إلى أن مقدار تشرب الأبناء لقيم الأسرة يتوقف على مقدار الرعاية التي توفرها هذه الأسرة لهم، وفي هذا يقول فؤاد حيدر: "فتبني الطفل لقيم ومعايير الوالدين يعتمد على مقدار الدفاء والرعاية والاهتمام، فالضمير (الأنا الأعلى) يتضمن عملية توحد الطفل مع والديه كما هو الصبي مع الأب وكما هي البنت مع الأم" ⁽²⁾.

وتؤكد دراسة أجريت في الولايات المتحدة الأمريكية نفس الفكرة، فقد كشفت هذه الدراسة التي أجريت على جماعتين مختلفتين تقطنان بأمريكا وهما الإيطاليون الجنوبيون واليهود، أن اليهود أكثر دافعيه للإنجاز من الإيطاليين والسبب في ذلك يعود إلى النسق القيمي العائلي، ففي حين تركز العائلات الإيطالية على الثروة والملكية والتضامن العائلي، تجنح العائلات اليهودية إلى التركيز على التعليم والامتداد خارج العائلة وتنمية الذات والقدرة على معالجة المواقف الخارجية، وكانت نتيجة ذلك حراك اجتماعي في الوسط اليهودي وتوقع في الوسط الإيطالي. *المدرسة :

1 أحمد عبد العظيم محمد، أصول الفكر الإداري في الإسلام، مكتبة وهبة، مصر، 1994، ص 29.

2 فؤاد حيدر، علم النفس الاجتماعي، دراسات نظرية وتطبيقية، دار الفكر العربي، الاسكندرية، د.ت، ص 100.

تعد المدرسة المزرعة الأولى التي يتعلم فيها الطفل القواعد ويدركها ويتفهم معانيها وأهميتها في بناء المجتمع، فالمدرسة تساهم في تشكيل لغة وخلق ودين ونمط سلوك الطفل.

ويشمل تأثير المدرسة في الطفل جميع عناصرها الأساسية، فلا يقتصر على المعلم وحده، أو الإدارة وحدها إلا أن الدراسات بينت أن محتوى البرامج والمقررات تعد أكثر العوامل المدرسية أهمية في إكساب التلاميذ الخبرات والقيم، وإلى جانب ذلك نجد تأثير المدرسين. إذ وجد كذلك أن الطفل أو التلميذ يلتقط قيم المدرس من خلال تعبيره الصريح عنها قولاً وفعلاً داخل حبرات الدراسة وخارجها¹، كما كشفت دراسة تتبعية لمجموعة من الطالبات الجامعيات عن دور الجامعة في خلق أو توجيه تلك الطالبات نحو توجهات قيمية معينة، حيث اكتسبن بعد إنهن الدراسة وممارسهن للحياة العامة قيم التحرر والإيجابية وهي قيم لم تكن موجودة لديهن عند التحاقهن بالجامعة.²

* التعاليم الدينية:

يمثل الدين مصدراً أساسياً لكثير من القيم، والتتبع التاريخي للحضارات العالمية القديمة يكشف عن أن تلك الحضارات قامت على قيم دينية معينة كانت محوراً للمحرك والمنظم لشعوبها، كما كشفت أن مدى الالتزام بروح تلك القيم هو الذي ضمن استمرارها، وأن تخليها عن قيمها تلك كان سبباً في انهيارها واندثارها. ولنا أن نضرب مثلاً بالدين الإسلامي كمصدر للقيم، فنجد مثلاً قيم العمل في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم - : <<إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه >> كما أن هناك أحاديث كثيرة تهدف إلى زرع القيم النبيلة بين الأفراد ولنا أن نورد قوله صلى الله عليه وسلم : << أعطوا الأجير حقه قبل أن يجف عرقه >> فهذه القيمة مثلاً تحث على احترام العامل وتقديره وإيفائه حقه كاملاً غير منقوص³

* وسائل الإعلام :

¹ ضياء زاهر، مرجع سابق، ص 71

² المرجع نفسه، ص 72

³ محمد سلمان العميان، السلوك التنظيمي في منظمات الأعمال، ط1، دار وائل للنشر، الأردن، د.ت، ص 112.

لقد أصبحت وسائل الإعلام اليوم شريكا أساسيا في عملية التنشئة الاجتماعية، فقد خلقت ثورة المعلوماتية خارطة جديدة، وأضافت إلى الساحة الثقافية معطيات مستحدثة لعل أبرزها العولمة وما تمثله من اختراق للقيم المحلية، وإلى غير ذلك من التأثيرات، وهي في خضم كل ذلك تقدم مضامين قيمية معينة، وبالتالي فهي تسهم في خلق أو غرس القيم، ولعل التلفزيون أحد أكثر وسائل الإعلام تأثيرا. ويختزل رأي " فولر " فيه تلك لأهمية عندما أطلق عليه إسم الأب الثالث¹ إلى جانب الدور المتنامي للإنترنت.

أما عن اكتساب القيم فإن " روكيتش " يشير إلى أن هذه العملية تخضع لمراحل عمر الفرد حيث يتبنى الفرد قيمة معينة يلي ذلك إعادة توزيع هذه القيمة وإعطائها وزنا معينة، ثم اتساع مجال العمل بها ضمن البناء الاجتماعي العام للقيم ، ثم ارتفاع معايير هذه القيمة في ظل وجود أهداف معينة وما تحققه من فائدة لمتبنيها²، إلا أن الثابت هو أن القيم تأخذ شكل التلقين في مرحلة ما، وهي مرحلة الطفولة فتلقن القيم للإنسان أثناء تعامله مع والديه، ثم يأخذ في التعبير عنها من خلال أحاديثه وتصرفاته .

وعليه فإن اكتساب القيم يبدأ في طور متقدمة جدا من حياة الإنسان، أي مع بداية تعلمه نطق الكلمات، وفي هذه المرحلة تقع على الوالدين مسؤولية تلقينه قيم المجتمع الذي ينتمي إليه وأهدافه³. كما يذهب " روكيتش " إلى التأكيد بأن عدد القيم يزداد مع امتداد العمر، مما ينسحب على شكل تجمعات القيم لدى الفرد، وتسمى هذه العملية بالانتظام في النسق القيمي⁴. وعلى العموم فإن القيم تتولد في إطار السياق المجتمعي الذي تحياه الجماعة . ومن ثم فإنها تكون مقبولة ومعتبرا بها⁵.

¹ ضياء زاهر، مرجع سابق، ص 73.

² معتز سيد عبد الله، عبد اللطيف محمد خليفة، علم النفس الاجتماعي، دار غريب للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 2001، ص 375.

³ محمد سعيد فرج، البناء الاجتماعي و الشخصية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دت. ص 379، 380.

⁴ معتز سيد عبد الله، عبد اللطيف محمد خليفة، مرجع سابق، ص 375.

⁵ إيمان العربي النقيب، مرجع سابق، ص 211.

2- أهمية القيم:

للقيم أهمية كبيرة في حياة المجتمع فهي تمتد لتمس العلاقات الإنسانية بكافة صورها. فتعمل على تحديد طبيعة علاقات الناس بعضهم ببعض، وهي معايير وأهداف لا بد من وجودها في كل مجتمع يريد لتنظيماته الاجتماعية الاستمرار في أداء وظيفتها لتحقيق أهداف الجماعة. ويعتمد المجتمع في تكامل بنيته الاجتماعية على القيم المشتركة بين أعضائه والتي كلما اتسع مداها بينهم، ازدادت وحدة مجتمعهم قوة وتماسكا، في حين تضعف تلك القوة والوحدة كلما انحصر مدى تلك القيم بينهم، بينما قد يؤدي التنافر والاختلاف في القيم إلى صراع بين أعضاء ذلك المجتمع غالبا ما يقود إلى تفككه وإلى صعوبة الوصول إلى اتفاق في الأمور المهمة¹.

إن القيم هي الأساس في تشكيل حياة المجتمع، وحراسة الأنظمة، وحماية البناء الاجتماعي من التدهور والانحيار، وتمثل الحلقة الوسطى التي تربط بين العقيدة والنظم الاجتماعية والسياسية². كما تلعب دورا حاسما في تنظيم السلوك الاجتماعي، وتمثل همزة الوصل بين عقيدة وإيديولوجية المجتمع ومؤسساته المختلفة³. هذا وتساعد القيم على احتفاظ المجتمع بذاتيته من خلال توجيه أفعال الفرد نحو غايات ومصالح المجتمع، وهنا تعمل القيمة كمتغير مستقل يحاول أن يسيطر على الحس الأخلاقي في أفراد المجتمع وتوجيهه إلى ما يجب أن يكون⁴. أما على المستوى النفسي فالقيم تزود الفرد بالغرض لكل ما يقوم به، وتساعد في توجيهه للوصول نحو ذلك الغرض، وهي توجد لدى الفرد القدرة على الإحساس بالصواب والخطأ، وتساعد على تحمل المسؤولية تجاه حياته ليكون قادرا على فهم كيانه، والتمتع في قضايا الحياة التي تهمة، وتؤدي إلى الإحساس بالرضا، كما تتخذ كأساس للحكم على سلوك الآخرين، وتهيئ الأساس للعمل الفردي والجماعي الموحد⁵.

¹ خلف نصار الهيتي، القيم السائدة في صحافة الأطفال العراقية، منشورات وزارة الثقافة والفنون، العراق، 1978. ص 07

² إيمان العربي النقيب، مرجع سابق، ص 21.

³ محمد العبد الغفور، "القيم الضرورية لمرحلة ما بعد تحرير الكويت ومدى إحاطة المنهج بها". مجلة دراسات تربوية، رابطة التربية الحديثة، القاهرة، عدد 67، 1994، ص 79.

⁴ لبيب سعيد، دراسة إسلامية في العمل والعمال، المكتبة الثقافية، سوريا، د. ت، ص 43.

⁵ خليل المعاينة وآخرون، مدخل إلى الخدمة الاجتماعية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، د. ت. ص 129

وتؤثر كذلك القيم في الإدراك، فقد وجد "بوتسمان" وآخرون أن الأشخاص الذين تسود لديهم القيمة الدينية مثلا يدركون الكلمات الدينية، ويعترفون عليها بسهولة أكثر من غيرها من الكلمات ويمكن ملاحظة تأثير القيم في السلوك في الحياة العملية فإذا أراد شخص تسود عنده القيمة الاقتصادية أن يتزوج فإنه يسأل أولاً عن المركز المالي لمن يبحث عنها، وربما لا يلتفت إلى جمالها أو ثقافتها... ويبحث عن الصديق الذي يستفيد من وراء صداقته¹. وعليه فإن القيم تشكل جزءاً كبيراً في الإطار المرجعي للسلوك في الحياة العامة في مجالاتها المختلفة الاجتماعية، اقتصادية، سياسية... وفي هذا السياق يقول أحد الباحثين "عندما نناقش القيم فإننا نناقش الأبعاد الحضارية العامة التي تكون هيكل البناء الاجتماعي للإنسانية"²

وعلى العموم فإن القيم أو القيمة تستمد أهميتها "لما لها من خصائص نفسية واجتماعية فهي حالة مكتسبة يتعلمها الإنسان من بيئته الاجتماعية وينظر إليه¹ على أنها تحدد ما هو متوقع ومرغوب³ إنها" عنصر ضروري لتنظيم البناء والعلاقات بين الإنسان الاجتماعية وهي أساس إنجازات السلوك ودافع الأفراد إلى تكوين الجماعات وتحقيق الرابطة بين الجماعات⁴.

3- تغير القيم :

لما كانت القيم ليست سوى انعكاس للتجربة التاريخية للمجتمع وللظروف الاجتماعية والاقتصادية⁵. ولما كانت هذه الظروف تخضع لقانون التبدل والتغير فإنها تسلم بدورها من التغير والتبدل ولن تكون منزهة عنه تمام التنزيه. حتى وإن كانت - القيم - تتسم بالثبات والديمومة والنسبية ويؤكد "موردوخ" أن عملية التغير الثقافي (والقيم جزء منها) يمكن أن تكون على شكل تغيرات طفيفة في العادات الموجودة (التقليدية). هذه التغيرات تبدأ محدودة الحجم لكن مع تراكماتها عبر

¹ حامد عبد السلام زهران، علم النفس الاجتماعي، ط5، عالم الكتب، القاهرة، 1984، ص 127.

² فؤاد البهي السيد، مسعد عبد الرحمان، علم النفس الاجتماعي، رؤية معاصرة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1999

³ عبد المجيد نشواني، علم النفس التربوي، ط9، مكتبة الرسالة، بيروت، 1998، ص 474

⁴ محمد سعيد فرج، مرجع سابق، ص 383.

⁵ حامد عبد السلام زهران، مرجع سابق، ص 127.

الزمن تأخذ في الاتساع شيئاً فشيئاً، ثم تبدأ ثمار هذا الاتساع بالظهور من خلال تحويل السلوكيات القديمة إلى شكل جديد.

إن القيم مثلها مثل كل ظواهر المجتمع تخضع لتأثير هذا التغير يحدث نتيجة تغير التغير الداخلي للبناء الاجتماعي أو ضغوط القوى الخارجية، فالتغير في القيم عملية أساسية تصاحب التغير في بناء المجتمع، وتعني تغيراً في تسلسل القيم داخل نسق القيم، كذلك تغير مضمون القيمة ومعناها وتوجهاتها، فالنسبية تغير تسلسل القيم داخل النسق القيمي، فأنا نجد أن القيم ترتفع وتتنخفض وتعلو تهبط، وتتبادل المراتب والدرجات فيما بينها، إلا أنها تختلف في سرعة التغير فبعضها يتغير ببطء مثل القيم الخلقية والروحية... وبعضها يتغير بسرعة كالقيم المرتبطة بالمال والملبس (القيم المادية)¹. إذن فالقيم غير ثابتة بل متغيرة، إذ لو كانت القيم دواما مطلقاً لأصبح التغير على المستويين الاجتماعي والشخصي مستحيلاً.

والقيم ليست عامة أو واحدة في جميع المجتمعات البشرية، وإنما هي نسبية تختلف باختلاف الجماعات لإنسانية ومحدداتها الثقافية والدينية، والقول بنسبية القيم لا يعني أنها تختلف باختلاف الثقافات فحسب، بل يعني أيضاً أنها تختلف باختلاف الثقافة الواحدة. وفي المجتمع الواحد باختلاف ثقافته الفرعية، وباختلاف الطبقات الاجتماعية والجماعات المهنية، وهذه النسبية المكانية تتبعها نسبية زمانية أيضاً أي أنها تتغير وتتبدل بما يطرأ على نظم المجتمع من تطور وتغير عبر الزمن فالقيم ظاهرة دينامية متطورة، لذلك لا بد من النظر إليها من خلال الوسط الذي تنشأ فيه و الحكم عليها حكماً موقفياً، وذلك بنسبيتها إلى المعايير التي يضعها المجتمع في زمن معين، وبإرجاعها إلى الظروف المحيطة بثقافة المجتمع². إن النظرة للقيم تتغير باختلاف الزمان والمكان، فبالنسبة للزمان مثلاً فقد كان في الماضي (في المجتمع العربي) خروج المرأة سواء للتعليم أو العمل سلوكاً غير مقبول، في حين تغير الآن فأصبح خروج المرأة للحياة ومشاركتها الرجل في شتى المجالات قيماً مقبولة في المجتمع الأمريكي أو الفرنسي قد لا يكون مقبولاً في المجتمع

¹ فوزية دياب، مرجع سابق، ص 28.

² يوسف عبد الفتاح محمد، الفروق في القيم بين المواطنين والوافدين من الجنسين في دولة الإمارات، قراءات في علم النفس، المجلد الخامس، 1990، ص 58.

العربي¹. ونفس فكرة خضوع القيم النسبية للزمان والمكان يعبر عنها "حليم بركات" بصورة غير مباشرة عندما يقول بارتباط القيم بنمط المعيشة، ويقصد به النمط الريفي البدوي، أو الحضري، ففي حين تسود في البدو قيم العصبية والحرية الفردية والضيافة، تسود في المدينة قيم الريح والكسب المادي والرفاهية والاستهلاك².

4- صراع القيم:

يصاحب عملية التغيير في القيم التي سبق الحديث عنها حالة من الصراع بين القيم نتيجة عدم التنظيم الكامل للقيم السائدة والمتغيرة. وكذلك عدم التجانس بين مكونات القيمة الواحدة مما يؤدي إلى إحساس المرء بالصراع³.

ويدل مفهوم الصراع القيمي على وجود عدم اتساق وانسجام داخل نسق القيم ينتج عن تباينها وتضادها، وهو يعني كذلك حالة تكون فيها القيم متعارضة ومتضاربة في نسقها⁴ فقد تتعارض وتتصارع قيم الأبناء وقيم الآباء، حيث أن جيل الأبناء غير جيل الآباء، كما قد يعتنق الآباء قيما قديمة قد لا تتفق مع القيم الجديدة التي يعتنقها الأبناء، كما قد يحدث صراع في المجتمع بين القيم الدينية السائدة وقيم دينية جديدة تظهر تدعو إلى التحرر المفرط أو الانحلال⁵. وإحساس أعضاء المجتمع بالصراع بين القيم ظاهرة طبيعية قلما يخلو منها مجتمع ما في فترات التغيير نتيجة عدم توحيد الأفراد بالقيم توحدا كاملا، ويؤثر صراع القيم في سلوك الشخص في الموقف وعدم استقراره على نمط ثابت من السلوك، بل إن هذا الصراع بين القيم أمر لا مفر منه في المجتمع المتغير

¹ حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص 325.

² محمد سعيد فرج، مرجع سابق، ص 378.

³ حليم بركات، مرجع سابق، ص 325.

⁴ السيد الشحات أحمد حسن، الصراع القيمي لدى الشباب ومواجهته من منظور التربية الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1987، ص 81.

⁵ خليل ميخائيل معوض، مرجع سابق، ص 244.

وخطوة لإعادة تكوين قيم جديدة محكمة يتوحد بها المرء توحدًا كاملاً¹. وهناك عدة عوامل تؤدي إلى صراعات قيمية داخل نسق القيم بعضها من تخطيط الإنسان كعمليات التنشئة الاجتماعية وبعضها يأتي تلقائياً كالتحولات الاجتماعية والأيدولوجية داخل المجتمع².

ويمكن أن يتجلى الصراع القيمي من خلال عديد المظاهر في المجتمع لعل أبرزها تجلياً: الثورات وحركات الإصلاح، فالثورة عبارة عن تجسيد واقعي لصراع القيم يأخذ طابع العنف، يتصل اتصالاً مباشراً بالوضع القيمي للمجتمع، ويعبر عن رفضه لنسق قيمي داخلياً أو خارجياً، فقد ذهب "هازارد" إلى أن الثورة هي التغيير الفجائي للقيم الأساسية للمجتمع، وعندما تحدث "سوروكين" عن التغييرات ذهب إلى أن التغييرات تأتي في فترات انتقالية بالنسبة للقيم الثقافية الهامة³.

إن التباين والتضاد والتدافع بين أنساق القيم من السنن الاجتماعية وثيقة الاتصال بحركة أي مجتمع من المجتمعات، لكن تلك الظواهر تختلف في درجتها وحدتها كما تختلف في مجالاتها ومضامينها، وحين يمس التضاد والتناقض الأسس والدعائم التي تشد المجتمع إلى الحد الأدنى من التواصل والتماسك، وحين تصل درجة حرارة ذلك التنافر والتعارض إلى ما يتجاوز درجة العاقبة الاجتماعية تبدأ الأزمة. وفي هذا المناخ لا تصبح المسألة مجرد مشكلات يمكن التوصل إلى حلول لها، بل تغدو معضلة يصعب تناولها وتتعدد سبل معالجتها⁴. أما الحركات الإصلاحية فتعبر عن صراع القيم من خلال إحساس أفرادها بعدم الرضى عن النسق القيمي القائم أو الحالي، وبالتالي حدوث نوع من الاحتلال بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون من القيم، وبناءً عليه تسعى الجماعات من هذا النوع إلى محاولة تغيير الوضع⁵.

¹ محمد سعيد فرج، مرجع سابق، ص 378.

² محمد العبد الغفور، مرجع سابق، ص 78

³ فادية عمر الجولاني، التغيير الاجتماعي، مدخل لنظرية الوظيفة لتحليل التغيير، مؤسسة شباب الجامعة، 1993، ص 104.

⁴ حامد عمار، دراسات في التربية والثقافة، الجامعة بين الرسالة والمؤسسة، مكتبة الدار العربية، الأردن، 1996، ص 12

⁵ فادية عمر الجولاني، مرجع سابق، ص 104.

كما يمكن أن يظهر الصراع القيمي أيضا في عملية الهجرة أيا كان نوعها داخلية أو خارجية، ففي الهجرة يبدو صراع القيم واضحا، وبصورة جلية عند الاتصال من الريف إلى المدينة، وإصابة المهاجر بما يسمى بالصدمة الحضرية، أما في الهجرة الخارجية، فيمكن أن نلمس صراع القيم عند انتقال الفرد إلى مجتمع أجنبي يخالفه العادات والتقاليد وطرائق التفكير، وكلما كان المكان المهاجر إليه أكثر اختلافا عن البلد الأم زاد صراع القيم حدة¹. ويصاحب كذلك صراع القيم عملية التحديث خاصة في المجتمعات النامية، إذ أن محاولتها تعويض التخلف يعني التغيير المادي لظروفها، واتجاهاتهم ونظرتهم للحياة، فالفرد في هذه المجتمعات النامية يعيش موجهًا بالتقاليد والأعراف، الشيء الذي يجعل حدوث صراع بين قيم يربى عليها وقيم تحل فجأة عليه². بينما يبرر البعض نشوء الصراع القيمي بتمايز القواعد الثقافية كما فعل نور الدين طوالي في تفسيره لتكون الصراع القيمي في البلدان المغاربية، إذ رأى أن القواعد الثقافية في هذه البلدان تختلف عن مثيلاتها الأجنبية التي تكتسي طابعا مغربيا ومشوقا في الوقت الذي يجري فيه الحط من القيم والثقافة الأصلية التي تكاد تختزل في خاصية الفلكلور والتعصب، وهو وضع يخلق حالة من التعارض و الصراع بين قيم التقليد و العصرية، ويفضي في الأخير إلى دخول الأفراد في علاقات لا شعورية مع ثقافتهم وقيمهم، ويؤدي في المحصلة النهائية إلى تشكل اضطرابات اجتماعية (العزلة والهامشية في الثقافة والتي تتخذ لنفسها سلوكيات مثل الأعمال المتطرفة³.

5 - تصنيف القيم :

كتب كلاكهون : "ونحن حتى الآن لم نستطع أن نكتشف تصنيفا شاملا للقيم، فقد فرق جوليتي بين القيم الرئيسية و القيم العلمية، وتحدث بين ل.لوييس عن أربعة نماذج للقيم: الغائى يقى

¹ السيد الشحات أحمد حسن، مرجع سابق، ص 104 .

² المرجع السابق، ص 104.

³ نور الدين طوالي، << صراع القيم في حالة التغيير الاجتماعي السريع >>، حوليات الجزائر رقم 01، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1987، ص/ص 8، 10.

والخارجية والكامنة والوسيلتي، وكتبت "جماعة كورنل" عن القيم الثابتة والقيم العملية، ووصف "بيري" القيم في ضوء الاهتمامات مثل: الإيجابية و السلبية...¹

إن مثل هذا القول من شأنه أن يقودنا إلى حقيقة مؤداها أن ما قيل عن صعوبة التحديد العلمي الدقيق لمفهوم القيمة يكاد ينطبق على تصنيفها. فقد تعددت التصنيفات واختلفت فنجد تصنيف dood تصنيف كلاهون ، تصنيف دود dahlk تصنيف ذلك، تصنيف Morris موريس، تصنيف سبرنجر...تصنيف White وايت...

إلا أننا سنقتصر في هذه الدراسة على إيراد أكثر التصنيفات شيوعاً، وأكثرها تصدياً لمعالجة مفهوم القيمة وتصنيفها.

➤ تصنيف سبرنجر :

قدم سبرنجر تصنيفاً للقيم على أساس المحتوى هي:

القيمة النظرية، السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية ، الجمالية، الدينية.

1- القيمة النظرية أو العملية :

تتجسد في ميل الفرد إلى اكتشاف الحقيقة وفي سبيل ذلك الهدف ينحو منحى "معرفياً من العالم المحيط به .

2- القيمة الاقتصادية أو الاستقلالية :وتتجسد في وسيلة للحصول على الثروة وزيادتها عن طريق

الإنتاج والتسويق، و الاستهلاك و استثمار الأموال و يتميز الأشخاص الذين تسود عندهم هذه القيمة بنظره عملية، ويكونون عادة من رجال المال والأعمال²

.وحتى وإن لم يكونوا كذلك فإنهم أفراد عمليين على الصعيد المهني، يتسمون بحيوية التفكير في الأمور الاقتصادية والمالية.

¹ علي عبد الرزاق جلبي، دراسات في المجتمع والثقافة والشخصية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، د.ت ص 140

² بشير معمريه، مرجع سابق، ص14، 13.

3- القيمة السياسية أو التسلطية :

يتعلق بالحصول على القوة، ويتميز الأفراد الذين تسودهم هذه القيمة بالقيادة في نواحي الحياة المختلفة سواء كانت سياسية أو عسكرية أو إدارية أو اقتصادية أو غيرها.

4- القيمة الاجتماعية أو الإنسانية :

يعبر عنها ميل الفرد إلى غيره من الناس و مساعدتهم، وينظر إلى غيره على أنهم غايات في حد ذاتهم وليسوا وسائل لغايات أخرى.

5- القيمة الجمالية أو الفنية :

ويترجمها ميل الفرد إلى ما هو جميل من ناحية الكل والتوافق والتنسيق فينظر إلى العالم المحيط نظرة تقديرية، ويتميز المؤمن بهذه القيم بالميل إلى الفن والابتكار وتذوق الجمال و الإبداع الفني.

6- القيمة الدينية أو الروحية :

ويتجلى من خلال ميل الفرد معرفة ما وراء العالم الظاهري فيرغب في معرفة تعاليم الدين في كل نواحي الحياة.

وعلى الرغم من شهرة هذا التصنيف إلا أنه قوبل بعدة اعتراضات حيث انتقده "ألبرت" مشيراً إلى أن هذا التصنيف قد أهمل القيم الحسية. فضلاً عن أنه لا يسمح بوجود أفراد لا قيم لهم كالنفعيين و البوهيميين. وفي ذات الوقت لا يمكنه تطبيقه إلا على أفراد نالوا قسطاً من التعليم و التجربة، كما أن التصنيف لا يعني أن الأفراد يتوزعون عليه ولكن يعني أن القيم موجودة لدى كل فرد غير أنها تختلف في نظام ترتيبها من فرد لأخر قوة أو ضعفاً سواء لدى الفرد أو الجماعة¹.

➤ تصنيف ريتشر²:

قام ريتشر بتصنيف القيم وفق عدة منظورات :

¹ المرجع السابق، ص 13.

² إيمان العربي النقيب، مرجع سابق، ص 29.

المنظور الأول : مجال القيمة .

1/ القيم الشئئية: thing value .

وتشمل القيم الخاصة بالأشياء وتدور حول الموجودات الطبيعية كالحركة، القوة ...

2 / القيم البيئية :

القيم التي تدور حول مستقبل البيئة وتطويرها والحفاظ عليها .

3 / القيم الذاتية :

وتشير إلى ذوات الأفراد من حيث السمات والقدرات والمواهب مثل الشجاعة، الذكاء ...

4 / القيم الجماعية :

تلك التي تعبر عن العلاقات والتفاعلات بين أفراد المجتمع مثل الاحترام والثقة المتبادلة.

5/ القيم المجتمعية :

تلك التي تمس مستقبل المجتمع وحياة أفراده مثل المساواة في الحقوق والواجبات.

المنظور الثاني : موضوع القيمة .

1- قيم أخلاقية : تلك التي تفرضها معايير الصواب والخطأ داخل المجتمع.

2 - قيم اقتصادية :

المتعلقة بالنواحي الاقتصادية كقيم الإستثمار والمنفعة.

3 - قيم جمالية :

التي تحددها طبيعة العلاقات بين العناصر المادية أو المعنوية على أساس الإتساق.

4 - قيم سياسية :

تلك التي تحدد النواحي السياسية كالسلطة، الحرية ...

5 - قيم دينية :

وتتعلق بطبيعة الخير والحق والجمال.

6 - قيم عقلية :

تلك التي تنشأ نتيجة الحاجة للمعرفة.

7 - قيم عاطفية :

تلك التي تدور حول الحب والمودة والعلاقات بين الأشخاص.

8 - قيم بدنية :

وتتضمن كل ماله علاقة بالنواحي الجسمية والبدنية.

9 - قيم مهنية :

تتضمن كل مل يتعلق بقيم العمل والمهنة.

10 - قيم اجتماعية :

تتضمن كل ما يمس مستقبل المجتمع والحياة الاجتماعية لأفراده.

- المنظور الثالث :التصنيف وفق مجموعة من المعايير.

1 / معيار الذاتية - الموضوعية :

- الذاتية : النظر إلى القيم باعتبارها غاية فضلى.

- الموضوعية : إمكانية قياس هذه القيم لدى الأفراد اعتمادا على وزن القيمة النسبي.

2/ معيار العمومية - الخصوصية :

- العمومية : شيوع القيمة على مستوى المجتمع.

- الخصوصية : مدى تعلق القيمة بفئة معينة من المجتمع

3/ معيار النهائية - الوسيطة:

التفريق بين النظر إلى القيمة باعتبارها غاية نهائية أو كونها وسيلة تؤدي إلى غاية أخرى.

4/ معيار العلاقة بين مختص القيمة و المستفيد منها:

النظر للقيمة من حيث اتجاهها نحو استفادة الفرد أو المجتمع أو كلاهما .

5/ معيار المضمون :

النظر إلى القيمة من حيث كونها اجتماعية دينية.

➤ تصانيف أخرى:

1/ على أساس الشدة :

نجد القيم المثالية التي تحدد ما يجب أن يكون، و القيم التفضيلية، والتي تحدد ما يفضل أن يكون، والقيم الملزمة وهي الأمرة النهائية، وتحدد ما هو صحيح، وما هو خطأ في ضوء العادات و الأعراف والمعايير السائدة.

2/ على أساس مدى الشبوع :

القيم العامة التي يتسم بها أفراد مجتمع ما.

القيم الخاصة لأفراد فئة عمرية معينة.

3/ على أساس المضمون أو المحتوى:

- القيمة النظرية :

تتجسد في ميل الفرد للكشف عن الحقيقة والنظرة المعرفية التقدمية للأشياء.

- القيمة الاقتصادية :

اهتمام الفرد بما هو نافع والحصول على الثروة و المادة.

- القيمة الجمالية :

اهتمام الفرد بالجوانب الجمالية من حيث الشكل والتناسق والتذوق.

- القيمة الاجتماعية :

مساعدة الآخرين وتكوين العلاقات الاجتماعية

- القيمة السياسية :

الاهتمام بالنشاط السياسي وحل مشكلات الآخرين .

4/ على أساس المقصد :

وهنا نجد القيمة الوسييلية أو الوسيطية والتي تعد وسائل لغايات أبعد. والقيم الغائية أو النهائية والتي

تعد غاية في حد ذاتها.

➤ تصنيف وايت¹ :

يتضمن هذا التصنيف ثماني مجموعات متجانسة من القيم، وهي حسب بعض التعديلات التي طالتها.

1- مجموعة القيم الاجتماعية :

مثل وحدة الجماعة ، التواضع ، التسامح، حب الناس ، حب الأسرة ، التعاون ، الصداقة...

2- مجموعة القيم الأخلاقية :

كالصدق والعدالة والدين والطاعة....

3- مجموعة القيم القومية - الوطنية :

حرية الوطن واستقلاله، الوحدة

4- مجموعة القيم الجسمانية :

الطعام، الراحة، النشاط، الصحة، الرفاهية،...

5- مجموعة القيم الترويحية :

التسلية واللعب، الإثارة، الجمال، المرح....

6- مجموعة قيم تكامل الشخصية :

التكيف والأمن الانفعالي، السعادة، التحصيل والنجاح، اعتبارات الذات، السيطرة، القوة، التصميم.

7- مجموعة القيم المعرفية- الثقافية :

المعرفة، الذكاء، الثقافة .

¹ محمد الدريج، أهداف التربية ومنظومة القيم، دار الفكر،الدار البيضاء، المغرب، 1990. ص 159. 160.

8- مجموعة القيم العملية- الاقتصادية :

العمل، الضمان الاقتصادي...

6- قياس القيم :

يذهب البعض إلى أنه يمكن تصنيف الأدوات المستخدمة في قياس القيم إلى مجموعتين :

مجموعة أدوات جمع البيانات المألوفة والمتاحة في البحوث الاجتماعية كالإستبيان

والاستخبار، وتحليل المضمون ...

عدد من المقاييس التي صممت خصيصا لقياس القيم كاختبار " فرنون " و "ألبرت"

و"جاندرلندي"¹. فقد أعد هذا الاختبار جوردين ألبرت و فيليب فرنون و جاد نزلندي. وهو من

أشهر الاختبارات لقياس القيم، ويستند الاختبار إلى إطار نظري وضعه "سبرانجر" ويميز فيه بين

أنماط ستة من القيم، ويقيس الاختبار هذه الأنماط الستة وهي : القيمة النظرية، القيمة الاقتصادية،

القيمة الجمالية، القيمة الاجتماعية و القيمة السياسية و أخيرا القيمة الدينية². ويتكون المقياس من

قسمين : القسم الأول به ثلاثين (30) فقرة، وكل فقرة تتضمن نشاطين تفصيليين يشير كل نشاط

إلى قيمة معينة من القيم الستة، وعلى المفحوص أن يختار واحدا من النشاطين يفضله نسبيا عن

الآخر، أما القسم الثاني فيتضمن خمسة عشر (15) فقرة تحتوي على أربعة اختيارات يقوم

المفحوص بترتيبها حسب تفضيله هو. وكل فقرة تشير إلى قيمة معينة من القيم الستة، وتصحح

الإجابات التي يدلي بها النية مفحوص حسب مفتاح تصحيح معد لذلك بحيث يحصل على درجة

لكل قيمة من القيم الستة³. و إضافة إلى المجموعتين السابقتين في قياس القيم، يرى بعض

المهتمين بمجال القيم وقياساتها أن هناك وسائل وطرق أخرى يمكن أن نقيس بها القيم أهمها:

¹ عبد الباسط عبد المعطي، البحث الاجتماعي، محاولة رؤية نقدية لمنهجه وأبعاده، دار المعرفة الاجتماعية، 1997، ص 259، 260.

² لويس كامل مليكة، قراءات في علم النفس في الوطن العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د ت ، ص 63.

³ بشير معمريه ، مرجع سابق، ص 22.

1/ المقابلة الشخصية :

ويكون ذلك عبر مجموعة من الأسئلة أو وحدات الحديث الموجهة ، حسب خطة محددة للحصول على معلومات من الطرف الآخر، ويمكن استخدام هذه الطريقة بصور مختلفة منها:

أ . القصص ذات النهاية المفتوحة the open ended story :

وفيها يقدم للمبحوثين قصصا تعالج مشكلات اجتماعية في حياتهم ويطلب منهم استكمالها ووضع نهاية لها، وي طرح تحتها مجموعة من التساؤلات ويطلب منهم الإجابة عليها.

ب. الصورة المشكلة the problem picture :

توضح الصورة مشكلة اجتماعية وي طرح تحتها مجموعة من أسئلة يطلب من المبحوثين الإجابة عنها.

2/ الملاحظة المنظمة :

ملاحظة الأنشطة السلوكية للفرد في المواقف المختلفة، وتسجيل وتحليل هذه النشاطات واستنتاج القيم التي وجهت سلوكه في هذه المواقف، وملاحظة السلوك تتم بواسطة ملاحظ خارجي.

3/ تحليل المضمون: ويعد تحليل المضمون من الأساليب التي تستخدم في البحوث الاجتماعية بصفة عامة وفي معرفة الاتجاهات والقيم والأنماط الثقافية للأفراد، ويستخدم هذا الأسلوب في الكشف عن القيم من خلال تحليل مضمون الرسالة سواء كانت مسموعة أو مقروءة أو مرئية¹. إن تعدد طرق وأساليب قياس القيم يكشف في حقيقة الأمر عن صعوبة هذه العملية وتعقدها إلى الدرجة التي أخذت ب: أوجبرون و نمكوف إلى القول: "إن القيمة كالذوق مسألة شخصية لا تخضع للقياس"² وإن كان هذا القول يحمل بعض المبالغة في الحكم.

¹ علي أحمد الجمل، القيم ومناهج التاريخ الإسلامي، عالم الكتب، القاهرة، 1996، صص، 187/189.

² فوزية دياب، مرجع سابق، صص 25.

ولا يكتمل قياس القيم إلا بخطوتين ضروريتين تسبقان عملية القياس الفعلية وهما: ثبات المقياس وصدق المقياس. ويقصد بثبات المقياس التطابق بين نتائجه في المرات المتعددة التي تطبق فيها، فلو طبق المقياس اليوم أو الأسبوع القادم فسوف يقترب في نتائجه في المرة الأولى، وهناك عدة طرق لقياس الثبات:

1- طريقة التجزئة النصفية :

قسمة المقاييس إلى جزأين متناظرين ثم حساب معامل الارتباط بين هذين القسمين.

2- طريقة إعادة الاختبار :

إعادة تطبيق المقاييس على نفس مجموعة الأفراد بعد فترة لا تقل عن أسبوعين لا تزيد عن شهرين، ثم مقارنة إجابات المرتين ومعرفة معامل الثبات من خلال حساب نسبة الاتفاق.

3- طريقة المقاييس المتكافئة:

وضع صورتين متكافئتين من المقياس ثم يحسب معامل ارتباط الصورتين بعد تطبيقهما على نفس الأفراد.

4- طريقة تحليل التباين : تعتمد على تحليل تباين بنود المقياس وأسئلته. أما صدق المقياس فيعني أن يقيس المقياس ما وضع لقياسه. وهو عدة أنواع، الصدق الظاهري و الصدق المضمون، الصدق التنبؤي، الصدق التلازمي، الصدق التجريبي، صدف المفهوم، الصدق التطابقي، الصدق العاملي.¹

ويكون الاختيار صادقاً إلى الحد الذي يقيس السمة أو الخاصية التي أعد لقياسها وعدم تأثره بالمتغيرات الأخرى. فالصدق هو:

* مدى تأدية الاختبار للغرض الذي وضع من أجله.

* الدقة التي يقيس بها الاختيار ما وضع لقياسه.

¹ عبد الباسط عبد المعطي، مرجع سابق، ص 248/250.

* قياس الاختيار فعلا ما وضع لقياسه¹.

لقد حاولنا على مدار هذه المحطة من البحث أن ننأى قدر الإمكان بالقيم عن التفسيرات السيكولوجية و الفلسفية و النحو بها منحى اجتماعيا، إلا في مواضع التقاطع الضرورية بهذين المجالين، حيث أن مفهوم القيم يبقى مفهوما موسوعيا يجتمع عنده أكثر من تخصص علمي.

وتأسيسا على ما تم عرضه يمكن القول أن القيم معطى تلتقي عنده العوامل والمحددات النفسية بالاجتماعية انطلاقا من مصدرها وانتهاء بصراعها، وفي كل المراحل والمواقف يتموقع كل من الأسرة والمدرسة، والمحيط بمعناه الواسع عوامل أساسية في تشكيل القيم واكتسابها وتغييرها بل و صراعها. هذا ويمكن الوقوف على نقطة أساسية تضمنتها أكثر من محطة من المحطات السابقة. وهي عدم الاتفاق الذي شاب تناول ماهية القيم وعملياتها، ولنا أن نلاحظ عدم الاتفاق على سبيل المثال في تصنيف القيم، وفي مصادرها و اكتسابها...ومرد ذلك قابليتها للتمدد وفقا لرؤى باحثيها وزوايا نظرتهم، واختلاف المشارب والمدارس والتخصصات العلمية.

ثالثا: القيم و التنمية.

1- التنمية والعوامل غير الاقتصادية :

"ما هو التفسير العقلاني لعملية إقامة السكك الحديدية عبر القارة الأمريكية، رغم أن الشاطئ الغربي يكاد يكون خاليا من السكان؟ وقد تجلت الجماعة الاقتصادية لهذه المغامرة بوضوح عند آلاف المستثمرين من حاملي أسهم السكك الحديدية"²

سؤال يبدو جد مشروع، هذا الذي طرحه دفيد ماكلاند في مؤلفه الشهير "مجتمع الإنجاز" وهو سؤال يتعدى حدود الحدث الاقتصادي في حينه، إلى استقراء ما وراء الفعل أو بالأحرى محرك الفعل، وقبله كان قد طرح سؤالا كان سببا في كتابته لمؤلفه السابق، وذلك حينما تساءل "لماذا لم

¹ محمد العمش محمد البواليز وآخرون، القياس و التقويم في التربية، دار الفكر،الأردن،2000،ص109.

² دافيد ماكلاند،مجتمع الانجاز،الدوافع الإنسانية للتنمية الاقتصادية، ت عبد الهادي الجوهري ومحمد سعيد فرج،المكتب الجامعي الحديث،الإسكندرية،1998،ص27.

تعد فلورنسا كما كانت في القرن الخامس عشر، حيث كانت تمركز مركزا للحضارة من أروع الحضارات التي عرفها التاريخ كيف حدث هذا؟¹ على من الرغم من أن الأرض هي الأرض و المناخ هو المناخ.

لقد أوحى ماكلاند بسؤاله هذا إلى أن شيئاً ما بداخل سكان فلورنسا هو الذي تغير، وهو ما أسماه الدافعية إلى الإنجاز، و الذي صاغه في شكل نظرية اتخذت لها نفس الاسم، وتأخذ هذه النظرية في الاعتبار الجانب الانفعالي في تفسير الدافعية إلى العمل، مع التركيز على الجانب المعرفي، بحيث يتحدد الدافع انطلاقاً من التوقعات التي يضعها الشخص نحو القيام بعمل ما وفي نفس الوقت تكون تلك التوقعات نتيجة للتجارب الانفعالية السابقة² وفي هذا يقول عالم الاجتماع الفرنسي جابريل لوبرا "إن التنمية ليست ظاهرة اقتصادية صرفة، وإنما هي مجموعة من الظواهر من نوع مختلف ذات طبيعة سوسولوجية وسيكولوجية"³

إننا وإذا نزلنا بالتنمية إلى أبسط جزئياتها سنجدتها تدل على العمل الذي هو في الحقيقة يشكل أساسها، إذ العمل في المحصلة فعل ثقافي يصنفه السوسولوجيون وكذا الأنثروبولوجيون في خانة. الضرورات المشتقة للثقافة، فهناك الحاجات الأساسية، كالإنجاب، الراحة الجسمانية، الأمان... الخ، وهناك الضرورات المشتقة كضرورة القيام بعمليات الإنتاج، تقنين السلوك الإنساني تبعاً لقواعد عرفية وقانونية... الخ⁴ وهذه إشارة توحى بأن التنمية تخرج في أساسها عن الانحصار في العامل الاقتصادي.

لقد تمخض عن ما تقدم حالة من الوعي بتعدد عوامل التنمية ترجمت في شكل إنتاج فكري غزير تجسد في صورة اتجاهات نظرية، ركز كل منها على جانب معين رأى أن له الدور الحاسم في العملية التنموية، ويمكن أن نرصد على سبيل المثال الاتجاه الانتشاري الذي ركز على الانتشار الثقافي واعتبره الطريق إلى التنمية، فهو وإن كان يحاول إيجاد الحل لدول العالم الثالث

¹ المرجع السابق ص15.

² أحمد دوقة، "الأبعاد المعرفية والانفعالية للعمل" مجلة العلوم الانسانية، جامعة قسنطينة، عدد 17، جوان 2002، ص153.

³ عبد الرحيم تمام أبو كريشة، دراسات في علم اجتماع التنمية، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، 2003، ص38.

⁴ سامية محمد جابر، علم الاجتماع المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1996، ص146.

لتلحق بركب الدول المتقدمة إلا أنه كان يؤسس لرؤية خاصة في تفسير التنمية تتأى عن الركون إلى العامل الاقتصادي فيرى أن " التنمية يمكن تحقيقها من خلال انتقال العناصر الثقافية السائدة في الدول المتقدمة إلى الدول المتخلفة، بمعنى آخر أن هذه الأخيرة ستشهد عملية تثقيف إذا أرادت تحقيق التنمية"¹

بينما يذهب الاتجاه السيكولوجي إلى ربط التنمية بالخصائص السيكولوجية عبر التأكيد على أهمية الدافعية إلى الإنجاز، كما هو الشأن عند ماكلاند، وعبر الشخصية النمطية والإبداع عند هيجن وعبر التقمص العاطفي عند دانييل ليرنر². وما إلى ذلك من عوامل سيكولوجية تتصل اتصالا مباشرا بسلوكيات الإنسان وتفاعلاته في المواقف الاجتماعية. فمثلا: " يذهب هيجن إلى الاعتقاد بأن الشخصية النمطية التي توجد في المجتمعات التقليدية تتميز في كونها عبارة عن شخصية غير خلاقة ويغلب عليها الطابع التسلطي"³ وهو لم يشر إلى نقص رؤوس الأموال أو الموارد الطبيعية أو المواد الأولية أو حتى أساليب التكنولوجيا- وإن كان لكل منها دوره الحاسم في التنمية- بل جعل تركيزه منصبا حول نمط الشخصية أو نوع الإنسان- إن صح التعبير- الذي يتسم بالجمود والروتينية وعدم الإبداع، وتلك في نظره أسباب اللاتنمية أو التخلف في- بلاد- العالم الثالث- أو الدول المتخلفة وهي في جوهرها أسباب لا اقتصادية.

وقبل كل هؤلاء كان ماكس فيبر Max Veber قد أشار إلى أهمية العامل الديني في التنمية أو في النشاط الاقتصادي كما كان يسميه، وذلك عندما رأى أن المذهب البروتستانتي والكالفيني على وجه التحديد يشجع على العطاء والفاعلية والعقلانية والتطور. على عكس المذهب الكاثوليكي الذي يتسم أتباعه بالتحجر والجمود واللاعقلانية، وهو نفس الحكم الذي عممه على باقي الديانات، خاصة الشرقية الكبرى الصينية والهندية القديمة وحتى الدين الإسلامي⁴. وإن كانت نظرية فيبر

¹ علي غربي وآخرون، مرجع سابق، ص105.

² كمال التابعي، تغريب العام الثالث، دراسة نقدية في علم اجتماع التنمية، دار المعارف القاهرة، 1993، ص40، 39.

³ علي غربي وآخرون، مرجع سابق، ص107.

⁴ السيد عبد العاطي السيد، محمد أحمد بيومي، علم الاجتماع الاقتصادي، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية

2001، ص101، 102.

هذه قد تعرضت لقدرة غير قليل من النقد خاصة ما تعلق منها بالسطحية المفرطة في تناول الديانات وتصنيفه الساذج لها ضمن خانة الديانات غير التنموية.

وبمواجهة جميع هذه النظريات والآراء بتحليل كارل ماركس تبدو تحاليل هذا الأخير على النقيض تماما، حيث أن ماركس يؤسس نظريته الشهيرة " المادية التاريخية " وما يتصل بها من ميكانيزمات، على أساس من سيطرة البناء التحتي - الذي هو المادة - على البناء الفوقي والذي يدخل ضمنه كل المكونات اللامادية من ثقافة وتقاليد وأعراف وقيم...الخ.

وهكذا تركز نظرة كارل ماركس للتنمية إلى الحتمية الاقتصادية التي تذهب إلى أن العامل الاقتصادي هو المحدد الأساسي لبناء المجتمع وتطوره، وهذا العامل الذي يتكون من الوسائل التكنولوجية للإنتاج - يحدد التنظيم الاجتماعي للإنتاج الذي يعني العلاقات التي ينبغي على الناس أن يدخلوا فيها، وتتمو هذه العلاقات في رأيه مستقلة عن الإرادة الإنسانية، بل إن تنظيم الإنتاج يشكل البناء الفوقي الكلي¹.

إن هذه النظرة المتطرفة في التركيز على الجانب أو العامل الاقتصادي في التنمية، غرقت في سبيل من الانتقادات التي وجهت لها، وقد كان أكثرها ينطلق من الواقع ويستخدمه محكا لتفنيد ادعاء النظرة الماركسية. حيث بينت مجموعة غير قليلة من تلك الانتقادات التي أخذت شكل دراسات على مجتمعات تصبو إلى التنمية، أن العوامل الاقتصادية في التنمية هي نزر يسير من عوامل كثيرة تؤدي إلى التنمية من بينها العوامل الثقافية، فقد بينت تجارب تنمية المجتمع في الدول النامية، أن العوامل الثقافية لها دورها الحاسم في تقبل المجتمع أو رفضه لمخططات التنمية وبرامجها، فعلى سبيل المثال أكدت الخبرات المستمدة من تنفيذ برامج الخطة الخماسية الأولى للتنمية في الهند بأن تقبل أساليب الزراعة الحديثة مرهون بعادات المجتمع، وأن صناعة تعليب اللحوم مستحيلة التجسيد نظرا لتقديس الأبقار من طرف بعض الطوائف هناك.² والأمثلة غير هذه كثيرة وكلها توحى بأن النظرة الماركسية في هذا المجال قد عفا عنها الزمن، ولم تعد تحتفظ لنفسها

¹ عبد الرحيم تمام أبو كريشة، مرجع سابق، ص 57.

² أحمد مصطفى خاطر، تنمية المجتمعات المحلية، نموذج المشاركة في إطار ثقافة المجتمع، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1999، ص 58.

بقدر من المصادقية والقبول. إلا أن ذلك لا يعني مطلقية اضمحلال النظرية الماركسية وزوالها من ساحة الصراع النظري، بل قد شهدت مبادئ الماركسية نوعا من الانبعاث اتخذ صورة التجديد، كما هو الشأن تماما في الماركسية المحدثه، التي عملت على تلميع مبادئ الماركسية وتطويعها لمستجدات الأحداث العالمية، وقد وجدت تلك الموجة صدى في أنحاء العالم الثالث وحتى العالم العربي، حيث برز أنصار يدافعون عن مواقف الماركسية، وذلك ما يعبر عنه سمير نعيم أحمد بوضوح في إحدى مقالاته حين يقول: "ويهدف هذا المقال إلى إثبات زيف الاتجاه التقليدي بأن القيم الاجتماعية المتخلفة هي من أهم معوقات التنمية في بلدان العالم الثالث"¹

إن مجمل ما تقدم من حديث عن دور العوامل غير الاقتصادية في التنمية يمكن أن نختصره في ما يأتي: "إن التنمية ليست تحركا اقتصاديا فقط، ولا ناتجا وطنيا إجماليا، ولكنها عملية شاملة متعددة الأبعاد، أكثر تعقيدا من مجرد الأرقام الاقتصادية، والبعد الثقافي جانبا منها"²

2 - القيم والتنمية: طبيعة العلاقة.

انتهينا في المحطة السابقة من البحث إلى أن العامل الاقتصادي ليس هو العامل الأوحد في تشكيل الحالة التنموية، وأوردنا في ذلك أكثر من اتجاه أو نظرية حاول كل منها الخروج من قمم المورد الاقتصادي إلى آفاق أوسع، تشمل العوامل الاجتماعية والثقافية وما يدخل ضمنها من محددات. وسنحاول الآن إبراز دور أحد تلك المحددات وهو القيم و نتقصى تأثيره في التنمية بوجه عام، وفي تشكيل الواقع الاجتماعي والاقتصادي على وجه الخصوص، وهذا يقود إلى بحث العلاقة بين التنمية كعملية ونشاط ومجهود، وبين القيم كمفاهيم مجردة أقرب إلى المعنوية. وقد طرح في هذا الشأن أكثر من طرح حاول كل منها تبيان طبيعة تلك العلاقة، بعضها اتخذ شكل اجتهادات نظرية، بينما اتخذ بعضها الآخر شكل دراسات امبريقية في مجتمعات متفرقة ولنا أن نسوق هنا محاولة "سعد المغربي" عندما اعتبر أن العلاقة بين القيم والتنمية هي علاقة علة

¹ سمير نعيم أحمد، "أنساق القيم الاجتماعية، ملامحها وظروف تشكلها وتغيرها في مصر"، مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، العدد الثاني، حزيران/يونيو 1982، ص 122.

² عبد السلام السدي وآخرون، الخطة الشاملة للثقافة العربية. ط2. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. تونس. 1996.

بمعلول، معتبرا القيم نتيجة لنوع النشاط ونمط الخبرة، والتجارب المادية المعاشة، وأنها محصلة لنشاط الإنسان الاقتصادي والاجتماعي والظروف والعلاقات المحيطة به. وعليه فهو يرى علاقة التنمية بالقيم أو بالأحرى يصوغها كما يلي:

- التنمية: خبرة معاشة.

- القيم: حكم على هذه الخبرة.

ليعود في الأخير ويصيح تلك العلاقة بصيغة الجدلية الدينامية. أي مبادلة التأثير والتأثر، والأخذ والعطاء بين الاثنين إذ القيم كمفاهيم مجردة لا تفصح عن نفسها بمجرد التعبير اللفظي، بل تفعل ذلك عبر السلوك والأفعال والمفاضلة وذلك لا يتم في فراغ، بل في محيط اقتصادي واجتماعي وسياسي وثقافي¹.

وما يلاحظ أن هذه المحاولة أخذت صبغة استنتاجيه، ومالت إلى الإغراق فيها نوعا ما، إلا أننا نجد في التراث السوسيولوجي محاولات أكثر جدية امبريقية عملت على بحث علاقة القيم بالتنمية، ولعل أولى تلك المحاولات دراسة ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. والتي تناول فيها العلاقة بين القيم والأخلاق البروتستانتية وبين الرأسمالية كنظام اقتصادي أو روح الرأسمالية كما سماها، وهو في ذلك عبر عن مدى اهتمامه، بما عرفته المجتمعات الأوروبية من نهضة أو تنمية، وبحث الأسباب التي أوصلتها إلى ذلك وافترض أن قيما معينة هي المسؤولة عن هذه التنمية توجد أو تتواجد في المذهب البروتستانتية.

وقد ارتكز فيبر على وجهتي نظر أساسيتين هما:

- تأثير الأخلاق البروتستانتية على روح الحياة الاقتصادية الحديثة والسلوك الاقتصادي.

- العلاقة بين الديانة البروتستانتية والبناء الطبقي.

¹ سعد المغربي، "القيم والتنمية، مسلمات ومبادئ"، مجلة علم النفس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد السابع، يوليو أغسطس، سبتمبر، 1988، ص 07.

وحدد " فيبير " هدف دراسته في البحث عن ظروف السيكولوجية التي مكنت من نمو الروح الرأسمالية، وكان الهدف النهائي للدراسة يتمثل في صياغة إطار تحليلي يسمح بالوقوف على ماهية العلاقة بين القيم الدينية ونمو النظام الرأسمالي الحديث. وانطلق فيبير من فرض رئيس فحواه أن المناطق التي تسودها الديانة البروتستانتية هي أكثر ثراء من تلك التي تنتشر فيها الكاثوليكية، ومرد ذلك إلى القيم البروتستانتية. ووفق يعقد المقارنات للتدليل على صحة فرضه، فعقد مقارنة بين عدد الرأسماليين في مختلف المذاهب الدينية، خاصة بين الكاثوليك والبروتستانت، والوقوف على إحصاءات الوظائف والبيانات الإحصائية التي توضح عدد قادة الأعمال وأصحاب رؤوس الأموال، والدرجات العالية في العمل، وعدد الأيدي العاملة في الشركات التجارية التي تتطلب عاملين مدرّبين تدريباً فنياً وتجارياً عالياً، وتوزيع السكان حسب الوظائف التي يشغلونها، والحالة التعليمية والنفوذ السياسي.

وحاول فيبير بكل قوة تأييد فرضه حول دور القيم البروتستانتية في التنمية الأوروبية، ووظف في سبيل ذلك مختلف الطرق، فوظف الطريقة التاريخية، من خلال اعتماده على المعطيات التاريخية عن الرأسمالية القديمة، ومن خلال دراسة التاريخ الاقتصادي العام للعديد من البلدان التي سادت فيها البروتستانتية كألمانيا وإنجلترا وهولندا، كما استخدم الملاحظة، عبر اعتماده على ملاحظاته العديدة للمواقف الاجتماعية والأنماط السلوكية الرشيدة للرأسماليين الذين ينتمون للرأسمالية والذين عاصروهم في حياته، وكذا ملاحظة الفروق الطبقيّة بين الأفراد البروتستانت والكاثوليك¹.

هكذا أدلى فيبير بدل وه في موضوع العلاقة بين القيم والتنمية وإن اختلفت مسميات هذين المتغيرين، كالأخلاق الرأسمالية أو الأفكار الدينية والأنشطة الاقتصادية كما سماهما "رينارد بندكس" Reinhard Bendix حين قال: "إن الموضوعات الرئيسية الثلاثة التي عالجها فيبير،

¹ كمال التابعي، الاتجاهات المعاصرة في دراسة القيم والتنمية، مرجع سابق، ص ص 229 / 197

كانت تدور حول الكشف عن أثر الأفكار الدينية على الأنشطة الاقتصادية، وتحليل العلاقة بين التدرج الاجتماعي والأفكار الدينية، وتفسير السمات المميزة للحضارة الغربية¹

ودائماً وفي نفس المضمار وهو العلاقة بين القيم والتنمية نعثر على دراسة " لدانيل ليرنز " بعنوان " تحول المجتمع التقليدي " بحثت هذه الدراسة العلاقة التبادلية بين القيم والتنمية، واختار ليرنز لإبراز تلك العلاقة السؤال التالي : << كيف ولماذا يتم تحديث الأفراد ونظمهم معا؟ >> منطلقاً من منظور السيكولوجي سلوكي مؤداه أن تحديث المجتمع وتحوله من النمط التقليدي إلى النمط الحديث، يتم من خلال الأفراد وبيئتهم معا، بمعنى أنه كلما كان هناك عدد أكبر من الأشخاص الذين يسيرون على نهج ما هو حديث (أي يحملون قيما حديثة) في بلد ما كلما كان الأداء العام ومؤشرات الحدائة (التنمية) عاليا. صاغه في نظريته الشهيرة في وانتهى ليرنز إلى تأكيد فرضه حول تحديث قيم الأفراد، والذي هو التحديث²

كما نجد دراسات عربية من هذا النوع وتعتبر دراسة غريب سيد أحمد إحداها وهي الموسومة ب: القيم والتنمية الاجتماعية في المجتمع القروي، أجراها على مجتمعين محليين (قريتين) لكل منهما ميزاته الخاصة، وارتكزت مقارنته إلى نقطة جوهرية وهي الاختلاف في النموذج ، حيث القرية الأولى تقليدية(قرية بنوفر) والقرية الثانية مستحدثة (قرية الهوارية) وكلاهما بمصر وحاولت الدراسة تبيان تأثير جملة من القيم على التنمية الاجتماعية في هذين النموذجين المختلفين، وإلقاء الضوء على القيم المؤثرة في السلوك لدى أعضاء مجتمعي البحث.

وانتهى الباحث في الأخير إلى أن الاحتكاك الثقافي للقرية بالمدينة يعمل على تغيير القيم المساعدة على التنمية وعلى رأسها قيم التعليم³.

¹ حميد خروف، " علم الاجتماع ومنهج الفهم عند ماكس فيبر"، مجلة العلوم الانسانية، منشورات جامعة قسنطينة، عدد 8، 1997، ص 96.

² كمال التابعي، الاتجاهات المعاصرة في دراسة القيم والتنمية، مرجع سابق، ص ص 230 / 265.

³ غريب سيد أحمد، مرجع سابق، ص 115.

3- أهمية القيم في العملية التنموية:

تطرقنا سابقا إلى أهمية القيم في حياة الفرد والمجتمع ككل، ورأينا كيف أن القيم على الرغم من أنها خارج دائرة الملموس إلا أن آثارها المجددة في الأفعال الفردية والمجتمعية تبين أن هذه الأخيرة عوامل حاسمة في الحياة الاجتماعية وتقع وراء الفعل الاجتماعي في كل من ثباته وتغييره.¹

وبعد أن خضنا في دور العوامل غير الاقتصادية في التنمية وبيننا بعضها، وبحثنا في العلاقة بين القيم والتنمية، وحاولنا تبيان طبيعة تلك العلاقة وبعض محدداتها، ورأينا كيف أن المتغيران يتبادلان التأثير والتأثر، ومنه خلصنا إلى أن هوية تلك العلاقة هي علاقة تبادلية.

بعد كل هذا ارتأينا أن نأتي على التفصيل أكثر، وذلك بتخصيص محطة من محطات البحث لتبيان أهمية القيم في التنمية أو في العملية التنموية، بعد أن عرضنا لها سابقا بنوع من الاقتضاب. ونفضل أن تكون البداية في معالجة هذه النقطة من مقتطف لماكس فيبر: "عندما يصاحب وضع الحدود على الاستهلاك إطلاق نشاط الكسب فالنتيجة العملية الحتمية واضحة، وهي تراكم المال من خلال الإيجار على الادخار"²

ويرى فيبر أن هذه هي ذاتها قيم الكاليفينية الداعية إلى العمل الشاق والادخار. وينتهي بنا هذا المثال إلى حديث مماثل عن دور القيم الفاصل في التنمية، نجده في نظرية التحديث التي تعد امتدادا لفكر فيبر، حيث أعطت هذه الأخيرة، أسبقية كبيرة للدور الذي تلعبه القيم في عملية التنمية، وقبله في تحديد نوع المجتمع تقليدي أم حديث، والذي تعتبره هذه النظرية قاعدة العملية التنموية.³

وبصرف النظر عن النمطية المفرطة التي بلغت درجة السذاجة في تصنيف المجتمعات أو تمييزها، فإنه يبقى أن هذه النظرية تفتنت إلى دور القيم في صيرورة العملية التنموية، وعبرت

¹ محمد أحمد بيومي، علم اجتماع القيم، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1981، ص 209

² المرجع نفسه، ص 201.

³ أندرو ويبستر، مدخل لسوسيولوجية التنمية، ط1، ترجمة حمدي حميد يوسف، دار بغداد، 1986، ص 74

عنه بصورة متطرفة، عندما اشتربت لحدوث التنمية في المجتمعات المتخلفة استبدال القيم التقليدية والتي أسمتها بدائية، بقيم أخرى حديثة، حيث ترى أن قيم مثل التمسك بالماضي، والركون إلى النظام القرابي في كافة الممارسات الاجتماعية، وسيطرته على العلاقات الاقتصادية والسياسية وسيادة النظرة العاطفية والخرافية والقدرية، وغيرها من القيم التي تسود المجتمعات المتخلفة هي السبب المباشر في تخلفها، ولذلك ارتأت في تطوير النظام أو النسق القيمي أكثر من ضرورة¹.

أما تالكوت بارسونز فقد اعتنى بدوره بقضية تأثير القيم في التنمية، وعالج هذه القضية في إطار إسهامه الذي عده أكبر إسهام له في علم الاجتماع. ألا وهو متغيرات النمط الخمس

(الوجدانية مقابل الحياد الوجداني، المصلحة الذاتية مقابل المصلحة الجمعية، العمومية مقابل الخصوصية، الأداء مقابل النوعية، والتخصص مقابل الانتشار) . واعتبر بارسونز القيم أنماطا ثقافية شاملة تحافظ دوما على استقرارها، وهذا الاستقرار القيمي هو شرط التحديث أو التنمية حسب تصوره واعتبر في الوقت نفسه- ولو بشكل ضمني- أن التخلخل أو التغير القيمي من شأنه أن يعرقل عملية التحديث ويحدها إذ الاتساق والتكامل في إطار نسق القيمة المحوري Central value system من شأنه أن يخلق ثبات واستقرار المجتمع، وهو المناخ الملائم للتطور والتحديث.²

ويبدو بكل وضوح أن معالجة بارسونز لقضية القيم والتنمية لم يخرج عن إطار النزعة المحافظة، وهي النزعة التي طبعت علم الاجتماع البرجوازي ككل. فهو وإن أشار أحيانا إلى بعض المشاكل التي تعترض سبيل المجتمع، وخاصة في الجانب القيمي، إلا أنه يرى أن مثل هذه المشكلات هي التي تدفع المجتمع إلى تطوير قيم أساسية.³

¹ المرجع السابق، ص ص 68 / 70.

² السيد محمد الحسيني وآخرون، دراسات في التنمية الاجتماعية، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1979، ص/ص، 341، 344.

³ المرجع نفسه، ص 345.

ويصل التركيز على أهمية القيم في العملية التنموية درجة قصوى عند اعتبارها عائقاً أو معوقاً، على اعتبار أنها مكون هام جداً في تكوين البناء الاقتصادي والاجتماعي، والثقافي والسياسي، ومرجعية للسلوك الفردي ومحرك للسلوك الجمعي، وبالتالي فإذا كانت القيم الجامدة شكلت عائقاً لبرامج التنمية على كل المستويات، وخاصة على مستوى التنفيذ، حيث تعوق قيم معينة كاحتقار العمل اليدوي والانعزالية والتوكل على الغير، وعدم الإيمان بالجديد... الخ. العملية التنموية وتحول دون بلوغ مراميها¹.

وذات التأكيد على ذات الأهمية للقيم في التنمية، نجده على مستوى التخطيط التنموي. إذ يجعل المخططون للتنمية عنصر القيم واحداً من أهم العناصر أو العوامل الثقافية التي يجب عليهم مراعاتها أثناء التخطيط. فعلى سبيل المثال يعتبر مشكل الغذاء أحد أكثر المشاكل ضرورة وإلحاحاً في المجتمعات النامية، والتي سعت منظمة التغذية العالمية لحلها، وأعدت لذلك خططا وبرامج زراعية محكمة، إلا أنها قوبلت برفض المزارعين زراعة المحاصيل المقترحة لارتباطهم ببعض القيم الدينية، والأمثلة على ذلك كثيرة، كرفض سكان الوادي الجديد في مصر أكل السمك كطعام جديد لنقص لتعويض نقص اليود في الماء، ورفضهم استخدام الملح الجديد، وإصرارهم على استخدام الملح الخالي من اليود.²

وهناك أيضاً مثال آخر يتجسد في تحريم الدين الهندوسي لذبح البقر، وتحريم استخدامه في الزراعة أو استخدام فضلاته للتسميد، ونفس الشيء يقال في الإعراض عن مهن معينة وتصنيفها في خانة الحقيرة أو المنحطة. كما تؤثر القيم كذلك في نمط الاستهلاك والاستثمار كالإنفاق التفاضلي في الأفراح والمآتم، وربطه بالمكانة الاجتماعية ونفس الشيء يقال عن نمط الادخار، حيث يجري في بعض المجتمعات الاحتفاظ بالمدخرات في شكل حلي وذهب وغيرها من أوجه

¹ عبد الهادي الجوهري وآخرون، دراسات في التنمية الاجتماعية، مدخل إسلامي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1999، ص 153، 154.

² أحمد مصطفى خاطر، تنمية المجتمع المحلي، الاتجاهات المعاصرة، الإستراتيجية، نماذج الدراسة، المكتبة الجامعية، الإسكندرية، 2000، ص 176 .

الإدخار السلبي، زيادة على أن بعض القيم السائدة في بعض البلدان النامية تشجع على القدرية وما تحلقه من ضعف الدافعية إلى التغيير و التطور¹.

إن هذه الوضعية حيال القيم أدخلت الفكر التنموي والمخططين للتنمية على حد سواء في مأزق التعامل معها، بين ضرورة التمسك بالنسق القيمي التقليدي وتدعيمه وتكييف الخطط التنموية وفقا له، وبين وجوب التخلي عن هذا النسق لأنه يشكل معوقا في وجه التنمية، و عوضا عن ذلك استبداله بنسق قيمي أكثر مرونة وتماشيا مع متطلبات التنمية، وذلك عبر التركيز على التغيير المادي. وفي هذا الشأن يرى البعض ضرورة تقبل قيم جديدة، رغم ما في ذلك من ثورية، لأن الإنسان في ضوء القيم التقليدية يشعر بدرجة كبيرة من الأمن، ووضوح الرؤية، إلا أنه يجب إحداث القطيعة مع تلك القيم للسماح لأفراد المجتمع بتكوين صورة مستقبلية واضحة، ولإيجاد درجة من الاستعداد لتقبل التغيير.² بينما هناك من يرى: "أنه من الأفضل تعديل نسق القيم في المجتمع ليتقبل أهداف التغيير الاجتماعي المقصود"³ وأن ذلك يتم عن طريق استنباط ما يوجد في القيم المحلية من إيجابيات من شأنها أن تساهم في تعزيز خطط التنمية، وفي نفس الوقت إزاحة القيم السلبية أو البالية التي من شأنها أن تعطل عملية التنمية، ويعد المجتمع العربي مثال حي لهذه الوضعية: "فلقد أسفرت مناقشات أساليب العمل مع الجماعات في المؤتمر الأول لخريجي مركز تنمية الوطن العربي عن أنه تسود المجتمع العربي قيم ومعايير معينة بعضها يعوق تحقيق الجديد، والعصبية العائلية والأخذ بالثأر... ويجب تطويرها تدريجيا"⁴. إلا أن ما تجدر الإشارة إليه أن الدراسات الاجتماعية أثبتت أن التغيير في نسق القيم بشكل مفاجئ يؤدي إلى إحداث خللة في البناء الاجتماعي، وقد يؤدي إلى نتائج عكسية، أي في الاتجاه المعاكس للتنمية، ومن جملتها ذلك الفراغ القيمي الذي قد يحدث نتيجة عجز القيم الجديدة عن تعويض القيم التقليدية أو القديمة،

¹ محمد عاطف غيث، محمد علي محمد، دراسات في التنمية والتخطيط الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية. د.ت،

ص ص 144 / 147.

² محمد الجوهري، علم الاجتماع وقضايا التنمية في العالم الثالث، دار المعارف، القاهرة، 1978، ص 176

³ أحمد مصطفى خاطر، تنمية المجتمعات المحلية، مرجع سابق، ص 63.

⁴ علي الكاشف، التنمية الاجتماعية، المفاهيم والقضايا، عالم الكتب، القاهرة، د.ت، ص 147

وكذا احتمال حدوث اصطدام بين الإرادة الحكومية للتغيير عن طريق التشريع، وبين إرادة الأهالي وتمسكهم بسلوكياتهم القديمة حيال كثير من المفاهيم كالعمل والثروة والادخار والأسرة... الخ¹.

هكذا رأينا على مدار هذه النقطة البحثية كيف أن القيم والنسق القيمي يحجزان مكانا هاما جدا في التنمية، إذ أن نظرة الإنسان لمجتمعه ككل ولنشاطه الاقتصادية وكذا قرارات السلطة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، كل ذلك يخضع ويتحدد وفقا للنسق القيمي السائد. كما رأينا كذلك كيف أن المخطط للتنمية يجد نفسه وجها لوجه مع النسق القيمي، عبر طرحه أكثر من سؤال يخص هذا الجانب، ماذا تنتج؟ وكيف تنتج؟ وكيف نوزع مردودات التنمية؟ وغيرها من الأسئلة الجوهرية². ويختصر القول الآتي " لفرنسوا بيرو" ذلك الدور المحوري والرائد للقيم في العملية التنموية": "إن التنمية لا تكون حقيقة إلا باستثمار الموارد الداخلية للأمم، واعتمادا أولا وبالذات على نظام القيم الثقافية الجديرة بأن تحترم"³. ويواصل فرانسوا بيرو تأكيده على هذا الدور بقوله: "إن الواقع والمؤسسات الاقتصادية لا تدوم إلا بالقيم الثقافية، وإن محاولة فصل الأهداف الاقتصادية عن محيطها الثقافي قد تكلفت بالإخفاق"⁴.

¹ محي الدين صابر، الحكم المحلي وتنمية المجتمع في الدول النامية. ط2، المكتبة العصرية، بيروت، 1988، ص 143
² نبيل رمزي اسكندر، عدلي علي أبو طاحون، التنمية كيف؟ ولماذا؟ دار الفكر الجامعي، الإسكندرية. د.ت، ص 153، 154.

³ سيدي محمود ولد سيدي محمد، التنمية والقيم الثقافية، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد الثاني، حزيران/يونيو، 1982، جامعة الكويت. ص 93.

⁴ المرجع نفسه، ص 93.

استخلاص:

عالج هذا الفصل نقاطا مفصلية في البناء البحثي ، مثلت في حقيقة الأمر حجر الزاوية فيه ، وذلك عبر ثلاث محاور، الأول المحددات الثقافية للتنمية و الثاني ماهية القيم ، والثالث القيم والتنمية وهو بحث في طبيعة العلاقة ، ولقد كان المحور الأول يحاول كشف علاقة الثقافة بالتنمية والتي بدت علاقة وطيدة واقعيا ، هشة على مستوى التنبؤ كمقاربة تنموية على الرغم من نضجها زمنيا، أما المحور الثاني فقد كان محاولة للإحاطة بكل ما يتعلق بحوثات القيم في عمومها، وقد تم ذلك من خلال ست عناصر أساسية ، حاولت بدورها تبديد كل غوامض هذا المفهوم ، فقدم العنصر الأول إجابة على سؤال محوري ، وهو من أين تأتي القيم ؟ فيما عرج العنصر الثاني على أهمية القيم فأوضح كيف تلعب القيم دور الميكانيزم الضابط للبناء الاجتماعي ، بينما عرض العنصر الثالث لقضية لا تقل أهمية وهي تغير القيم فبين كيف أن القيم هي في المحصلة ظاهرة اجتماعية تخضع لنسبية الزمان والمكان .

في حين تصدى العنصر الرابع لصراع القيم وحاول تبيان تداعيات هذا الصراع على الكيان المجتمعي والفردى على حد سواء ، أما العنصر الخامس فكان حول تصنيف القيم ، وقد استعرض محاولات بعض العلماء لتقيئة القيم ، وتجلت خلال ذلك تعدد التصنيفات واختلافها ، ليختتم المحور الأول باستعراض أهم أدوات قياس القيم ، وكانت النية من وراء ذلك استجلاء كيفية التعامل مع القيم ميدانيا ، بغرض الاستفادة من ذلك لاحقا (في الجانب الميداني) .

أما الشق الثالث من الفصل ، فلم يكن بالأقل أهمية من سابقه ، حين تطرق لثلاث محاور رئيسية ، بحث الأول في التنمية والعوامل غير الاقتصادية ، أي الوجه الآخر للتنمية ، وهو الوجه الإنساني ، ليناقد المحور الثاني طبيعة العلاقة بين القيم كمعطى لا مادي وبين التنمية كمعطى مادي محسوس قابل للمعاينة ، محاولا تبعا لذلك تقصي العلاقة بين هذين المتغيرين ، ليتخذ المحور الثالث شكل الحوصلة لسابقه عندما ناقش بشكل صريح أهمية القيم في العملية التنموية عبر مؤشرات أكثر ارتباطا بالواقع .

الفصل السابع

الثقافة والتنمية، والتراث الشعبي في التجربة الجزائرية

تمهيد :

يحاول هذا الفصل أن يكشف كيفية تموقع كل من الثقافة و التنمية في التجربة الجزائرية، من خلال بعض المحددات والمساحات، لعل أهمها المساحة الرسمية مجسدة في الجانب الدستوري بالأساس لأنه يمثل الفلسفة الكبرى المنتهجة من طرف القائمين على الشأن التنموي، فالتنمية في المحصلة فعل مقصود محكوم بالرسمية إلى أبعد الحدود. كما يحاول الفصل الاقتراب قدر الإمكان من الحقل التطبيقي للدراسة عبر أحد متغيراته الرئيسية وهو التراث الشعبي الجزائري.

أولا : الثقافة الجزائرية ملص عام .

1- محاولة تعريفية :

تشير التعريفات على الدوام إشكالات كثيرة منهجية ومعرفية ، فمنهجيا تشترط الدقة والوضوح ، وفي كثير من الأحيان الاختصار ، ومعرفيا تشترط الإلمام والشمولية وعدم التناقض . أما إذا كان المفهوم المراد تعريفه في حقل كالثقافة ، فالمهمة تصبح أكثر صعوبة قياسا للهلامية والتشعب اللتين تتميز بهما الثقافة وما يندرج تحتها من مواضيع . وتتضاعف الصعوبة إذا كان الموضوع وضع تعريف للثقافة الجزائرية لأن التحديد أو التعريف سيفتح بالضرورة على آفاق تاريخية حضارية وسياسية وفلسفية ربما فما المقصود بالثقافة الجزائرية ؟ وهل هي ثقافة جزائرية أم ثقافة المجتمع الجزائري ؟ وهل صفة الجزائرية " تتحقق خالصة دون شوية بحيث ترتقي إلى مرتبة التميز عن غيرها من الثقافات ؟ هل نحتكم في تعريف الثقافة الجزائرية إلى الإطار القانوني ، المحكوم بدوره إلى الإطار السياسي ؟ أم يتم الاحتكام إلى المرجعية التاريخية ؟ ثم ما هي الحدود الزمنية للثقافة الجزائرية ؟ بالأخص إذا كان الباحث متحريرا العمق متباعدا عن السطحية .

كثيرة هي المراجع التي بحثت في الثقافة الجزائرية و بالأخص تلك التي عملت عملا تأسيسيا قصد إبراز تاريخ الجزائر كدولة ، فقد فرضت الظروف السياسية تحديد معالم الدولة الجديدة (المستقلة) بما فيها المعالم التاريخية والثقافية ، فنعثر مثلا على أعمال الأستاذ أبو القاسم سعد الله والأستاذ عبد الرحمان الجيلالي والأستاذ عبد الله الركيبي والأستاذ محمد الميلي وغيرهم كثير .

إلا أن ما يلاحظ أن هذه المراجع لا تكاد تضع تعريفا للثقافة الجزائرية ، فهي إما تضع تعريفا للأمة الجزائرية ، أو تدخل مباشرة للبحث في الثقافة الجزائرية وهو في كثير في الأحيان يطغى عليه الجانب التاريخي .

نستعرض الآن محاولة تعريفية للثقافة الجزائرية مع التنبيه إلى أن هذا التعريف يتناول الثقافة بوصفها مشكلا هوياتيا:

هي تلك المنظومة المميزة من السمات المادية والروحية والفكرية والفنية والوجدانية للأمة الجزائرية والمشتملة على مجموعة المعارف والقيم والالتزامات الأخلاقية و الدينية إلى جانب طرائق التفكير والإبداع المختلفة تعبيريا وسلوكيا ومعرفيا وفنيا وجماليا والتي اشترك ويشترك ويتطلع إلى الاشتراك فيها كل أفراد المجتمع الجزائري .

2- المكونات :

قبل الخوض في استعراض مكونات الثقافة الجزائرية نتوقف عند نقطة مهمة وهي أننا آثرنا استعمال الثقافة الجزائرية عوضا عن ثقافة المجتمع الجزائري ، فصحيح أن المجتمع هو وعاء الثقافة وأنها تجد تجسيدات من خلاله إلا أننا هدفنا من وراء هذا الاستعمال بلوغ أقصى درجات التمثيل والتميز وبالتالي فإن غياب مصطلح المجتمع هو تأكيد على وجود ثقافة مميزة اسمها الثقافة الجزائرية ، وما دام هناك ثقافة فبديهي أن يكون هناك مجتمع ، ونقيس قولنا هذا على قولنا الثقافة الإسلامية أو الثقافة الغربية .

تتكون الثقافة الجزائرية من مجموعة مكونات أهمها :

أ- الدين الإسلامي : يعتبر الدين أهم عنصر يشكل المقومات الأساسية للمجتمع وهو الذي يولد النظم الثقافية السائدة في المجتمع إذ لا يوجد شيء ألصق بالثقافة من الدين¹ . وفي المجتمع الجزائري شكل الدين الإسلامي أهم وأرسخ عقيدة على الإطلاق ، إذ أن المرحلة السابقة على الإسلام في الجزائر لم تعرف سيادة دينية مطلقة فقد تجاوزت الديانات السماوية وبالأخص النصرانية التي كانت محمولة مع الغزاة الرومان مع الوثنية التي كانت منتشرة على نطاق واسع في ربوع البلاد ، إلا أن الديانة الإسلامية هي وحدها التي استطاعت أن تمتزج بالنفسيات الشعبية

¹ - وهيب سمعان الثقافة والتربية ، دراسة تاريخية مقارنة ، دار المعارف ، مصر ، 1961 ، ص 13 .

وترتقي إلى درجة المكون بامتياز ، وذلك اعتبارا لجملة من العوامل الكامنة في الإسلام ذاته كدين وكذا الأرضية التي كانت مهياً أصلا لاستقباله ومن جملة تلك العوامل العامل الاجتماعي والعامل النفسي والعامل العقلي ، فعلى الصعيد الاجتماعي وفر الإسلام تنظيماً مجتمعياً عالي الكفاءة والدقة ، حيث نظم كل العلاقات تقريبا من أصغرها إلى أكبرها شاملا بذلك جميع مناحي الحياة الاجتماعية بما فيها من عائلية وجوارية وثنائية وحاكمية بالموازاة مع حضور متميز لمبدأ غاب عن الحياة الاجتماعية حينها غيابا مخلا و هو العدالة والمساواة التي كفلت كرامة وإنسانية الإنسان البربري ، وعلى الصعيد النفسي اختبر السكان المحليون مقدر الراحة النفسية التي عمتهم نتيجة اعتناقهم هذه الديانة ، فقد وجدوا فيه السكن والأمان والطمأنينة بما احتوته تشريعاتها من مراعاة نفسية الإنسان .

أما على الصعيد العقلي فقد سمحت المقارنات العقلية بين الإسلام وغيره من الديانات الأخرى التي كانت سائدة حينها بإظهار مدى شساعة المساحة العقلية التي يمنحها الإسلام مقارنة بغيره ، فكان بذلك رسو الإسلام بفعل التشبع العقلي والكفاءة الاجتماعية والراحة النفسية ، لذلك ظل الإسلام ثابتا كمنهج أساسي للثقافة الجزائرية رغم كل المحاولات لزعزحته ، ونسجل هنا أن هناك ظاهرة تكاد تنفرد بها الثقافة الجزائرية على المستوى الديني وهي الغلبة المطبقة تقريبا للدين الإسلامي ، أما عن الديانة المسيحية فإن أتباعها من الهزال العددي بحيث لا يكادون يشكلون أقلية ذات تأثير .

ب- الامازيغية : تتموقع الامازيغية في الثقافة الجزائرية كمنهج عرقي ولغوي . ومعروف أن

البربر أو الامازيغ كجنس بشري هم السكان الأصليون للقطر الجزائري ، وعلى الرغم من الطروحات الغربية القديمة والحديثة التحقيرية حينا و المخادعة أحيانا ، فإن العنصر البربري شكل دوما وعيا بذاته ، وعيا بتميزه ، فلقد دأبت الطروحات القديمة الرومانية تحديدا على وصف البربر بالوحشيين الهمجيين الفاقدين للأهلية الحضارية ، وهي في حقيقة الأمر مسوغات ومبررات للاحتلال والهيمنة والسيطرة ومثلهم فعل الفرنسيون الذين ادعوا أنهم جاءوا حاملين للواء التمدن والحضارة ، لكنهم اتبعوا طرعا مخالفا في نظرهم إلى البربر عندما اعتبروهم - خداعا عرقا أوروبيا استوطن شمال إفريقيا .

أركيولوجيا تدل الشواهد على أن هناك حضارة و ثقافة لإنسان هذه المنطقة (الجزائر الحالية) قبل احتكاكه بالحضارات الوافدة الفينيقيّة والرومانية و الوندالية والبيزنطية ، وهذا يؤكد على أن المغرب العربي عموما والجزائر خصوصا كانت مسكونة قبل ملايين السنين ، وأنه في حوالي 8000 سنة ظهرت بوادر الحضارة بالمنطقة حيث استأنس الإنسان الحيوان وتعلم الزراعة والاستقرار واستعمال المحراث¹ وبالتالي يمكن القول أن الإنسان الأمازيغي عرف الحضارة مبكرا ، وكما يمكن القول كذلك أن البعد الأمازيغي في الثقافة الجزائرية بعد أصيل وأساسي وليس ثانوي فالى اليوم هناك ثقافة خاصة أو فرعية داخل النسق الثقافي الجزائري العام ، وهذا البعد ليس منفصلا أو موازيا للأبعاد الأخرى بل هو منسجم ومتكامل معها وليس بينه وبينها صراع إلا ما أرادت القوى الاستعمارية إثارته²

ويبرز البعد الامازيغي بوضوح في الثقافة الجزائرية من خلال بقاء اللغة الأمازيغية بلهجاتها المختلفة متداولة بين أبناء عدة مناطق في الجزائر ، وذلك لروح المحافظة التي تتميز بها معظم القبائل الامازيغية مما جعلها تحافظ على لغتها كلغة تداول يومي³ .

ج /العربية : بدورها تتموقع العربية في الثقافة الجزائرية لغة وعرقا يعود وجود العرب في الجزائر إلى مرحلة الفتح الإسلامي ، ذلك الوجود الذي لم يبق وجودا منفصلا عن العنصر البربري الأمازيغي بل سرعان ما امتزج به بفضل التعاليم الإسلامية الحاضرة على المساواة والعدل والحرية والإخاء، وتمثل العرب الفاتحين لتلك التعاليم قولاً وفعلاً ، إضافة إلى التشابه في المزاج والتقاليد بين العرب والبربر مما يرجح الآراء الفائلة بأن البربر من أصل عربي قدموا من اليمن إلى شمال إفريقيا في أحقاب متعاقبة من التاريخ⁴ ويعبر علامة الجزائر الشيخ عبد الحميد بن باديس عن هذا الامتزاج بقوله : " إن أبناء يعرب وأبناء مازيغ قد جمع بينهم الإسلام منذ بضع عشرة قرنا ، ثم دأبت تلك القرون تمزج بينهم في الشدة والرخاء وتؤلف بينهم في العسر واليسر وتوحدهم في السراء

¹ بلقاسم بوقرة ، سوسيولوجيا الجزائر ، باتنة ، الجزائر ، 2000 ، ص 05 .

² بوقرة كمال ، المسألة الثقافية وعلاقتها بالمشكلات التنظيمية في المؤسسة الجزائرية ، " أطروحة دكتوراه غير منشورة " قسم علم الاجتماع والديمقراطية ، جامعة الحاج لخضر ، باتنة 2007/2008 .

³ أحمد بن نعمان ، سمات الشخصية الجزائرية ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1988 ، ص 304 .

⁴ المرجع نفسه ، ص 300 .

والضراء حتى كونت منهم منذ أحقاب بعيدة عنصرا مسلما جزائريا أمه الجزائر وأبوه الإسلام ، وقد كتب أبناء يعرب وأبناء مازيغ آيات اتحادهم على صفحات هذه القرون ، بما أراقوا من دمائهم في ميادين الدرس لخدمة العلم " ¹ .ويؤكد الإمام مرة أخرى على أمازيغية الأمة الجزائرية وعروبيتها فيقول : " ما من نكير أن الأمة الجزائرية كانت أمازيغية (بربرية) من قديم عصرها وما من أمة استطاعت أن تعلوها عن كيانها ولا أن تخرج بها عن مازيغيتها ، أو تدمجها في عنصرها بل كانت هي التي تتبلع الفاتحين فينقلبوا إليها ويصبحون كسائر أبنائها ، فلما جاء العرب وفتحوا الجزائر فتحا إسلاميا لنشر الهداية لا لبسط السيادة، وإقامة العدل الحقيقي بين جميع الناس لا فرق بين العرب الفاتحين والمازيغ أبناء الوطن الأصليين. دخل المازيغ من أبناء الوطن في الإسلام وتعلموا لغة الإسلام العربية طائعين ، ووجدوا أبواب التقدم في الحياة كلها مفتوحة في وجوههم فامتزجوا بالعرب بالمصاهرة وناقسوهم في مجال العلم وشاطروهم سياسة الملك وقيادة الجيوش وقاسموهم كل مرافق الحياة ² .

و يرجع الفضل في توطد اللسان العربي في الجزائر وبروزه كمحدد ثقافي هام جدا إلى القرآن الكريم فهو على حد قول "جاك بيرك" بقدسيته و جماليته ودوره الأساسي في التربية يذكي اللغة كما يذكي الجمر الشعلة ³ ويصادق الباحث بوحديبة على هذا بقوله "فهو الذي يغذيها ويبقي جذوتها حية في النفوس و يجعل منها لغة الأصول و الأنبياء ، يروج للمطلق ويوثق الروابط بين الماضي و الحاضر ، و الذاتي و التاريخي ، وبين الحديث و القديم ويقوي أوامر الذات الجماعية ويصهرها في وحدة قوية راسخة" ⁴ . هكذا نرى أن العربية كمكون لغوي هام عرفت تدرجا لتستقر في البناء الثقافي الجزائري ،حيث بدأت كلغة للنص الديني المقدس لتتحول بعد ذلك كلغة للتخاطب اليومي وذلك" بعد استولت على العقول وامتزجت بكل المشاعر و بكل الأفتدة أصبحت تلوكها

¹ - عبد الحميد بن باديس ، آثار الإمام عبد الحميد بن باديس ، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية ، الجزائر ، 1994 ، ص 459 .

² - أحمد بن نعمان ، سمات الشخصية الجزائرية ، مرجع سابق ، ص 302 .

³ Jack Berque , les arabes , sendabed ; Paris, 1979, p 44.

⁴ Bouhdiba A : quete sociologique , Ceres tunes ,1995 p 171.

الألسن واحتضنها الجميع من أجل اكتساب المعارف وتدوين العلوم وحازت بذلك على الشرف و التقدير وتنازلت كل اللهجات لحسابها عن موضعها حتى أصبحت عقيلة وحرّة لا تزاحمها ضرة"¹ إن اتساع اللغة العربية وانتشارها واحترامها يعود الفضل فيه بشكل كبير إلى "الرغبة الجامعة في فهم النص القرآني واستيعاب مدلولاته الخفية ، فاللغات المنطوقة قد تختلف و قد تتطور وقد تفسد بسبب التشوهات التي تصيبها ولكنها مجبرة في النهاية إلى العودة في كل لحظة إلى هذه اللغة المقدسة الجليّة لتتهل من جماليتها وتتغشش بنغماتها"² .

إن كل ما تقدم يثبت وبوضوح كيف أسهمت اللغة العربية كلسان ، و العرب كجنس في تشكيل الشخصية الجزائرية في بنية متماسكة ومنسجمة بعيدة عن أشكال التوتر و الاضطراب.

ثانيا: التراث الشعبي الجزائري كوجه للثقافة الجزائرية.

1-الرصيد :

التراث الشعبي الجزائري غني ومتنوع يستمد غناه وتنوعه من التراكم التاريخي الطويل للشعب الجزائري وجذوره الممتدة إلى قرابة الثلاث آلاف سنة ،فهذه الحقبة الزمنية الطويلة تركت آثارا كبيرة وواسعة في مخيال هذا الشعب تترجمت في شكل إنتاج تراثي مادي ولامادي. ويضاف إلى هذا العمق التاريخي توالي الأحداث و تداخلها وتفاعل سكان الجزائر مع بعض الشعوب الدخيلة التي استوطنت هذه البلاد وقاسمت شعبها الموطن ومعلوم أنها قد قدمت بموروثها الاعتقادي بما فيه من اعتقادات وخرافات وأساطير إلى جانب موروثها الفني والحرفي والمعماري ... فأثرت بذلك وتأثرت، فلقد عرفت أرض الجزائر توالي أجناس وشعوب كثيرة من الفينيقيين إلى الرومان فالوندال ثم البيزنطيين فالعرب الفاتحين ثم الهجرات الكبرى لبني هلال وقد ولدت هذه الحركية السكانية حركية مماثلة على مستوى المخيال والإبداع الشعبيين ويمكن أن نزيد على ذلك حالات التواصل التجاري مع الضفاف الشمالية للبحر الأبيض المتوسط و العمق الأفريقي جنوبا وما خلفه من تلاقح وثقاف، بل إن الباحث محمد عيلان³ يذهب إلى أن الدائرة الثقافية الجزائرية قبل الفتح العربي الإسلامي وقبل سيادة اللغة العربية خبرت ست ثقافات بدءا بالثقافة الوطنية الامازيغية ثم الفرعونية فالفينيقية فالبيونانية وبعدها الثقافة والآداب الرومانية في المرحلتين الوثنية والمسيحية، ثم

¹ محمد البشير الإبراهيمي: اللغة العربية في الجزائر، "عيون البصائر"، الشركة الجزائرية للنشر و التوزيع، الجزائر، دت ، ص ص 221 / 223.

² محمد بن عبد الله ، السيكيوباتولوجيا الشخصية المغاربية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2010 ص 79.

³ محمد عيلان ،محاضرات في الأدب الشعبي ج 1 ،دار العلوم للنشر و التوزيع عنابة ،الجزائر ،2013 ص 6.

الثقافة الزنجية بمختلف مظاهرها الفولكلورية. ولا يمكن أن نتصور -على حد تعبير الباحث - شعبا يعايش كل هذه الثقافات ولا يتمكن من التعبير عن حياته بفنون من القول تأثرا بالمحيط الحضاري العام، وإن كنا نعتقد أن التأثير التعبيري لا يمكن أن يقف عند حدود القول إنما يتعداه إلى الجوانب الأخرى كالحرف والفن والمعمار وغيرها " وطبيعي والإنسان يعيش هذه التطورات أن تتطور لغته ومشاعره وعواطفه وكيانه كله وأن يجيد في مناسبات (القول والغناء والأمثال) سواء في المناسبات السارة أو الضارة..."¹

إن ذلك التنوع والغنى الثقافي المنعكس بدوره على التراث الشعبي الجزائري يمكن أن نرجعه أيضا إلى الامتداد الجغرافي الكبير للجزائر بحيث تمتد من البحر الأبيض المتوسط شمالا إلى دول الساحل الإفريقي ومن تونس شرقا إلى المغرب الأقصى غربا على امتداد يصل أو يفوق الألف وخمسمائة كيلو متر بتضاريس مختلفة ومتنوعة ، والاهم أنها مأهولة. لذلك من الطبيعي أن يخلف احتكاك الإنسان بتلك السهول والهضاب والجبال والواحات والصحاري تراثا شعبيا متنوعا. وإذا عدنا إلى مفهوم التراث الشعبي والذي كنا قد حصرناه على انه مجموعة النتاجات الفنية المعرفية والعقدية الشعبية الشفهية دون المكتوبة المتنقلة مشافهة وتواترا وممارسة من جيل إلى جيل والتي تحتوي الأدب الشعبي بما فيه من حكايات وأمثال وأحاجي وأغاني بالإضافة إلى المعتقدات الخرافية والممارسات الزراعية المأثورة، طراز الألبسة والأدوات المنزلية التقليدية، الظواهر التقليدية للنظام الاجتماعي، أصناف الطعام والملابس، الموسيقى الشعبية و الألعاب الشعبية. فإننا نجد كل هذا حاضر وبقوة في التراث الشعبي الجزائري مع ملاحظة أن حضوره هذا عرف انكماشاً لحساب الحياة المدنية بشتى أشكالها ، بل أن بعضاً منه أصبح حضوره متحفيا وسنأتي على مناقشة هذه النقطة لاحقا. فعلى صعيد المسكن نجد تنوعا واضحا يعكس العبقرية الشعبية في التكيف مع البيئة وكذا التكيف مع النظم والعلاقات الاجتماعية بمستوياتها المختلفة وذلك داخليا وخارجيا فنجد مثلا القصبه كنموذج مسكني بدورها الضيقة نسبيا والمتلاصقة العاكسة لحميمية العلاقة الاجتماعية بين ساكنيها مثلما نجد بيت القرمود في الهضاب والخيام أو بيوت الشعر في البوادي وبيوت الطين بشوارعها الضيقة المسماة دروبا، وبنوافذها الصغيرة التي تكتفي بالنور دون أشعة الشمس الحارقة للمناطق الصحراوية. كما تحضر كذلك القصور في المناطق الصحراوية الواحية وهي أشبه ما تكون بالقصبه، حيث تتخذ عادة من الطين مادة أولية وتتشكل على نموذج الحصن لتدفع خطر المعتدين.

¹ المرجع السابق ، ص 11.

على صعيد المآكل يزخر التراث الشعبي الجزائري بتنوع هائل يفوق الحصر على أن هناك مأكولات شعبية سجلت شهرة واسعة مثل الشخشوخة، وهي على أنواع أيضا القسنطينية والسطايفية والمسيلية وأشهرها الشخشوخة البسكوية، وهي مكونة من رقائق الكسرة الطرية ومرق معد بمكونات محلية خاصة مع اللحم أو الدجاج إلى جانب البيض والزبيب (العنب المجفف) والحال كذلك مع الدوبارة إلى جانب أكالات شعبية أخرى كالكسكي والذي يتخذ مسميات عديدة حسب المنطقة مثل الطعام أو البربوشة أو النعمة كما نجد أكالات أخرى تشترك في نفس القدر من الشعبية كالمحاجب والحريرة أو الجاري بالإضافة إلى أكالات ذات طابع محلي كالرفيس أو الزفيطي أو البيصار..... ولا يقل الملبس تنوعا، حيث عرف التراث الشعبي في هذا المجال تنوعا كبيرا انحصر بعضه بينما لا يزال بعضه مستعملا على نطاق واسع كما هو الحال مع القشايبة وهي لباس شتوي مصنوع من الصوف أو الوبر يغطي كامل الجسد خاص بالرجال، ومثله البرنوس بأنواعه واختلافات مادة صنعه والذي يكاد يكون علامة شعبية جزائرية خالصة. بينما نجد عند النساء الحايك وهو مصنوع من الحرير والصوف، والملاية التي تختص بها منطقة الشرق الجزائري، والمحلفة التي تختص بها نساء الجنوب الشرقي من الجزائر، وأيضا هناك العفان الذي انقرض استعماله تقريبا وهو عبارة عن حذاء مصنوع من الوبر أو الصوف تغلف قاعدته بالجلد لكن لا يتآكل بالاحتكاك.

على الصعيد الموسيقي والفني أبدعت القرحة الشعبية الجزائرية العديد من الآلات مثل القصبية، البندير، الطار، والقلال، الإمزاد وغيرها. كما نجد العديد من الرقصات كالعلاوي، اهليل، السببية. بينما لم تغب الألعاب عن التراث الشعبي الجزائري حيث نجد مثلا الخريقة والسبق، والدامة، المعافرة، الكريدة (أو الكرد) السيف أو الرشيقة كما تتطرق في بعض المناطق البلاد وغيرها الكثير الكثير.

كما يحضر الاعتقاد في التراث الشعبي الجزائري حضورا قويا جدا ومميزا ، بل إن كثيرا منه لا يزال مستمرا في أذهان الناس إلى يومنا. وهو يحوي اعتقادات كثيرة ومتنوعة تتعلق بالتشاؤم أو التفاؤل كرؤية الغراب أو البوم وما ينسب إليها من حديث وأقوال أو بعض أنواع الطير أو الحيوانات الأخرى أو أجزاء منها يعتقد أنها تدفع الضرر وتقي من العين والحسد كالقرون أو الرؤوس، أو حتى بعض الأعداد كالعدد خمسة للوقاية من العين ، إلى جانب اعتقادات أخرى تتعلق بطقوس التأهيل كما تسميها الانتروبولوجية، أو طقوس الدخول والخروج أو الانتقال إلى مرحلة جديدة من مراحل الحياة مثل الختان الذي يرتبط باعتقادات خاصة وترافقها طقوس خاصة. أو سقوط الأسنان عند الأطفال، ففي بعض مناطق الجزائر عندما تسقط الأسنان اللبنية للطفل

يلقن مقولة خاصة فحواها " خذي أيتها الشمس سن الحمار وأعطيني سن الغزال ". بالإضافة إلى الاعتقاد بالأولياء وبالطب الشعبي و ما فيه من علاج بالكي و الأعشاب، والحضرة وما يرافقها من طقوس إلى جانب الاعتقادات المتعلقة ببعض المواسم الزراعية او الزمنية فنجد مثلا عيد الربيع وهو منتشر في كافة أنحاء البلاد تقريبا وترافقه طقوس خاصة ومأكولات خاصة مثل البراج والزريقة (كسرة بالدهان) أو عيد الخريف الذي يحتفل به في بعض المناطق ، وهو يصادف اليوم الأول من الخريف ويحتفل به في بعض مناطق الجنوب الجزائري عن طريق ذبح ناقة أو جمل يشترك فيها سكان الحي ، وهناك اعتقادات ذات علاقة بالمواسم الزراعية ، كوقوف العرجون ، وهو يصادف الأيام الأولى من الصيف حيث يكتمل عرجون التمر ويتوقف عن النمو في انتظار النضج

أما الأدب الشعبي كوجه من وجوه التراث الشعبي ،فهو في الجزائر من الضخامة والتنوع بحيث يصعب حصره ويشمل الخرافة الشعبية، وهي عبارة عن تفسيرات للوجود والخلق والظروف والأحوال¹ والقصة الخرافية وتسمى محليا بالخرافة (بتشديد الراء) ومنها مخارفات الغولة،المصيورة، وكذلك الحكاية الشعبية وهي تقترب الى حد ما من الواقع إذ ترتبط بالزمان والمكان وأحيانا بأشخاص معروفين في التاريخ البعيد او القريب ومنها حكايات بوزيد الهلالي والجازية الهلالية. والى جانب هذا هناك الأحاجي أو المحاجيات والتي عرفت في الجزائر على نطاق واسع جدا بين الأوساط الشعبية وذلك لما فيها من إفراح لمساحة التواصل والتخاطب والحوار ، وتأسيس الارتباط بالاعتقادات والحث على إتيان طقوسها، والمساهمة في استتار مقدرة الأجيال الصغيرة على الانخراط في الحياة الاجتماعية للبالغين كما. يشكل المثل الشعبي واحد من أهم روافد التراث الشعبي في الجزائر، ونظرا لتركيزنا عليه في هذه الدراسة سنفرد له مبحثا خاصا. إن ما تمت الإشارة إليه لا يمثل سوى نقطة في بحر زاخر تمتد ضفافه لتشمل مناخ كثيرة من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والاعتقادية الماضية والحاضرة ، وهو رصيد يحتاج الى جهد كبير جدا من اجل جمعه وتصنيفه ودراسته لأنه يشكل ذاكرة حقيقية للشعب .

2- المثل الشعبي الجزائري :

يعتبر المثل الشعبي أكثر وجوه التراث الشعبي انتشارا واستمرارا في حياة الناس اليومية على اختلاف مناشطهم ومستوياتهم وعلى اختلاف مواطنهم سواء كانت حضرية أو ريفية كل ذلك لأنه سهل الاستحضار قصير العبارة يسعف قائله إذا خبر موقفا مشابها فيستدعي المثل ليضفي شيئا

¹ المرجع السابق،ص 68.

من الراحة على نفسه ويواسيها مقتفياً في ذلك أثر من سبقه من الآباء والأجداد حتى وإن اختلفت نسبياً ملابسات الموقف الاجتماعي إلا أن المتمثل و الحال هذه يستأنس بروح المثل جاعلاً منه بوصلته إلى حقيقة الموقف الآني، فهو في نظره خلاصة تجارب المتقدمين من الآباء والأجداد وهؤلاء في عرف المجتمع الجزائري بونقة الحكمة و منتهى العقل لذلك نجد الجزائري كثيراً ما يقرن المثل بكلمة "قالوا الأولين" و هذا لاعتقاد والتصوير فيه جانب من الصحة، فالأمثال "هي تراكمات أفعال و سلوكات من حضارات عديدة يعود بعضها إلى أزمنة سحيقة حين ألف الإنسان الاجتماع وتآلف مع بيئته فصمدت و بقيت تحمل ملامح المجتمعات التي نشأت فيها أو التي مرت عليها.¹

لقد تقدم معنا أن المثل الشعبي هو خلاصة تجارب الآباء و الأجداد و عصارة انفعالهم وتفاعلهم مع حوادث الحياة لكن من أين للمثال بذلك القالب البديع الذي صاغ فيه مثله ؟ وهل يتفرد المثل والمثل الجزائري بمنابع خاصة استقى منها أمثاله ؟

الواقع أن المثل الشعبي في الجزائر حاله من حال التراث الشعبي ككل، التقت فيه التجربة المحلية بالتجربة الوافدة وفعل فيه الاحتكاك و التواصل و التلاحق فعله لذلك نجد حداً من التماثل و التشابه على مستوى الشكل و المضمون مع أمثال شعبية في مناطق وبلاد أخرى وبالأخص العربية ومرجع ذلك ومردده الاشتراك في الخلفيات التاريخية وفي هذا الإطار يرى الباحث المختص في الأدب الشعبي الجزائري محمد عيلان أن مصادر الأمثال الشعبية الجزائرية ست رئيسية: أولها القرآن الكريم و ثانيها حديث الرسول محمد صلى الله عليه وسلم و ثالثها البيئة التي يعيشها متداو لو المثل ورابعها الأمثال العربية القديمة و خامسها الأدب العربي شعراً و نثراً و سادسها الثقافات الأجنبية.²

لو تأملنا هذه القائمة المصدرية لوجدنا أربعاً منها على الأقل (القرآن الكريم ، الحديث، الأمثال العربية القديمة، الأدب العربي الفصيح) تشترك فيها البلاد العربية. فالقرآن الكريم باعتباره المرجعية العقدية والتشريعية الكبرى لهذه البلاد ملئ بالأمثال وكذلك الحديث النبوي الشريف، فهاتان المرجعيتان تشكلان قمة القدسية والاحترام في المجتمعات العربية على مر العصور ومنها المجتمع الجزائري أما الأمثال العربية القديمة والأدب العربي فهما بدورهما من الروافد المهمة انطلاقاً من عمق الجذور العربية في المجتمع الجزائري. إن اللسان العربي في الجزائر له من

¹ محمد عيلان، مرجع سابق، ص 87.

² المرجع نفسه ، ص 92.

التاريخ ما يقارب الأربعة عشر قرنا، عشرة منها على الأقل حضور فاعل و مؤثر و بالتالي فمن الطبيعي أن يلقى المثل الجزائري جذورا له فيها. وعلى الرغم من اشتراك المثل الشعبي الجزائري في المصادر إلا أنه يتميز إلى حد ما- بجملة من الخصائص الشكلية والمضمونية التي جعلته متفردا، فنجده على سبيل المثال يوظف عالم الحيوان توظيفا واسعا وذلك من الإمعان في تحفيز الذهن واللباقة في إيصال المعنى واللطافة في التلميح، فنجد مثلا :

- الداب لقصير كل عام يقول ما زلت صغير.
- اللي قاريه الذيب حافظة السلوقي.
- الحمار عطاولو لقرنفل يشمو كلاه.
- الصيد يفرحوه زنودو.
- بات مع الجران صبح يقرقر.

وحول هذا المغزى والمعنى يقول محمد عيلان في مؤلفه معالم نحوية و أسلوبية في الأمثال الشعبية الجزائرية : " فإننا نجد ظاهرة التجسيد والتشخيص لواقع الحياة وتفاعل الإنسان معها في جوانبها المختلفة التي تحيط به كاستغلال طباع الحيوان وتصرفاته البهيمية كغمز للإنسان وتنبهه إلى تصرفاته الشائنة التي يمجها الذوق الاجتماعي فيكسبون الحيوان صفات الإنسان من نطق و حوار و عمل...¹

ولا يتوقف التنوع في التراث الشعبي الجزائري عند عالم الحيوان إنما يتعداه للعوالم الأخرى كالنباتات والجمادات والعلاقات، في دلالة واضحة على قدرة التفاعل مع البيئة واستغلال عناصرها فنجد قول العامة :

- إذا حبك القمر بكمالو واش عندك في النجوم إذا مالو.
- قالت الحجرة تبلت قالت الطوبة أنا نسكت.

و يعدد الباحث المذكور أنفا جماليات تعبيرية كثيرة للأمثال الشعبية الجزائرية² من بينها البدء بالتشبيه ثم التفصيل مثل:

¹ محمد عيلان، معالم نحوية و أسلوبية في الأمثال الشعبية الجزائرية، دار العلوم للنشر و التوزيع، عنابة، الجزائر، 2013 ص 14.

² المرجع نفسه ، ص 26.

- كالزير المتكي لا يضحك ولا ييكي.
- كالرجل لولة ما تصك ما تحك ما تفك.
- كي ذفار الكلب حطوهم عام في قسبة طلوعوا عوج.

أو التشبيه بالأداة كقولهم: كذفار الماعز، أو التشبيه بدون أداة كقولهم زوج عجائز على برمة خبايز .

كما لا يخلو المثل الشعبي الجزائري من بلاغتي المعنى و اللفظ فعلى سعيد المعنى نجد الاستعارة حاضرة بقوة كقولهم : يا للي مادي المرا لهزيمة هي و الزمان عليه هو يطلع وهي تجبد فيه. أو قولهم : كي تجي تجي شعرة و كي تروح تقطع السلاسل. كما تحضر الكناية أيضا في قولهم : الفم المغلوق ما تدخلو ذبانة. وهي كناية عن عدم تدخل الإنسان في شؤون الغير تفاديا لما قد يحدث له من جراء التطفل.

أما على سعيد اللفظ فيحضر كل من السجع والجناس حضورا متميزا وإن كان الأول يعتبر أكثر صفات المثل الشعبي الجزائري التصاقا به وذلك لأنه "يسهم في تداول المثل وحفظه في الذاكرة بحيث تأتي الجملة متناغمة مكثفة مستوعبة المعنى في تركيز شديد بأقل عدد من الألفاظ".¹ إنه وسيلة من وسائل تلطيف الكلام وتحليلته عن طريق التنغيم ووسيلة من وسائل إبقاء الأثر وحفظه في الأذهان وهذا طبيعي مادامت الأمة لا تدون تراثها و لا تضعه في كراسات تحتاج إليها، لذلك فهم بفطرتهم ارتأوا تحلية الكلام بألوان بلاغية كتوازن الفقرات واتحاد قوافيها".²

والسجع في المثل الشعبي الجزائري على ثلاثة أنواع قصير مثل قولهم : الشيب و العيب و متوسط مثل : راح زمان لحديدات و جا زمان لوليدات، وسجع طويل وهو الذي يتعدى الجملتين مثل قولهم ما تلقى راياها كان ليتيمة والهجاله ولا مقطوعة الرجاله. كما يحضر الجناس بدوره حضورا لافتا، ومن أمثله قولهم : القطران ما يولي حليب و العدو ما يرجع حبيب أو قولهم : الشيب و العيب و متوسط مثل : راح زمان لحديدات و جا زمان لوليدات. وسجع طويل و هو الذي يتعدى الجملتين مثل قولهم ما تلقى راياها كان ليتيمة و الهجاله ولا مقطوعة الرجاله. كما يحضر الجناس بدوره حضورا لافتا ومن أمثله قولهم : القطران ما يولي

¹ المرجع السابق ، ص 27.

² المرجع نفسه ، ص 88.

حليب و العدو ما يرجع حبيب أو قولهم **اللي يحب لمرأ على زينها طحان واللي يحب لمرأ على مالها طماع .**

وننوه في آخر هذا العنصر إلى أن الأمثال الشعبي الجزائرية على قدر كبير من التشابه، وأن الاختلافات التي قد تبدو بينها إنما مردها إلى اختلافات النطق لبعض الكلمات في مناطق الوطن المختلفة ،بل إن كثير من الأمثال في اللهجة العامية الجزائرية تجد لها نظرا في الامازيغية بل و أحيانا يحضر المثل على نفس حالته الأصلية و العكس صحيح و هو دلالة على درجة الانصهار التي بلغتھا الثقافة الجزائرية.

3 التراث الشعبي الجزائري بين الخطاب الرسمي والاهتمام العلمي :

قبل الانطلاق نحو توصيف حالة وموقع التراث الشعبي في الجزائر نشير إلى أنها لا تتفصل عن حالة الثقافة في عمومها إلا في بعض الخصوصيات، كما أنها لا تتفصل عن حالة الثقافة في البلاد العربية عموما كونها جزء منها والأمر نفسه ينسحب على حالة التراث الشعبي.

على المستوى الرسمي أولت الجزائر الرسمية بعض الاهتمام بالتراث الشعبي إلا أن ذلك الاهتمام كان يفتقد إلى الرؤية الشاملة حيث ركزت العناية الرسمية جهودها على بعض صنوف التراث الشعبي على حساب الأخرى، فأحيانا نجدتها تركز على الموسيقى وآلاتها وأحيانا أخرى على المصنوعات اليدوية و تالفة على الأغنية الشعبية في حين غابت الرؤية الإستراتيجية ولا أدل على ذلك من غياب مؤسسات رسمية على مستوى عال تهتم و تعنى بالتراث الشعبي جمعا وتصنيفا وحفظا، بل إننا لا نكاد نعثر على المتاحف المتخصصة في التراث الشعبي فطلت بذلك عنايتها مناسباتية تكفي فيه المؤسسة الرسمية بالجانب التشجيعي للأحاد من الأفراد والجمعيات و يعضد ما نقول غياب الإشارة إلى التراث الشعبي بوصفه مقوما رئيسيا من مقومات الأمة الجزائرية في أي من دساتير الدولة الجزائرية المستقلة. إلا أن حالة اللإهتمام على هذا المستوى لا تنفي حالة الوعي من قبل الخطاب الرسمي بأهمية التراث الشعبي ونورد كنموذج من ذلك خطاب رئيس الجمهورية **عبد العزيز بوتفليقة** في الملتقى الوطني المنعقد بتيارت 14/13 أكتوبر 2002 حول مظاهر وحدة المجتمع الجزائري من خلال فنون القول الشعبية وإن كان الخطاب شاملا للتراث الثقافي ككل حيث جاء فيه :

إن التراث الجزائري الثقافي بكل ألوانه و تعبيراته هو كل لا يتجزأ من منظور الذات الوطنية الواحدة نستمد منه العزة و الهمة ونستلهم منه المعالم ونسترشد به للسير نحو الأمام لخوض غمار العصر بثقة في النفس وطموح وثاب وواقعية متبصرة وحكيمة بعيدة عن التعصب المقيت

والمزایدات الجوفاء و سلبيات النكوص إلى الخلف خوفا من المستقبل أو الففز في الفراغ و المجهول بسبب كراهية الذات والسخط الانفعالي على الماضي بدون نقد وتمحيص ومقارنة مع غيرنا الذين يعيشون عصر ما بعد الحداثة وما بعد التصنيع ولكنهم يعترضون بترائهم التقليدي ويعيدون إحياءه ويباهون به بين الأمم¹

تشكل الجزائر حالة خاصة بآتم معنى الكلمة في علاقتها بتراثها الشعبي وذلك قياسا إلى العوامل التاريخية والسياسية على وجه الخصوص فقد كان للاستعمار الاستيطاني الفرنسي تأثير بالغ على البنى الاجتماعية والثقافية حيث عمل هذا الأخير عن سبق إصرار وترصد على محي واقتلاع كل ماله علاقة بالهوية والشخصية الجزائرية، ومن ضمنها التراث الشعبي، وفي هذا السياق كان للتأثيرات الواضحة على اللسان المحلي من طرف الاستعمار أثرها على التراث الشعبي وهو المحفوظ في جزء كبير منه بهذا اللسان، فتولدت لهجة هجينة تكاد تختلف إلى حد ما عن تلك الحاملة لفنون التراث الشعبي القولية على الخصوص وبخاصة في المناطق الحضرية على المستويات القيمة والتصورية والمخيلية افرز تغلغل المستعمر واختراقه لهذه المستويات حالة نفور وازدراء، و في أحيان كثيرة احتقار لكل ما هو شعبي سواء في نسخته الحاضرة أو التراثية، فكان العزوف واضحا عن تناول التراث بالدراسة التحليل، وتزامن ذلك مع مستويات الأمية القياسية التي عرفها المجتمع الجزائري، وجعل القلة القليلة هي الطبقة المثقفة والمتعلمة الهجينة في اغلب الأحوال تهجر هذه النوع من الدراسات بحجة التقدمية، بينما عزفت الطبقة المثقفة ذات التوجه الوطني والإصلاحي بدورها عن الاهتمام بالتراث الشعبي، الأولى لجعلها استرجاع السيادة أولوية ترقى على كل الأولويات وبالتالي حجزت السياسة خطابا وممارسة ودراسة كل دائرة الاهتمام، في حين اتجه اهتمام الحركة الإصلاحية إلى تثبيت دعائم الهوية الوطنية الجزائرية وبالأخص العروبة والإسلام كل ذلك باللسان العربي الفصيح المتجه إلى تراث الثقافة العربية الإسلامية في شق الثقافة العالمية.

بعد الاستقلال استمرت التمايزات الفكرية والثقافية في الحضور بل إن الخلافات الحادة طفت إلى السطح بسبب الاختلاف على المستوى الواقعي على الملح العام للدولة الوليدة، فضاء الاهتمام بالتراث بين أرجل المختلفين من الفرونكوفونيين والمعربين، لتبرز بعد ذلك بذور اهتمام به من قبل بعض الهواة الذين توقف جهودهم عند حدود التجميع، ثم كان لانتشار التعليم الأكاديمي

¹ خطاب السيد رئيس الجمهورية عبد العزيز بوتفليقة. أشغال الملتقى الوطني: مظاهر وحدة المجتمع الجزائري من خلال فنون القول الشعبية. تيارت 13/14/ أكتوبر 2002 دار الأمل للنشر و التوزيع، الجزائر 2006 ص ص 43 44 .

العالي على مستوى الجامعات التي ضمت أقسام للأدب في عمومها و تخصصات للأدب الشعبي الجزائري، دور في إعطاء دفعة قوية لدراسة التراث الشعبي، إلا أن صيغة الدراسة الأدبية بقيت لصيقة بالتراث، وربما لم تتخلص منها إلى يومنا هذا، بينما قلت بل ندرت الدراسة العلمية للتراث الشعبي خارج مظلة الأدب، باستثناء جهود معهد الثقافة الشعبية يتلمسان الذي حاول أن يؤسس لدراسة علمية للثقافة الشعبية تتسم بالرصانة والانفتاح، إلا أن تحول المعهد إلى الاهتمامات الانثروبولوجية طمر تلك الجهود إلى حين. أما الدراسة السوسولوجية الانثروبولوجية فظلت محتشمة جدا، إلا بعض الأعمال المنفرقة على صعيد الأسماء الغلبة كانت واضحة للحقل الأدبي، فنعثر على أسماء عبد الحميد بن هدوقة، عبد المالك مرتاض، ليلي قریش، كما نعثر أيضا على اسم بارز وهو عبد الحميد بورايو الذي كانت له إسهامات بارزة في هذا المجال.

من الناحية العلمية والأكاديمية يعود الاهتمام بالتراث الشعبي والثقافة الشعبية في الجزائر إلى عهد الاستعمار الفرنسي وقد كان هذا الاهتمام، اهتماما سيوسيو-أنثروبولوجيا هدفه السيطرة العسكرية التي لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الهيمنة الثقافية، وبخصوص تناول الاهتمام دائما يرى الباحث المختص في الأدب والثقافة الشعبين **عبد الحميد بورايو** أن التراث الشعبي في الجزائر راح ضحية هيمنة توجهين ثقافيين أساسيين، كما لهما دور كبير في قيادة وتسيير حركة التحرر الوطني وهما الحركة الإصلاحية الدينية والتوجه الثقافي والتقني المفرنس الذي كان يقوم بتسيير المؤسسات الإدارية والاقتصادية، والاتان لم يكن لهما أي اهتمام بمواد الثقافة الشعبية، فالقوة المفرنسة كان همها بناء الاقتصاد وتحقيق التنمية وفقا للمنظومة الغربية بينما كان هم الفئة الإصلاحية رد الاعتبار للغة العربية الفصحى والعناية بالتوجيه الأخلاقي المستمد من تعاليم الإسلام وتنظيم التعليم الديني ودمجه في المنظومة التربوية في جميع المؤسسات.¹

وعلى العموم فإن ما اتسم به الجهد الرسمي في العناية بالتراث من مناسباتية يكاد ينسحب على الأعمال العلمية حيث نجد الأعمال كما الجهود متفرقة بين باحث من هنا وملتقى من هناك وتناولها هذا على ندرته موسوم بالتجزئة فنجد بعض الباحثين يتخصص في الشعر الشعبي وآخر في القصص الشعبي وهكذا. زيادة على أن جل الاهتمام العلمي مركز على الأدب الشعبي وجزء كبير منه محل اهتمام أساتذة الأدب العربي و أقسامهم مع أن البحث في التراث الشعبي يستدعي تضافر جهود تخصصات علمية شتى.

¹ عبد الحميد بورايو، الأدب الشعبي الجزائري، دار القصبه للنشر، الجزائر، 2007، ص 16.

ورغم هذه الصورة التي تبدو قائمة نوعا ما فإن ما يجعلنا نتفاعل هو حالة الوعي بأهمية الزخم التراثي الشعبي بين العناصر المثقفة وقد أفضى ذلك إلى استدخال عناصر كثيرة من التراث الشعبي في حقل الثقافة العالمية مما من شأنه أن يخلق فضاء للحضور و الميلاد من جديد قياسا لما تتمتع به الإنتاجات الثقافية في شقها العالم من انتشار. وحول هذا يرى الباحث **علي الكنز** بأن الثقافة الحديثة والتراث الشعبي في الثقافة الجزائرية لا يشكلان مجالين منفصلين تمام الانفصال إذ بينهما تفاعل مستمر في مختلف مجالات الإبداع. وهذا الرأي صحيح إلى أبعد الحدود إذ نجد الكثير من الأعمال خاصة الأدبية والروائية تحديدا مليئة بعناصر تراثية شعبية مثلما هو الحال في رواية **الطاهر وطار "الحوات و القصر"** و مسرحية **عز الدين ميهوبي** الشعرية "حيزية". وكان الباحث **عبد الحميد بوسماحة** قد ألف كتاب كاملا حول هذا الغرض عنونه **بالموروث الشعبي في روايات عبد الحميد بن هدوقة** استقصى فيه ملامح كثيرة من التراث الشعبي كالمثل الشعبي و اللباس الشعبي (العمامة، الشاشية، البرنوس، العراقية، الجبة العباءة) و العمارة الشعبية الريفية و الحضرية (القصبة) كما تناول المعمار المبلل (الحمامات الشعبية) ¹ إلى جانب الاعتقادات التي تتمثل في أفكار الناس حول الكون و الإنسان و الموت و الحياة...والعادات الاجتماعية من مراسيم زواج و ميلاد و أعياد و مناسبات...الخ إلا أن كل هذا لا يغني بأي حال عن إستراتيجية واضحة المعالم تعنى بالتراث الشعبي جمعا وحفظا أولا لأن جلّه شفهي فيما يتعلق بالشفهي منه، والآخر لم يعد من حيثيات الحياة اليومية فانقرض أو في طريقه إلى الانقراض. ثم بعد ذلك دراسته و تمحيصه.

ثالثا: التخلف والتنمية في الجزائر.

إن حالة اللاترهمية ، أو حالة التخلف كما يطلق عليها المهتمين بالشأن التنموي ، ليست حالة عارضة عرضية إنما هي حالة مستعصية تقف وراءها مجموعة غير قليلة من الأسباب التي تتعدد و تنتوع لتجعل منها حالة مركبة ، فهي أسباب بنائية، و أسباب سياسية و اقتصادية، تجتمع ببعضها البعض لتفرز تلك الواقعة (واقعة التخلف) .

ومن البديهي أن ينطبق حال العالم الثالث أو العالم النامي وفقا للتسمية المحسنة مع حال الجزائر بوصفها واحدة من دوله تشترك في الخصائص و الميزات العامة معه ، إلا أن حالة

¹ أنظر : عبد الحميد بوسماحة،الموروث الشعبي في روايات عبد الحميد بن هدوقة ،وزارة الثقافة، الجزائر،2008.

الاشتراك تلك لا تسقط حالة التفرد النسبي، فللجزائر كدولة ظروف وملابسات و صيرورات اجتماعية و اقتصادية تميزها و تجعل منها حالة فريدة بالحد الذي يسمح بتحليلها كوحدة خاصة، رغم تداعيات و تأثيرات المحيط الإقليمي عليها ، و لذلك سنحاول على مستوى هذه المحطة من البحث أن نجتهد في تقديم رؤية تشكل بشكل أو بآخر إجابة و لو ضمنية على السؤال القديم المتجدد، لماذا نقبع في حالة تخلف ؟ أو بأسلوب آخر ما هي الأسباب التي أدت إلى حالة التخلف التي نعانيها الآن ؟ و جملة الأسباب التي نقدمها إنما هي في حقيقة الأمر رؤوس أقلام أو إلماعات عاجلة فقط، لأن النفاذ إلى الأسباب يحتاج إلى تحليل معمق و مفصل يستنفر كل الجوانب و الأبعاد الاجتماعية و الاقتصادية و التاريخية و الثقافية و كذلك الجغرافية.

1 البنية الاقتصادية الاجتماعية للجزائر قبل الاستعمار الفرنسي :

لقد كان الاهتمام بالبنية الاقتصادية الاجتماعية للجزائر قبل الاستعمار الفرنسي و ليد توجهات تنظيرية عالمية لا محلية فقط ، حيث تناوله أكثر من عالم ككارل ماركس و انجلز في مؤلفهما الموسوم حول الهند و الجزائر و أيضا سمير أمين و فرنك وغيرهم ، و ذلك في إطار تفسيراتهم لبدايات النفوذ الغربي الرأسمالي في البلاد المتخلفة .

في هذا الإطار يرى الباحث " نور الدين زمام " أن الطابع الزراعي الرعوي كان سمة للنشاط الاقتصادي للمجتمع الجزائري الريفي ، بينما كان النشاط الحرفي سمة للمجتمع الحضري ، وعليه فقد كانت السمة التقليدية هي السمة الغالبة لأن ذلك النمط خلق نزعة الانتماء الجماعية التي توسطت العلاقة بين الإنسان وبين الأرض و الوسائل العامة ما افرز بدوره نمطا تضامنيا طبيعيا أو آليا على حد تعبير " دوركايم". تتقلص فيه أشكال الفردية إلى ابعاد حد، فالفرد يذوب في الأسرة الصغيرة ، وهذه الأخيرة تذوب بدورها في الأسرة الممتدة التي تمثل الوحدة الاقتصادية و الاجتماعية الأهم ثم تأخذ أشكال التضامن في التوسع لتجد تجسيدات عبر العديد من المظاهر و السلوكات كالتوزيع¹.

وفي إطار ممايزته بين صور التشكيل البنائي يذهب ذات الباحث إلى أن الشكل السابق ذكره يسود المرتفعات الجبلية في البلاد الجزائرية . بينما تسيطر القبيلة بوصفها وحدة اقتصادية و اجتماعية على المناطق الجنوبية و السهبية، و اعتبارا للعوامل الطبيعية كقلة الغطاء النباتي وضعف مرد ودية الأرض ، زيادة على النشاط الرعوي للسكان يصبح الارتباط بالأرض أي الاستقرار في

¹ نور الدين زمام ، السلطة الحاكمة و الخيارات التنموية بالمجتمع الجزائري ، 1962 ، 1998 ، دار الكتاب العربي، الجزائر، 2002 ، ص 16-19 .

مكان واحد ضعيفا. أما المناطق التالية فتبدو فيها بعض ملامح تقسيم العمل الاجتماعي . و إعادة الإنتاج الاجتماعي وذلك نتيجة الجمع بين النشاطين الزراعي و الرعوي ،وقد أدى هذا على صعيد البنية إلى تمفصل الوحدات الاجتماعية التي تراوحت بين الأسرة والقبيلة. ويذهب زمام إلى حوصلة كل ما تقدم في نقطتين رئيسيتين ،الأولى هي أن القبيلة هي المحضن الأساسي لإعادة الإنتاج الذي يتسنى فيه ممارسة الوجود الفردي بكل أشكال و سلوكاته ملكية و أمانا ، والثانية هي غلبة نمط العلاقات العامة على طابع التنظيم الاجتماعي بسبب سيادة الملكية العامة.¹

أما عن أنماط الإنتاج السائدة قبل الاحتلال الفرنسي فإنها كانت مثار تناول و اختلاف في نفس الوقت بين كثير من الباحثين، لعل أشهر تلك التساؤلات التقابلية التضادية بين فالنسي valensi و غاليسو gallissot حول نمط الإنتاج السائد قبل الغزو الفرنسي ، ففي حين يعتبر غاليسو أن ذلك النمط كان إقطاعيا، فإن فالنسي لا تعتبره كذلك لسبب أساسي و هو أن الفائض كان ضعيفا جدا، و يبلغ الاختلاف مداه بينهما عندما تتكاثر نقاط الاختلاف فغاليسو يرى أن المجتمع الجزائري يتميز بنمو القوى الإنتاجية. بينما ترى فالنسي أنه يتميز بركود القوى الإنتاجية و ترى فالنسي أن المجتمع الجزائري هو مجتمع الخلايا الإثنية، في حين يرى غاليسو أنه مجتمع طبقي، و ترى فالنسي أن المجتمع الجزائري عرف أشكالا غير إقطاعية للتمايز الاجتماعي، بينما يرى غاليسو أن الإقطاع السائد هو إقطاع قيادة.² أما عن أنماط الملكية فيرى بعض الباحثين أنها ثلاثة أنماط و هي الملك ،العرش ،الحبوس، تجمع هذه الأنماط بين السمات الخاصة و المشاعية و هذا قبل السيطرة التركية و التي أضافت نمطين هما البليك و العازل.³

2 - الاستعمار الفرنسي وتحطيم المؤهلات التنموية:

كما هو معلوم فإن الجزائر كانت خاضعة قبل الاستعمار للنفوذ التركي. هذا النفوذ الذي أعاق كثيرا تطور ونمو القوى الاجتماعية والاقتصادية بأشكال متعددة حيث منعها من استغلال الخيرات و الثروات الطبيعية التي كانت من الممكن أن تحقق لها فائضا إنتاجيا يمكنها من تطوير ذاتها اجتماعيا و اقتصاديا وذلك بسبب سياسة الاحتكار التي كان يتبعها النظام السياسي للبايات على

¹ المرجع السابق، ص 20، 22.

² علي غربي و آخرون ، مرجع سابق ، ص 160 .

³ المرجع نفسه، ص 160.

الأنشطة التجارية و الصناعية¹. أما الاستعمار الفرنسي فإن آثاره على البنية الاجتماعية و الاقتصادية للمجتمع الجزائري فقد كانت كبيرة جدا إلى الحد الذي يمكن القول معه أن آثاره لا تزال مستمرة إلى يومنا هذا. وكل ذلك لأن نية التفكيك والتحطيم لتلك البنى الاجتماعية والاقتصادية كانت مبيتة و ممنهجة، فقد غطتها سلسلة من التشريعات العقارية المنصبة أساسا حول التحطيم شبه الكلي لنظام الملكية القبلية و التفتيت للوحدات الاجتماعية وهما القاعدة الأساسية للتنظيم الاجتماعي للمجتمع الجزائري، فأضحى فجأة التضامن العشائري و التكافل الاجتماعي في مهب الريح. و بدأت تظهر الأسر الصغيرة المنفصلة عن أصلها المشترك ، و أكثر من ذلك ظهر لأول مرة بفعل تفكيك النسيج الاجتماعي الفرد ، هذا الفرد بالمفهوم الاجتماعي لم يكن له وجود من قبل ، و أدى وجوده المفاجئ إلى نموذج فردي فاقد للمعايير فهو اقتصاديا مستلب غير قادر على ضمان توازنه، واجتماعيا مجرد من الطابع الاجتماعي . ونتج عن ذلك ما يسمى اقتصاد الجوع ، حيث تحول المجتمع إلى جموع أفراد غير قادرة على ضمان الحد الأدنى من الحياة .

وبالإضافة إلى الحالة المزرية أصلا زاد واستدخال آليات غريبة أخرى كالضرائب النقدية ، و الممارسات الربوية من تأزم الوضع و التعجيل بانحلال القاعدة الاجتماعية للقبيلة و تجريد الأهالي من أراضيهم و بالتوازي مع ذلك ظهر الاقتصاد العصري المحتكر من طرف المعمرين بالأساس ، وهو الاقتصاد القائم على رأسمالية صورية شكلية غير منتجة للثروة الحقيقية².

و يعبر المهدي بن عيسى عن هذا الوضع بقوله: " أصبح الفرد يعيش حالة استلاب و اغتراب كلي ، ليس ناتج عن مجرد عملية استغلال من طرف صاحب العمل أو الرأسمالي كما يرى ماركس بل ناتج عن فقدان كلي للقاعدة الاقتصادية التي تشكل هويته و ذاته، و يعيش كذلك حالة أنوميا أو فقدان لقيمة أو معايير ثقافية و اجتماعية لازمتها طيلة حياته و المستمدة من الإرث التاريخي لصيرورة البنية الاجتماعية الكبرى التي كان ينتمي إليها فهي حالة مركبة و معقدة و غريبة، إذ تجمع بين الاستلاب و الأنوميا فهي بكل بساطة حالة استلانوميا [...] هذه الظاهرة التي أصبحت تميز الفرد الجزائري الذي طحنته هذه الآلية الاستعمارية الممنهجة و أفقدته بذلك كل القدرة على العمل و المقاومة أو حتى التفكير فيهما³.

¹ بن عيسى محمد مهدي ، " المجتمع و التنمية في الجزائر " ، مجلة العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، عدد 01، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة ، الجزائر ، 2010 ، ص 03 .

² نور الدين زمام ، السلطة الحاكمة و الخيارات التنموية ، مرجع سابق ، ص ص 50 - 52 .

³ المهدي بن عيسى ، مرجع سابق ، ص 05 .

هكذا تبين هذه الإلماعة كيف أن الاستعمار الفرنسي حطم كل مقومات و مؤهلات التنمية وكرس بصفة كبيرة جدا حالة تخلف شديدة و مركبة، انتفت معها الشروط الاجتماعية والاقتصادية و الثقافية لظهور حالة التنمية ، و لعل أبرز تلك الشروط المفقودة طبقة برجوازية حقيقية تؤسس و تقود الفعل التنموي. فلقد أدى الاستعمار إلى انتفاء الصيرورة الطبيعية لتشكل قوى الإنتاج، بل و أكثر من ذلك عمل على إنتاج حالة تبعية خلقية اجتماعية نفسية ثقافية ذهنية اقتصادية جعلت من التنمية بالمفهوم الحقيقي أمرا صعبا جدا، إلى الحد الذي يجعلنا نعتقد إلزامية و جود خطة ممنهجة و صارمة من أجل فك كل تلك الارتباطات و هي تحديدا ما كان مفقودا في كل الرؤى و الاستراتيجيات و الخطط التنموية الوطنية.

3- مخلفات المرحلة الاستعمارية:

غداة الاستقلال كان الوضع العام للبلاد الجزائرية صعبا جدا على جل الأصعدة ، فاجتماعيا كان البناء الاجتماعي مخلخل بل شبه محطم بفعل الإستراتيجية التحطيمية الممنهجة من طرف الاستعمار الفرنسي طيلة سنوات الاحتلال الطويلة، زيادة على الأثر الكبير لسنوات حرب التحرير السبع، أما اقتصاديا فقد طال التخريب الاستعماري البنية التحتية و الهياكل الاقتصادية لاسيما سنوات 1961 و 1962 و سياسة الأرض المحروقة التي انتهجتها منظمة الجيش السري المنتمية للمعمرين و الأرقام التي سنوردها توضح مدى خطورة الوضع في تلك الفترة ، فقد غادر حوالي مليون معمر الجزائر تاركين وراءهم شغور 50000 منصب إطار سامي 35000 منصب إطار متوسط و 100000 عامل مهني و بالمقابل كانت نسبة الأمية بين الجزائريين تبلغ 90 % . و غالبية السكان يقيمون بالأرياف . و لتكتمل صورة الإضعاف والإفقار المقصود فقد طالت العملية الجانب المالي فقد أخذ المعمرين مدخراتهم و رؤوس أموالهم ففي سنة 1962 قدرت قيمة الأموال المحولة للخارج 500 مليون فرنك فرنسي شهريا بل و بلغت في شهر جوان وحده من نفس السنة 750 مليون فرنك فرنسي جرى تحويلها عبر القنوات البنكية. ناهيك عن التحويلات غير البنكية ، و كانت نتيجة ذلك الوضع المباشرة توقف الاستثمارات و تراجع الإنتاج و غلق أكثر من مئة مؤسسة صناعية، وتوقف أكثر من 1400 مؤسسة عن النشاط من مجموع 2000 مؤسسة، و أصبح غالبية سكان البلاد مهددون بالمجاعة. و أمام هذا الوضع تحتم على القيادة الجزائرية آنذاك الاحتفاظ بالأجهزة الموروثة عن العهد الاستعماري من مسيرين وقوانين و مراسيم و ممارسات كانت قائمة قبل الاستقلال. خاصة و أن المتوفر من القدرات و المؤهلات المالية و الفنية و البشرية المحلية ضئيل جدا.

و لتقريب الصورة فقط نشير إلى أنه لم يكن هناك أزيد من 1300 فني جزائري على المستوى الوطني و 120 طبيبا و 5 مهندسين.

إنه ونتيجة لهذا الوضع الذي هو إفراز سياسي بالدرجة الأولى كانت الأولوية التنموية منصبة حول الضروريات كالتأمين الفوري للغذاء و الرعاية الصحية و البطالة، بالإضافة إلى حل المعضلة الأكبر و هي التناقض بين الصفة الاستعمارية للاقتصاد الجزائري و بين حاجيات المواطنين.

رابعاً: الثقافة والتنمية في بعض المرجعيات الرسمية للدولة الجزائرية .

نحاول في هذه النقطة البحثية أن نستوضح كيف تبدى كل من الثقافة و التنمية في بعض المرجعيات الرسمية للدولة الجزائرية و قصدنا بالأساس الجانب الدستوري ، فهو يكشف بوجه أو بآخر عن الفلسفات و الأيديولوجيات التنموية التي تبنتها الدولة الجزائرية ، بغض النظر عن صراعات القوى الاجتماعية و السياسية ، كل ذلك من خلال مجموعة من المؤشرات ذات العلاقة بالجانب الثقافي كالوعي،الثقافة،التعليم،التراث،التحفيز.وكذلك الجانب التنموي. و إذا ما أردنا أن نعطي ملمحا عاما عن صورة التنمية في تلك المرجعيات ستكون غلبة النزعة التخطيطية ذات التوجه الاشتراكي إلى جانب طغيان البعد التقدمي ذو الخلفية التاريخية الثورية الشعبية.

1- برنامج طرابلس 1962 :

تاريخيا يشكل برنامج طرابلس أول رؤية إستراتيجية تنموية واضحة المعالم – إلى حد ما- لذلك ستكون البداية منه، ويفصح هذا البرنامج عن رؤية تنموية ذات توجه اقتصادي بحت متجه تحديدا نحو الصناعة ، ذاك الاتجاه الذي ترسب في الاستراتيجيات ،التنموية اللاحقة كما سنرى، حيث طبعت جميعها بأولوية الصناعة على القطاعات الأخرى و في تصورنا فإن هذا النزوع التنموي الصناعي ذو خلفية إيديولوجية خالصة تتعلق بخيارات القيادات الثورية، و هي الخيارات الاشتراكية المتأثرة بنماذج التنمية في الدول ذات التوجه الاشتراكي فكرا و ممارسة كالإتحاد السوفيتي ومصر آنذاك والفكرة التي سنوردها والمقتطفة من ذات البرنامج الذي أعدته جبهة التحرير وتبناه المجلس الوطني للثورة في جوان 1962 تبرز ما تقدم بوضوح: " التنمية الحقيقية للبلاد على المدى الطويل ، وثيقة الصلة بإقامة صناعات قاعدية ضرورية لتلبية احتياجات زراعية عصرية ولهذا الغرض ، توفر الجزائر إمكانيات ضخمة للصناعات البترولية وصناعة الحديد و الصلب ، و في هذا المجال يتعين على الدولة أن توفر الشروط اللازمة لإنشاء صناعة ثقيلة و

يجب ألا تساهم الحكومة في إقامة قاعدة صناعية لصالح البرجوازية المحلية على غرار ما حدث في عدة بلدان لاسيما عندما تستطيع أن تضع حدا لتنميتها باتخاذ إجراءات ملائمة¹. ويكشف بوضوح أولوية الصناعة كخيار استراتيجي لمخططي تلك الفترة من عمر الدولة الجزائرية ، عندما يضعون الزراعة كقطاع رئيسي رهن نجاح الصناعة و هذا الربط للأولى بالثانية يوحي بمدى تلك القناعة إذ و على الرغم من كل الاعتبارات التاريخية و الاقتصادية و البنائية و الممثلة أساسا بكون الاقتصاد الجزائري ذو طبيعة اقتصادية زراعية ، إلى جانب ضرورة تحقيق الكفاية الغذائية للسكان كأمر عاجل، إلا أن التركيز كان منصبا على الصناعة. أما الجانب الثقافي فقد كان منصبا بالأساس حول المحددات الأساسية لهوية الدولة الجزائرية ممثلة في الدين الإسلامي واللغة العربية.

2- دستور 1963*:

يبدو على دستور 1963 ذلك الانتشاء بالنظر في ثورة التحرير الكبرى .ويتجلى ذلك من حالة الانفعالية الواضحة في صياغة مواده، و بالنسبة للثقافة كانت بدورها استجابة لضرورات مرحلة ما بعد الاستعمار و بالأخص حالة الأمية المزرية، فقد كان مسؤولوا تلك المرحلة يعون خطورة المشكلة، و أنها تمثل العقبة الأكبر في سبيل تحريك دواليب الدولة، لذلك جاءت الإشارة إليها في مقدمة هذا الدستور كما يلي "انتهاج سياسة اجتماعية لفائدة الجماهير كي يرتفع مستوى معيشة العمال، والتعجيل بترقية المرأة قصد اشتراكها في تسيير الشؤون العامة، و تطوير البلاد ومحو الأمية، وتنمية الثقافة القومية وتحسين السكن، والحالة الصحية العامة" وذات الفقرة المقتبسة من المقدمة تحوي إشارة إلى الثقافة من خلال تعبير "الثقافة القومية" والتي يوضح ذات الدستور دعائمها الأساسية والممثلة في الإسلام واللغة العربية.

ويذهب في فقرة أخرى إلى شرح معالمها: "إن الإسلام واللغة العربية قد كانا ولا يزال كل منهما قوة فعالة في الصعود ضد المحاولة التي قام بها النظام الاستعماري لتجريد الجزائريين من شخصيتهم، فيتعين على الجزائر التأكيد بان اللغة العربية هي اللغة القومية الرسمية لها وأنها تستمد طاقتها الروحية الأساسية من دين الإسلام "

¹ جمال الدين لعويصات ، التنمية الصناعية في الجزائر على ضوء دراسة قطاع الحديد و الصلب 1968- 1978 ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1986 ، ص 19 .

ويعود ذات الدستور ليؤكد مرة أخرى على ملامح الهوية من خلال مقومي الدين واللغة فيؤكد في المادة الرابعة على أن الإسلام دين الدولة، وفي المادة الخامسة يؤكد على أن اللغة العربية هي اللغة القومية والرسمية للدولة. وان كان يستدرك تلك المطلقة في فصل الأحكام الانتقالية وبالتحديد في المادة 76 التي تنص على ما يلي: "يجب تحقيق تعميم اللغة العربية في اقرب وقت ممكن في كامل أراضي الجمهورية غير انه خلافا لأحكام هذا القانون ، سوف يجوز استعمال اللغة الفرنسية مؤقتا إلى جانب اللغة العربية".

كما تحضر الثقافة من خلال مؤشر التعليم عندما نجد من بين بنود المادة (10) التأكيد على مجانية التعليم، ثم الحضور مرة أخرى في فصل الحقوق الأساسية وتحديدًا ضمن المادة (18) التي تجعل من التعليم حقا أساسيا ، حيث جاء نص المادة كما يلي: "التعليم إجباري ، والثقافة في متناول الجميع بدون تمييز إلا ما كان ناشئا عن استعدادات كل فرد وحاجيات الجماعة ."

بالنسبة للتنمية فقد اختارت الجزائر كما هو معلوم و منصوص عليه في ميثاق طرابلس النهج الاشتراكي، و كان هذا على ما نعتقد- مخاض طبيعي لسيرورة الثورة التحريرية، والعقائد و الايدولوجيا التي حركتها، وقد تماشى هذا مع طابع أو مبدأ الشعبية بالأساس، لذلك نعثر في مقدمة دستور 1963 على النص التالي: "قمضت الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية توجه مناحي نشاطها أي طريق تشييد البلاد، وفاء منها للميثاق الذي اقره المجلس القومي للثورة الجزائرية في طرابلس، وطبقا للمبادئ الاشتراكية والممارسة الفعلية للسلطة من طرف الشعب الذي يشكل طليعته الفلاحون ،والجماهير الكادحة والمتفقون الثوريون"

كما يمكن أن نلمس نوعا من الاختزالية للتنمية في الجانب الاقتصادي، وقد نتفهم ذلك القصور في الفلسفة التنموية و نلتمس له العذر في حالة الصدمة جراء الميراث الثقيل من دمار وخراب، و انعدام البنى التحتية أصلا، و مستويات البطالة المرتفعة جدا، فقد كان الهم الأول إطعام الجياع وتشغيل الأيدي، بحيث نعثر في المقدمة على ما نصه:

"الشروع في انجاز الإصلاح الزراعي، و إنشاء اقتصاد وطني ينهض العمال بتسييره.

انتهاج سياسة اجتماعية لفائدة الجماهير كي يرتفع مستوى معيشة العمال."

وفي هذا البند الأخير التأكيد على الجانب الاجتماعي للتنمية، كما تتكشف الايديولوجيا التنموية الاشتراكية بوضوح من خلال النص التالي: "إن الحزب وحده باعتباره الجهاز المحرك الدافع الذي يستمد قوته من الشعب هو الذي يستطيع أن يحطم أجهزة الماضي الاقتصادية، ويقيم مقامها نظما اقتصادية يمارسها الفلاحون العاملون، والجماهير الكادحة بصورة ديمقراطية". وتتجلى كذلك الإستراتيجية التنموية ذات الطابع القاعدي من خلال نص المادة (09) التي تجعل من البلدية أساسا للمجموعة الترابية والاقتصادية والاجتماعية.

3- الميثاق الوطني 1976 :

في الميثاق الوطني 1976 جاء موقع الثقافة بشكل عام مطابقا لموقعها في الايديولوجيا الاشتراكية، أي في موقع التابع وقد عبر التمهيد الوارد في هذا الميثاق بوضوح عن هذه الحقيقة حيث جاء فيه: "وتقوم دعائم الدولة الجزائرية التي استعادت كامل سيادتها، على مشاركة الجماهير الشعبية في تسيير الشؤون العمومية و خوضها النضال من أجل التنمية التي تستهدف خلق القاعدة المادية الاشتراكية بعد أن تم تحرير الاقتصاد الوطني من كل نشاط امبريالي. وبهذا يعمل الشعب الجزائري في جميع الميادين كل يوم أكثر لتوسيع جبهة نضاله وتعزيز مسيرته نحو الرقي الاقتصادي والاجتماعي و الثقافي".¹

على صعيد الهوية باعتبارها مسألة ثقافية كرس ميثاق 1976 المبادئ الأساسية لهوية المجتمع و الأمة الجزائرية و يتعلق الأمر بالدين الإسلامي و اللغة العربية وذلك ما عبرت عنه المادتان الثانية و الثالثة على التوالي من الفصل الأول من الميثاق .

كما تبرز مسألة الوعي بروزا لافتا وإن كان يقع بدوره في إطار الجهاز المفاهيمي للايديولوجيا الاشتراكية، حيث نجد المادة (11) أشارت صراحة إلى الوعي ونص المادة التالي يثبت ذلك " تتوخى الاشتراكية تحقيق تطور البلاد و تحويل العمال والفلاحين إلى منتجين واعيين ومسؤولين ونشر العدالة الاجتماعية و توفير أسباب تفتح شخصية المواطن"

ويصادق الهدف الثالث من المادة (12) على ذلك المحتوى عندما ينص على ترقية الانسان وتوفير أسباب تفتح شخصيته و ازدهارها. إلا أن أهم حضور للمسألة الثقافية في ميثاق الوطني 1976 كان من خلال الثورة الثقافية و التي شكلت رؤية و فلسفة الجزائر الرسمية للثقافة وكيفية إدماجها واندماجها في المشروع التنموي ولا ادل على ذلك من ورود هذا المفهوم مقترنا

¹ الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، جبهة التحرير الوطني الميثاق الوطني، الجزائر، 1976.

بمفهوم ' الثورة الزراعية ' والثورة الصناعية وذلك في نص مادة (18) ثم نجد المادة (19) تفصل في أهداف الثورة الثقافية وفي هذا التفصيل برزت مسائل عدة كالتعليم والتحفيز والوعي إلى جانب توطيد مبادئ الهوية الوطنية. وقد صاغت المادة (19) ذلك كما يلي :

- رفع مستوى التعليم ومستوى الكفاءة التقنية للأمة.
- اعتماد أسلوب حياتي ينسجم مع الأخلاق الإسلامية ومبادئ الثورة الاشتراكية مثلما يحددها الميثاق الوطني .
- حفز الجماهير لتعبئتها وتنظيمها للكفاح من اجل التطوير الاجتماعي والاقتصادي للبلاد والدفاع عن مكاسب الثورة الاشتراكية .
- ضمان اكتساب وعي اجتماعي والقيام بعمل ملائم كفيل بتغيير البنيات البالية والمجحفة في المجتمع .

ويعود الميثاق مرة أخرى إلى التأكيد على التعليم في الفصل الرابع المتعلق بالحريات الأساسية وحقوق الإنسان والمواطن، حيث نصت المادة (66) على أن لكل مواطن الحق في التعليم وجعلت منه إجباريا ومجانيا .

كما يبدو في الميثاق الوطني 1976 أثر التجربة التنموية في الصناعات و الرؤية التنموية واضحا، حيث اتسعت الرؤى نوعا ما لتتوافق مع المستجدات المحلية و الخارجية، فحتى و إن كانت الصناعة لا تزال تستأثر بالمقدمة التنموية كخيار إستراتيجي فإنها عرفت انفتاحا أكثر على باقي القطاعات ، و دخلت معها في نوع من التكاملية المتوازنة إلى حد ما، فقد عرفت تلك المرحلة إطلاق الثورات الثلاث (الثورة الصناعية، الثورة الزراعية، ثم الثورة الثقافية) بوصفها إستراتيجية متكاملة، لكن سيطرة الصناعة تسجل حضورها من خلال " الثورة الصناعية" و " الأهداف الكبرى للتنمية" إلا أن هذه السيطرة ليست تلك السيطرة الصماء المستغنية إنما هي موثوقة ، - كما أشرنا - بعري مشتركة ، لذلك نعثر في بعض المقاطع من الميثاق الوطني 1976 على نوايا لتكييف التجربة الصناعية مع الخصوصيات المجتمعية، و المقطف التالي يوضح ذلك: " للتصنيع في الجزائر مدلول و أبعاد ثورة حقيقية ، ذلك أنه مثل الثورتين الثقافية و الزراعية ، يجعل ضمن أهدافه المتمثلة في عمليات الاستثمار و ما يحثه من أنشطة وضمن تحويل علاقات الإنتاج الناجمة عن الاختيار الاشتراكي، التغيير العميق للإنسان، و إعادة تشكيل التنمية المجتمع في

نفس الوقت الذي يعمل فيه تغيير ملامح البلاد¹. وفي هذا الخضم كانت التنمية لا تزال مكرسة بالمشورات الاقتصادية البحتة كالقضاء على البطالة ، إعادة توزيع الدخل القومي، تحسين الظروف الحياتية للعمال...

4-دستور 1989*:

بدا دستور 1989 على وعي بأهمية الثقافة ودورها فقد جاء في مستهل تمهيده ربط بين ثورة التحرير الكبرى 1954 وبين ثقافة الشعب الجزائري وهويته، وغير ذلك كما يلي : "وكان أول نوفمبر 1954 نقطة تحول فاصل في تقرير مصيرها، وتتويجا عظيما لمقاومة ضروس واجهت بها مختلف الاعتداءات على ثقافة شعبها، وقيمها، ومقومات شخصيته وتمتد جذورها اليوم في شتى الميادين في ماضي أمتها المجيد".

على صعيد مبادئ الهوية ظلت المادتان الثانية الثالثة تؤكدان على أهم مقومات الأمة الجزائرية وهما الدين الإسلامي واللغة العربية، وأكد عليهما في المادة (08) عندما جعل غاية المؤسسات المحافظة على الهوية، وكذا الازدهار الاجتماعي والثقافي للأمة ومن جهة أخرى حظر على المؤسسات المساس بالخلق الإسلامي كوجه من أوجه هوية الدولة الجزائرية وذلك ما نصت عليه المادة (09) .

وبعد هذا التصريح سوف ننتظر حتى المادة (50) لكي نعثر على إشارة إلى إحدى المسائل الثقافية، وهي تحديدا التعليم حيث كفل هذا الدستور كسابقه الحق في التعليم بصفة مجانية وإجبارية وعدا هذا لم نسجل أية إشارة صريحة لأي مسألة ثقافية، ويمكن أن نعلل الانحسار في تناول الثقافة بشتى وجوهها وأشكالها في دستور 1989 إلى خصوصية المرحلة التي مرت بها الجزائر آنذاك وهي مرحلة التحول السياسي وحرية العمل السياسي ومن جانب آخر سقوط الأيديولوجية الاشتراكية التي كثيرا ما تعول على التعبئة وتوظف الثقافة في ذلك وهو ما لاحظناه في الدساتير السابقة .

5-دستور 1996 :

صيغ هذا الدستور في ظروف خاصة عاشتها الجزائر تمثلت في اللاإستقرار الأمني ولذلك جاءت مواده داعمة للوحدة الوطنية رغم انه لم يختلف كثيرا عن سابقه (دستور 1989) ولعل أهم ما يمكن ملاحظته في الجانب الثقافي إدراج _ ولأول مرة_ مقوم أساسي طالما ساهم في تحديد

¹ الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية ،جبهة التحرير الوطني ،الميثاق الوطني، الجزائر ،1976 .

* www.el-mouradia.dz/arabe/symbole/textes/symbolear.htm

معالم المشهد الثقافي الجزائري ألا وهو عنصر الامازيغية، الذي كان محل نقاش وأحيانا شد وجذب ، فلقد تم إدراج هذا العنصر بعد سجلات عرفتها باحة الهوية الوطنية ، فقد جاء في الديباجة ما نصه : "وكان أول نوفمبر 1954 نقطة تحول فاصلة في تقرير مصيرها وتنتيجا عظيما لمقاومة ضروس، واجهت بها مختلف الاعتداءات على ثقافتها، وقيمتها، والمكونات الأساسية لهويتها وهي سلام العروبة الامازيغية وتمتد جذور نضالها اليوم في شتى الميادين في ماضي أمتها المجيد ". وتتضمن الديباجة أيضا تأكيدا على معالم الهوية الوطنية عبر أبرزها وهو الدين الإسلامي، إلى جانب العروبة حيث جاء فيها : "إن الجزائر ارض الإسلام وجزء يتجزأ من المغرب العربي الكبير وأرض عربية " كما لم يمس دستور 1996 بثوابت الهوية الوطنية الواردة في دستور 1989 عندما جعل من المحافظة على الهوية والوحدة الوطنية ، وحماية الازدهار الاجتماعي والثقافي للأمة من ابرز غايات المؤسسات التي يختارها الشعب، وشدد على عدم المساس بها، حيث تنص المادة (42) على حق إنشاء الأحزاب السياسية، مع عدم التذرع بهذا الحق لضرب الحريات الأساسية والقيم والمكونات الأساسية للهوية الوطنية

كما لم يخل هذا الدستور كما هو الحال في سابقه من التأكيد على الحق في التعليم مع مجانيته وإجباريته. مع تسجيل استثناء فريد، وذلك بظهور مصطلح التراث الثقافي بهذه الصيغة الصريحة حيث ورد في المجال (21) من المجالات التي يتسنى للبرلمان التشريع فيها وذلك في المادة (122) ما يلي : حماية التراث الثقافي والتاريخي والمحافظة عليه .

على صعيد الإستراتيجية رافق تلك النوايا المعلنة في المواثيق الوطنية من عشية الاستقلال إلى مرحلة الثمانينات، تطبيق سياسة المخططات حيث كان مخطط الثلاثي الأول 67-69 أول محاولة للتخطيط التنموي في الجزائر، وأهم ما ميزه أنه كان تمهيدا للمخططات التي ستليه فيما بعد، كما هو الحال مع المخطط الرباعي الأول 70-73 الذي نظر إلى التنمية بما فيها الاقتصاد من منظور اقتصادي اشتراكي ذو طابع مستقل¹، أما المخطط الرباعي الثاني 76-77 فقد كان امتدادا لما قبله مع ميزة أساسية وهي توزيع التنمية على مختلف أنحاء الوطن، لتشهد مرحلة الثمانينات بعض التحولات نظرا للاعتبارات والظروف المذكورة آنفا. وهو ما كشف عنه المخطط الخماسي الأول 80-84 الذي اتسم بدخول مفاهيم جديدة أهمها الإصلاح الاقتصادي و كذا زيادة الاهتمام بالشق الاجتماعي من التنمية .

¹ جمال الدين لعويسات ، مرجع سابق ، ص 33 .

أما المخطط الخماسي الثاني 85-89 فشكل المفارقة في مسيرة التنمية في الجزائر فقد كان أكثرها طموحا واقلها تحقيقا على أرض الواقع، و ذلك بسبب الاضطرابات الاقتصادية والسياسية العالمية والمحلية، فمن جملة ما سطره من أهداف مواصلة النمو والمحافظة على استقلالية قرار الدول إلى جانب التركيز على الاحتياجات الأساسية من خلال الاستعمال الأمثل لطاقات الانجاز¹.

أما مرحلة التسعينات وما بعدها فقد بدت التنمية فيها في المرجعيات الرسمية مشوشة عاكسة بذلك حالة اللإستقرار السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وتجلت ذلك من خلال ال تثبيت الهيكلية 1994-1995 ثم التصحيح الهيكلي 1995-1998، وبعدها الإنعاش الاقتصادي الإنعاش الاقتصادي الأول والثاني، لتعرف بعد ذلك الساحة التنموية عودة التحسن النسبي للحالة الأمنية بعد 1997².

ولا بأس أن نذكر في نهاية هذه المحطة أن الأحداث السياسية كان لها أثر كبير و بالغ على مجريات العملية التنموية، فقد أدى غياب الشرعية السياسية في النظام السياسي الجزائري منذ الاستقلال و الصراع بين قيادة الأركان و الحكومة المؤقتة، و محاولة النظام السياسي إثبات شرعيته السياسية الثورية أثناء فترة التحول الديمقراطي إلى عنف سياسي أعاق المسار التنموي بشكل كبير جدا، حيث توجه جل الاهتمام إلى الصراع السياسي وأهملت المشاكل الاجتماعية الاقتصادية و الثقافية، و تعرضت مؤسسات الدولة و هياكلها إلى التخريب.

خامسا: التراث الشعبي الجزائري، رؤية في الدور التنموي:

تناولنا في عنصر سابق من هذا الفصل غنى وتنوع التراث الشعبي الجزائري، وكيف أن هذا التراث يستغرق جوانب عدة، قوليه وسلوكية واعتقادييه وفنية ومادية، وهذا ما يجعلنا نتساءل عن إمكانية تحييد تراث بهذا الحجم من عملية التنمية التي تستهدف الناس بالدرجة الأولى؟ إن التنمية هي عملية تغيير وتطوير الناس بالناس، وهؤلاء محكومون بثقافتهم وتصوراتهم وتمثلاتهم وشق كبير منها يحتله التراث الشعبي الذي يشكل إلى هذا الحد أو ذاك إطارا معرفيا و سلوكيا لكثير من الجماهير المراد تنميتها، إذ يسهم التراث الشعبي في صنع رهن الثقافة الشعبية لما له من ثقل في المخيال المجتمعي لأفراد المجتمع. كما أنه يستحوذ على شطر الثقافة إذا

¹ الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، تقرير عام المخطط الخماسي الثاني، 1985-1989، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1986، ص 05.

² غريبي أحمد " أبعاد التنمية المحلية و تحدياتها في الجزائر " مجلة البحوث و الدراسات العلمية " عدد 04، جامعة يحي فارس، المدينة، 2010، ص 15.

احتكنا إلى التقسيم الذي يجعل الثقافة شطران، عالمة وشعبية. فهل يمكن إقصاء نصف الثقافة من التنمية؟

وبالمقابل هناك سؤال آخر يبدو طرحه منطقيا هو الآتي: ما الدور الذي يمكن للتراث أن يلعبه في العملية التنموية؟ أوليس هذا التراث مخاضات تجارب مجتمعية سابقة، فمن أين له أن يكون حاضرا في فعل التنمية الذي هو فعل تغيير تطويري بالأساس؟

من شأن تساؤلات كهذه أن تضع أي دور محتمل للتراث الشعبي الجزائري في التنمية في خانة الضعيف. إذ ينظر عادة إلى المسألة الثقافية على أنها عامل غير أساسي في التنمية، وفي أحسن الأحوال ترتب في المستويين المتوسط أو البعيد. إلا أننا نرى عكس ذلك، فالإخفاقات الكبرى التي عرفتها التجربة التنموية الجزائرية هي في كثير منها نتاج تحييد المسألة الثقافية أو عدم التعامل العقلاني معها. وقد عرضنا في موضع سابق ضعف، وأحيانا غياب إستراتيجية ثقافية في الشأن التنموي، ولا أدل على ذلك من ضعف المخصصات المالية في هذا الجانب - إذا استثنينا الجانب التعليمي الأكاديمي - كما يؤكد هذا الزعم ضعف الاهتمام السياسي بالثقافة وشؤونها بصفة عامة. إن الرؤية التي نتصورها في هذا الإطار تقوم على الانتقال من النظرة المحافظة التي ترى التراث الشعبي معطى متحفيا تجب المحافظة عليه، إلى النظرة التثمينية القائمة على التثمين valorisation الذي يحيل في هذه الحال على الاستدخال، أي استدخال وتعبئة التراث الشعبي بكل عناصره في العملية التنموية وفق إستراتيجية حقيقية واضحة ومحددة وذلك لتفادي ما يمكن أن نسميه "حالة الانفصام التنموي" التي عانت منها التجربة التنموية الجزائرية كثيرا.

إننا نعتقد أن الدور الذي يؤديه التراث الشعبي الجزائري في التنمية يبدأ من كونه يشكل مرجعية ثقافية مهمة للجماهير المزمع تميمتها، ومثل تلك المرجعية مهمة في تقوية الشعور بالانتماء والوحدة في نفس الوقت، إذ أن التنمية لا يمكن أن تقوم على أرضية متحركة أو مهزوزة ومن هذا المنطلق يشكل التراث الشعبي المهاد الذي تنبني عليه التنمية.

للتعبئة بدورها دور يمكن أن يؤديه التراث الشعبي بامتياز بما له من عمق وامتداد في المخيال المجتمعي الشعبي إذ يستطيع عبر عدد من عناصره كالشعر الشعبي أو المثل الشعبي أن يسهم في تعبئة وتحريك الطاقات المنتجة على المستوى القاعدي ونقصد به المحلي لالتصاق التراث الشعبي عادة به. إلا أن هذا الدور منوط بإيمان القائمين على الشأن التنموي بالتراث الشعبي وتبنيهم إستراتيجية متحركة تخرج به من وضع المحنط أو الدوني (الأقل شأنًا) إلى وضع الفاعل المتفاعل، وفي إطار أوسع، تطبيق الإستراتيجية ذاتها مع الثقافة بإخراجها من نطاق التأمل الجاف إلى نطاق الممارسة، وذلك عبر تحريك الدراسات الميدانية ثم توظيفها لاحقا.

إنه وإذا كان التراث الشعبي في مدلوله الواسع يشمل الجانبين المادي و اللامادي، فإن ذلك يعني أن قطاعا عريضا من الجماهير يمكن إشراكه في العملية التنموية بسهولة، فمن هذا الباب يمكن إدماج عدد كبير من الحرفيين و الصناع التقليديين في عجلة التنمية، كما يمكن نفض الغبار وإحياء عدد آخر من الحرف التراثية القديمة المندثرة. بالإضافة إلى أشكال أخرى من التراث الشعبي المادي من معمار وموسيقى وملابس وغيرها، التي يمكن أن تتيح أشكالا متعددة من التنمية، كالتنمية السياحية. فالسائح هذا الآخر المختلف يبحث عن المختلف عنه فكرا وعادة وملبسا ونمط حياة. مما من شأنه التأسيس لما يمكن أن نطلق عليه اقتصاد التراث الشعبي.

وإذا أضفنا إلى كل ما سبق ذلك الرصيد الضخم الذي يزخر به التراث الشعبي من قيم فكرية وروحية وسلوكيات ومعتقدات والدور الذي يمكن أن تلعبه في التنمية إذا تمت دراستها والكشف عن ما فيها من طاقات تنموية، فإن التراث الشعبي بإمكانه أن يتحول إلى إستراتيجية تنموية.

استخلاص :

تبين من خلال معالجات النقاط البحثية لهذا الفصل كيف أن بوتقة انصهرت فيها مجموعة مكونات أفضت إلى فرادة ثقافية، هي الثقافة الجزائرية، ولعبت فيها عناصر الامازيغية و العربية، والإسلام دورا حاسما وجوهريا، وأفضت إلى نموذج متفرد اسمه الفرد الجزائري بثقافته ومخيله المجتمعي، وأيضاً بتراثه الشعبي الذي كان حصيلة الممارسة و التلاحح المتواصلين مع بيئته وفقاً لمقومات هويته، فكان كل من المأكل والملبس والمسكن والتنظيم و التقليد تعبيرات صادقة عن تلك الهوية في نسختها العفوية التي تسمى شعبية. كما استقصى الفصل كذلك تموقع كل من الثقافة و التنمية في أحد أبرز المرجعيات الرسمية للدولة الجزائرية، وهو الدستور، وتمخض الاستقصاء عن صور متباينة إلى حد ما بين المتغيرين، إذ كان الوضوح حليف التنمية بالأخص في الدساتير الأولى من عمر الجزائر المستقلة، بينما كانت صورة الثقافة ضبابية إلى حد بعيد مجسدة بذلك العقيدة الاشتراكية التي تضعها في موقع التابع، وما حصرمنها كان لصالح الثقافة العالمية، بينما غاب الاهتمام أو كاد بجانبها الشعبي .

الفصل الخامس

المثل الشعبي، حضور متجدد في واقع

معقد.

تمهيد:

كما في التراث الشعبي بوجه عام فإن الخوض في المثل الشعبي كمكون من مكونات التراث الشعبي تتنازعه بقوة تخصصات عدة لعل أكثرها نزاعاً الأدب الشعبي كتخصص أكاديمي يتناول صنوفاً شتى من الإبداع سواء أكان مرسلًا (أساطير، حكايات شعبية، خرافات ، أمثال شعبية)، أو موزونًا (شعر شعبي، أراجيز، أهازيج، مواويل، أغاني العمل..).

وأمام وضع كهذا يعتبر تناول المثل الشعبي بعين السوسولوجيا أمراً صعباً إلى حد ما من منطلق طغيان النظرة والتناول الأدبي من جهة ، ثم ندرة التراث السوسولوجي والانثرو بولوجي أيضاً حول هذه المادة، بالأخص ذلك الذي يتناولها بالتحليل العميق، وإن كان محور اهتمامنا في هذه النقطة البحثية منصباً حول المثل في شكله الشعبي، وهو قرين استعمال اللهجة الدارجة أساساً، وهذا يعكس تصورنا لمفهوم المثل الشعبي وقد كنا بيننا ذلك في محطة تحديد المفاهيم.

أولاً/ المثل الشعبي، حول المفهوم:

سنحاول هاهنا أن نمايز بين المثل الشعبي وبعض الأشكال التعبيرية الأخرى، وخاصة تلك الأكثر شبيهاً به و التي تثير حالة من الخلط واللاتمايز.

1 المثل والحكمة:

لعل أكثر حالات واللاتمايز تلك التي يخبرها المثل مع الحكمة، ومرد ذلك إلى التشابه في الشكل والبناء وبالأخص الإيجاز وقصر العبارة، وفي هذا الشأن نجد الأستاذ مسعود جعكور يقيم ممايزة موجزة لكنها دقيقة ومؤدية، فيرى أن الفرق الأساسي هو أن للمثل قصة أو ما يسمى بالموارد

بينما ليس للحكمة مورد، كما يمتاز المثل حسبه دائما، بأنه يستعمل في كل حال فهو يضرب في حال الغضب، الاستهزاء والثورة¹، بخلاف الحكمة التي لا تكون إلا للتوجيه الأخلاقي¹.

أما محمد توفيق أبوعلي فيعالج الفرق بين المثل والحكمة على مستوى آخر، وهو مستوى الغرض أو الهدف، وذلك عندما يرى أن الهدف من المثل هو إقامة الحجة أي الاحتجاج بينما هدف الحكمة هو التنبيه والإعلام والوعظ²، ويضيف على هذا أن في المثل عمقا خاصا لا تدركه الحكمة، ففي حين أن الحكمة تفيد معنى واحد يفيد المثل معنيين، ظاهرا وباطنا، أما الظاهر فهو ما يحمله من إشارة تاريخية إلى حادث معين كان سبب ظهوره، وأما الباطن فهو ما يفيد معناه من حكمة وإرشاد وتوجيه³. ويبقى الفرق الجوهرى على ما نعتقد هو أن المثل تقطير لتجربة ما، بينما الحكمة قد تكون ناتج تأمل أو حدس دون تجربة عملية واقعية، ويضاف إلى كل هذا تلقائية التعبير في المثل وبالمقابل التأنق التعبيري في الحكمة وقد يكون سبب ذلك تقاسم صياغة المثل بين عدد كبير من أفراد المجتمع ففي اغلب الأحيان لا يعلم قائل المثل، بينما العكس مع الحكمة التي تعتبر نتاج إبداع شخصي معلوم قائلها فتحافظ على صيغتها اللغوية الأنيقة عادة.

2- المثل والقول المأثور:

إننا نميل إلى الاعتقاد بأن المثل أكثر عمقا من القول المأثور والذي يسمى القول السائر وذلك من منطلق أن المثل خلاصة لتجربة مليئة بأحداث ومواقف اجتماعية، فهو نتاج احتكاك أشخاص يشغلون مراكز ويؤدون أدورا اجتماعية، حيث تتبدى فيه الشبكة العلائقية بكل وضوح، زيادة على انه وكما اشرنا إليه سابقا فإن المثل تفتتح دفتيه لتشمل معنيين صريحا وضمنيا.

وحول التفرقة بين المثل والقول السائر نجد عبد الحميد بن هدوقة في مصنفه للأمثال الجزائري يقول: " القول السائر يقر شيئا واقعا مثل قولهم (رانا والموت وانا) (...). بينما المثل قد يتضمن ذلك وقد لا يتضمن، فعندما يتمثل الرجل الشعبي بهذا المثل (راحت جوابي وعشور) فهو

¹ جعكور مسعود، مرجع سابق، ص 05

² محمد توفيق أبوعلي، الامثال العربية في العصر الجاهلي، دراسة تحليلية، دار النفائس، بيروت، 1988، ص 48.

³ المرجع نفسه ص 49.

لا ينصح ولا يقرر، وإنما يصور ذهاب أمواله، فيما لا غناء له فيه، كما ذهبت أموال الناس في العهد العثماني بين الجبايات والزكوات".

وخلاصة حول هذه النقطة نقول إن القول المأثور أقرب إلى التقرير، أي تقرير واقع معين موجود حاصل أصلاً يجري إلفات النظر إليه، بما يقترب من الدعوة إلى التأمل الممزوج بالتقرير مع الاحتفاظ بميزته الأساسية وهي المباشرة والصراحة في الخطاب والمعنى. وبمعنى آخر، فهو خال من أي معنى ضمني، بينما المثل هو القول الذي اجتمع حوله اتفاق جماعي وحفظه العامة من الناس ونال موافقتهم على التداول.

ثانياً/ نشأة المثل الشعبي:

من أين أتى المثل الشعبي، من صاغه؟ هل هو معروف الوجهة؟ هل هو نتاج فردي أو جماعي؟

في هذا الشأن تذهب معظم الدراسات إلى أن المرجعية العامة للمثل الشعبي هو الجماعة وأن المجتمع هو المرجع الأساس¹ وسنأتي لاحقاً على مناقشة هذه النقطة في ميزات وخصائص المثل الشعبي فالأكيد أن المنشأ الأول فردي، لكن الفردية تلك كما سنرى تسقطها جماعية الموقف المتقاسم من عدة أفراد، ثم المعنى التي تضيفه الجماعة على ذلك الموقف الذي نحت فيه المثل، بما يجعله معطى اجتماعي جماعي. يرى قاسم عبده قاسم في مؤلفه القيم، المأثور الشعبي، هل يبقى؟ أن المثل الشعبي نتاج ثقافي واجتماعي يرتبط عضويًا بوجود الجماعة الإنسانية²، تلك الجماعة التي أنتجته وتناقلته جيلاً بعد جيل فرسخته وحافظت عليه من الضياع والنسيان.

على صعيد الرؤية الفلسفية نجد أن المثل الشعبي هو وليد الإنسان بنوعيه، الإنسان العادي الذي يعكس كلامه تفكيره الواقعي، والإنسان الفيلسوف أي المفكر المتأمل الذي يقرأ الواقع ويحاول تحليل الظواهر وشرحها وتفسيرها، وفي كلا الحالتين يبرز الواقع كأصل.

¹حمو بوشخار، "البراغماتية في استعمال المثل"، مجلة كتابات معاصرة، المجلد 16، عدد 16، بيروت، أكتوبر 2006، ص 76.

²قاسم عبده، المأثور الشعبي، هل يبقى؟ مجلة العربي، عدد 511، الكويت، جوان 2001، ص 32.

بعض الباحثين الاجتماعيين يعتقد أن الأمثال الشعبية ليست وليدة نظام فكري أو سلوكي بل هي رؤية تعبر عن الصيرورة الحضارية للشعوب في ارتباطها بماضيها وحاضرها ومستقبلها .
 وحضور السياقات الزمنية الثلاث الماضي والحاضر والمستقبل تستوجب بالضرورة حمولات واقعية نسميها تجارب .

بالانتقال إلى السياق الكرونولوجي نجد هناك بعض الدراسات التي اهتمت بنشأة المثل وتكاد هذه الأخيرة تجمع أن النشأة غير واضحة تماما، حيث لا نجد جزما دقيقا بمكان وتاريخ نشأته، وان كانت بعض تلك الدراسات تذهب إلى أن نشوء المثل قد ترافق مع ذبوع وانتشار الكتابة. إلا أننا لا نرى بهذا الرأي ولا نأخذ به لسبب منطقي وهو أن مسيرة البشرية الحضارية والإبداعية لم تبدأ مع ظهور الكتابة، حتى وان سجلت تلك الحادثة العلامة الأبرز والأكثر انقلابا في تاريخها على المستوى الإبداعي والحضاري بوجه عام.

لا شك أن التواصل قبل ذلك التاريخ (انتشار الكتابة)، كان قائما وموجودا سواء في شكله الداخلي، أي داخل الجماعة الواحدة أو في شكله الخارجي المتجه صوب الجماعات الأخرى وفي كلتا الحالتين لا بد أن يكون الإنسان قد خبر العديد من المواقف الاجتماعية والتجارب وتفاعل معها أيا كانت مستويات ذلك التفاعل فحفظتها ذاكرته الفردية ثم الجماعية في شكل مقولات حاول الإفادة باستدعائها كلما اقتضته الضرورة إلى ذلك.

حجة أخرى تصب في رفض الرأي القائل بأن نشوء المثل قد ترافق مع ذبوع الكتابة، وهي أن المثل مقرون دوما بالشفهي لا الكتابي، فهو محفوظ شفاهي جماعي يستدعيه الفرد المتمثل بشكل تلقائي حسب الضرورة الموقفية وإن كانت التلقائية لا تعني الاعباطية بقدر ما تعني الغائية، أو بمفهوم أكثر تطرفا " البراغماتية"؛ فحالة الاستدعاء أو الاستشهاد بالمثل لا تتم اعتبارا بل إن المتمثل يختار المثل الأكثر تماثلا مع الموقف الذي هو فيه، بما يعتقد انه يقيم الحجة لنفسه وعلى غيره.

لو انتقلنا إلى الحديث عن نشأة المثل في السياق المصدري الواشي بالأسبقية بما يقترب من الطرح الأدبي نجد البعض يرى أن المثل هو إفراز حكاية أو قصة مجهولة المؤلف، بينما يذهب البعض الآخر إلى أن المثل مقتبس من الفصحى ويحتجون في ذلك بأسبقية الفصحى الزمنية على العامية من منطلق أن المثل الشعبي صورة محرفة أو معدلة عن المثل الفصيح.

في هذا المضمار يرى التلي بن الشيخ في مؤلفه " منطلقات التفكير في الأدب الشعبي الجزائري"، أن هناك قدرا من تأثير المثل بالقصة أو الحكاية أي أن إحداها هي مصدر المثل لكنه يرى أن هذا التأثير لا يعني أبوة القصة أو الحكاية للمثل لان القول بذلك يترتب عليه بأن المثل الشعبي قد نشأ متأخرا عن القصة والحكاية والواقع يقول أن ليس هناك دليلا تاريخيا يثبت سبق القصص والحكايات على الأمثال الشعبية.¹

ويمضي بن الشيخ في رفض ذلك الرأي بسوقه حجة أخرى تتعلق هذه المرة بالمستوى التفكيرى والإبداعي للمثال أو قائل المثل الذي هو في الأساس مستوى متواضع لا يمكن أن يرقى إلى المرتبة التي يضعه فيها الرأي القائل بأسبقية القصة والحكاية على المثل الشعبي، وفي هذا يقول: " بالإضافة إلى أن القول بأسبقية قصة أو حكاية على المثل يترتب عليه أن المثل كان ثمرة تأمل وتفكير مجرد، أبدعه خيال المثال وتفنن فيه إلى درجة أن المثل بحكم اختصاره أصبح شبه لغز، وهو جهد شاق وافترض لا نعتقد أن المثل الشعبي قد توفر له هذا الجهد في إبداع مثل يكون في الغالب على جانب كبير في البساطة والوضوح.²

وللانثروبولوجيا خاصة الثقافية منها رأي في نشأة المثل الشعبي، وبالتحديد المدرسة الانتشارية، حيث يذهب من يناصر هذا الطرح النظري (الانتشاري) إلى القول بان للانتشار الثقافي دور بارز في نشأة المثل، ودليلهم في ذلك تشابه الأمثال رغم سمة الخصوصية التي تتسم بها الشعوب، إذ انه كلما تختلف الأمثال وتتباين في التعبير نجدها أيضا تتماثل وتتشابه، ومرد ذلك

¹ التلي بن الشيخ، مرجع سابق، ص156

² المرجع نفسه، ص156.

التشابه في جانب كبير منه إلى حقيقة هامة مضمونها أن الأمثال في كل مكان وزمان هي واحدة في جوهرها، إنسانية الطابع والدور يرجع إلى الانتشار الثقافي.

ثالثاً/ الخصائص البنيوية للمثل الشعبي:

يشكل المثل الشعبي بنية لغوية ومعرفية متفردة، تميزه عن باقي وجوه الإبداع الشعبي الأخرى وسنحاول في هذه المحطة أن نغوص في هذه البنية لنقف على أهم المعالم التي تميزها، فذلك سيسمح لنا لاحقاً من التمكن من مفاصل هذه المعطى السوسولوجي بما يتيح تيسير عملية التحليل ثم التأويل في الجانب الميداني من الدراسة.

ولأن البناء شكل ومحتوى أو مضمون فلن غوصنا في هذه البنية سيكون على هذين المستويين فالمبنى في المثل الشعبي لا يقل أهمية عن المعنى، بل إن التلازم ضروري بين الاثنين -كما سنرى- ففي كثير من الأحيان نجد أن حفظ واستدعاء المثل الشعبي قرين بشكله الخارجي ونقصد به طوله أو قصره، كلماته من حيث القدم والجدة، جملة وعباراته وهذه جميعها نسميها خصائص شكلية، وضمن هذا سنحاول أن نتناول الخصائص الشكلية الخارجية، والخصائص النمطية أو الأنماط التي ينتمط بها المثل الشعبي.

للجانب اللغوي أهميته و أثره في بناء المثل الشعبي ويكفي أن نرجع إلي التعاريف المتعددة للمثل بوجه عام والشعبي على وجه الخصوص لنقف على ذلك.

يعرف فوزي العنتيل المثل بقوله: " قول تعليمي مأثور يمتاز بجودة السبك وبالإيجاز.." ¹ وبغض النظر عن باقي الدلالات التعريفية فإننا نجد هذا التعريف يركز على المظاهر اللغوية كجودة السبك والإيجاز.

ويتجلى ذلك أيضاً من خلال التعريف التالي للمثل: " عبارة عن جملة أو أكثر تعتمد على السجع.." ² وفي هذا تأكيد على أهمية الجانب الشكلي اللغوي تحديداً.

¹ فوزي العنتيل، مرجع سابق، ص311.

² إبراهيم أبوسنة، فلسفة المثل الشعبي، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1968، ص26.

1- الخصائص الخارجية :

إن المتأمل في المثل الشعبي يجده يمتاز ببلاغة خاصة توافق جنسه، فهو موجز اللفظ، مركز يتجه إلى المعنى فيصبيه في دقة، كما لا يخلو في نفس الوقت من الرشاقة اللفظية إذ فيه من الجرس الموسيقي ما يجعله خفيف على السمع ونعتقد أن مرد ذلك إلى التناغم بين الألفاظ والتناسق بين الجمل والتجانس بين الأحرف والتراكيب، ولنأخذ على سبيل المثال المثلين الشعبيين التاليين: (لحدايك للشدايد) أو (مول التاج ويحتاج).

ومن بين الذين فصلوا تفصيلا جيدا في مسألة خصائص المثل الشعبي حارص عمار في دراسته الموسومة: "القيمة التربوية للأمثال الشعبية ودورها في تنمية التفكير الناقد" يقول حارص عمار: هناك عدد من الخصائص التي تميز الأمثال عن سائر الكلام منها ما يلي:¹

- الإيجاز: كلمات قليلة تعبر عن تجربة.
- إصابة المعنى: حيث أن المثل لا يقال إلا في المواقف المشابهة للأحداث التي قيل فيها المثل لأول مرة.
- البلاغة: إيجاز اللفظ وتركيزه.
- الموسيقى: جرس موسيقي وتناسق بين الألفاظ وتجانس بين الأحرف.

وننبه هنا إلى أننا ركزنا على الخصائص اللغوية تحديدا.

بدوره يورد احمد مرسي مجموعة خصائص المثل الشعبي فيرى انه يتسم بقصر العبارة والبلاغة والإيجاز والاعتماد على المحسنات البديعية.² ويضيف، رغم قصره فإنه ذو مضمون واضح يتسم ببراء المعنى وسهولة إدراكه.³

إن مجموع المشارب التي استعرضناها آنفا والتي فصلت وتناولت الخصائص اللغوية والأسلوبية تتفق وتجمع على ثلاث خصائص رئيسية وهي تباعا:

¹ فحص بتاريخ 2011/01/06 الساعة 10:12 www.nahr.com

² أحمد مرسي، الأدب الشعبي وفنونه، وزارة الثقافة، مصر، 1984، ص25.

³ المرجع نفسه، ص34، 35.

أ - الإيجاز: أو قصر العبارة، وهذه الخاصية تميز كل صنوف الإبداع الشعبي، ومرد ذلك أن اللسان العامي على وجه الخصوص ينزع إلى الاختصار، فالاستعمال الشفهي يرافق ويوافق المواقف المتعددة التي يخبرها الإنسان العامي المشغول دوماً، على عكس الاستعمال الكتابي الذي يهتم بالتفاصيل.

ب - المحسنات البديعية: وبالأخص السجع، فالكلام المسجوع خفيف على السمع سهل للحفظ، مثلاً: (ما ينصاب للصايبة كي الدابة العايبية) وهو يضرب لمن لا ينتفع به، أو قولهم (ما ناكل لبصل ما نحصل).

ج - السهولة أو البساطة اللغوية: وسبب ذلك أن المثل نابع من واقع الحياة ويخاطب عامة الناس، لذلك لا نجد فيه كلمات عسيرة على الفهم، سوى تلك الكلمات ذات السياق الزمني والمكاني الخاص.

2- الخصائص الداخلية :

على صعيد البنية الداخلية، يمكن تلمس عدد من الخصائص نوردها فيما يأتي:

أ - البساطة والعمق:

لما كان بناء الأمثال كما سبق الإشارة إليه أنفاً يقوم على التجربة فقد استتبع ذلك حالة من الاقتران الفريد بين البساطة والعمق على مستوى العقلية المنتجة للمثل، حيث تتجلى البساطة من خلال الركون إلى التجربة والواقع الحسي، حيث لا إعمال مباشر لآلية التأمل العميق المقترن من المستوى الفلسفي أو على الأقل فوق البسيط، أما العمق فيكشف عن نفسه في البراعة في استخلاص تقطير تلك التجربة والوصول بها إلى مستوى يقترب من التجريد لكنه لا يتماهى معه لأن الأمثال لا تأتلف مع التجريد، بحيث تتحول إلى لازمة شفوية يجري تداولها و تناولها على ألسن العامة كلما اقتضتهم الضرورة إلى ذلك.

ب-سلطة الروح الجمعية:

ربما تعتبر هذه أهم خاصية للمثل الشعبي إذ أن استحضار واستظهار المثل الشعبي في موقف ما يشكل قمة التماهي مع روح الجماعة، فعلى الرغم من الحديث السابق من أن المثل هو خلاصة تجربة فردية إلا أن المثل لا يتوقف عند هذه التجربة الفردية فهذه الأخيرة (التجربة الفردية وتقطرها) تنقضي و تنتهي فرديتها لحظة تقبل واستدخال المثل في المنظومة المثلية الشعبية فتتحول الملكية الفردية إل ملكية جماعية، وهذا التحول يمنحها سلطة واسعة تكشف عن نفسها عادة بعبارة (قالوا الاولين) وهي العبارة التي تسبق دوما الاستشهاد بالمثل.

إن لهذا التسلط للروح الجمعية خفيايات نفسية اجتماعية نفسية " بالجوء إلى حضن الجماعة الآمن حيث القوة والمنعة، واجتماعية من حيث سيادة الحياة المجتمعية ذات المسحة القبلية أو شبه القبلية التي تنغمس فيها الذات الفردية في الذات الجمعية على اختلاف درجة حضور القبلية، سواء بالمفهوم التاريخي أو السوسيولوجي الواضح، وهذا في المجتمعات ذات الطابع القبلي، أو من خلال حضور روح القبلية (الملاذ إلى الجماعة للانتصار للنفس) من المجتمعات المسماة حضرية، وذلك بما يستغرق الجماعة أو الجماعية كشكل من أشكال القبلية.

إن هذا الفهم يقترب بنا إلى حد ما من تسلط وقهر الضمير الجمعي الذي تكلم عنه السوسيولوجي الفرنسي الشهير " إميل دوركايم" الذي يقول فيه مقالته الشهيرة " عندما نتكلم فإن الضمير الجمعي هو الذي يتكلم فينا" فاستدعاء مثل شعبي من طرف شخص ما في موقف ما إنما يتجاوز مجرد الاستشهاد الشخصي، انه استحضار قاعدة مجتمعية أو على الأقل رأي مجتمعي حقيق ويحقق حدا من الاتفاق الجمعي، إذ لو لم يكن المثل المستدعى والمستشهد به يحقق ذلك الحد لما جراً الشخص على استحضاره واستظهاره أصلا.

ثم لو أمعنا النظر لوجدنا أن المثل الشعبي لا يستدعيه الشخص منفردا بل إن استدعاؤه يكون دوما في موقف اجتماعي معين، انه في هذه الحال يشكل السلاح الذي ينافح به عن سلامة موقفه الاجتماعي، وإذا شئنا فهو دليل براءة من تهمة الخروج عن قواعد السلوك الاجتماعي.

لنتأمل المثلين الشعبيين التاليين: (دير كيما دار جارك ولا بدل باب دارك) ، و (عاند ولا تحسد) ففي المثل الأول دعوة صريحة إلى التقليد، وضمنيا هي دعوة للالتزام بالمنهج العام للمجتمع حتى لا يكون الشخص ناشزا، فيكون بذلك عرضة للاستهجان والإنكار عليه من طرف المجتمع. يعزز هذا المثل الشعبي التالي (كول ما يعجبك والبس ما يعجب الناس)، أما في المثل الثاني (عاند ولا تحسد) فعلى الرغم من انه في الظاهر يحذر من الحسد إلا أن ضمنه وشاية بالتزام الجماعة في كل شيء، ولو حق لنا أن نتصرف في المثل بداعي التحليل والتدليل لصغناه معكوسا على النحو التالي: (لا تحسد، بل قلد) فالنهى من الحسد في عمقه نهى مركب، أولا عن الحسد كمضرة و"أذى" للغير، وكذلك كقبوع عن مجارة الآخرين من أفراد المجتمع في أعمالهم وانشغالاتهم، بمعنى لا يجب أن تجلس هكذا دون عمل ما، فكل أفراد المجتمع منشغلون بشيء ما فعليك تقليدهم ومجاراتهم.

د - عمومية الخطاب:

يلمس المتأمل المتمعن للمثل الشعبي اتساع الخطاب فيه ليشمل الذكر والأنثى، وشموليته تلك تخاطب الإنسان كإنسان بغض النظر عن تموقعه الاجتماعي وما يستتبعه من تمايزات، وهو في هذه الخاصة يخالف الشعر والقصص أين تتفرد الخصائص والميزات بين الرجل والمرأة وتتجلى بشكل واضح، وعلى الرغم من ذلك فإن هذه الميزة لا تسقط التفريق الوظيفي بين الرجل والمرأة، فنجد المثل يحدد ووظيفة كل طرف حسب العلاقات الاجتماعية. إن المثل الشعبي يركز على الدوافع والاستعدادات، بمعنى آخر على السلوك العام، فهو ينظر إلى السلوك نظرة عامة تتماثل فيها المرأة والرجل، والمثلين التاليين يكشفان ذلك: (قبل ما خطب اشرى اللحم والحطب) ويقابله (قبل الفاتحة زغردت رابحة)¹.

¹ التلي بن الشيخ، مرجع سابق، ص 09.

هـ-سلوكية المنطق:

إذا خذنا مفهوم المنطق بمعنى الاتساق والتوافق المستمر وعدم التضاد بالنسبة لشيء ما، فإن هذا المفهوم ظاهريا لا يبدو حاضرا في المثل الشعبي، واستحضار عدد من الأمثال الشعبية يشي بذلك، فلنتأمل المثليين التاليين: (اللي حاب العسل يصبر لقريص النحل) إنه يحث على الصبر وتحمل المشاق من أجل النجاح وتحقيق الغايات، وبالمقابل نجد (قداه من واحد صبر لقريص النحل وما شاف عسل)، مبدئيا تبدو التماثلات المنطقية واهية، وقد يذهب بنا الاستنتاج من هذا إلى القول بأن الربط والتقابل والتصديق عناصر غائبة في المثل الشعبي. نموذج آخر من الأمثال الشعبية والذي قد يكرس ذلك الحكم، وهما المثلان التاليان:

(الراقد ما اعطاتو أمو كسرة) و (اللي عطاءه العاطي ما يشقى ما يباطي) فالأول يحث على الجد والنشاط والثاني يحث على القدرية السلبية والكسل وعدم السعي .

إن هذا الذي يبدو حيادا عن المنطقية، هو في الحقيقة عين المنطقية إذا نظرنا إلى عمق فلسفة المثل الشعبي، فالمثل الشعبي يتجنب الوعظ والتوجيه وينصب على المعنى دون محاولة التحذير من العواقب والنتائج التي يتوخاها القصاص الشعبي أو قائل الحكمة أو غيرهما، إنه يركز على السلوك الإنساني في موقف ما ، ومنه فإن منطلقه السلوكي أدى إلى تنوع الأمثال بتنوع السلوكيات في المواقف الاجتماعية المختلفة، فتبدو بذلك الأمثال كأنها متعارضة، ويناقض بعضها بعضا مثل " (خوك خوك لا يغرك صاحبك) و (خوك من وatak ما هوش خوك من أمك وباباك). ويرجع هذا إلى أن المثل يجد في بعض الحالات أن القرابة عامل قوي في العلاقات بين الإخوة و في حالات أخرى تكون القرابة سببا في الخلاف والشقاق والعداوة، ولهذا فهو يعبر عن هذه الحالات بغض النظر عن النتائج السيئة أو الطيبة التي يفهمها السامع من ضرب الأمثال"¹.

هكذا رأينا أن سبب التعارض في المثل الشعبي هو الاحتكام في صياغة المثل بالأساس إلى الخبرة أو التجربة والواقع المجسد في مجموعة سلوكيات، وهذه الأخيرة سيفسائية متنوعة صنع تنوعها محيط التجربة نفسه من فاعلين وادوار ومراكز وغايات وأهداف وقيم، وعلى هذا فالمنطقية

¹المرجع السابق،ص08.

في المثل الشعبي منطقية خاصة تحددنا منطلقاته، كما تحددنا خصائص وملابسات التمثيل أو اللحظة الراهنة لصياغة المثل.

رابعاً/ أنماط المثل الشعبي:

لا بد من التوضيح أن مفهوم النمط الذي نقصده هنا هو القالب العام الذي يقدم فيه المثل الشعبي نفسه، فالأمثال الشعبية ليست نمطاً واحداً موحداً تصب فيه خلاصات التجارب والسلوكيات البشرية، فهو أنماط عديدة، تتبع في تعددها تعدد المواقف الاجتماعية والسلوكية، وإن كنا سنرى كيف أن الاجتهادات في مجال التتميط للمثل الشعبي لا تتفق حول مسار واحد، ففي حين نجد بعضها يركز على الموقف الاجتماعي السلوكي كأساس لنمط المثل، نجد البعض الآخر يركن إلى الجانب الصياغي للمثل، وإن كنا نعتقد أن حتى هذا الأخير (الصياغي) يحتكم في عمقه إلى عدد المسائل المطروحة في المثل الشعبي وطبيعة التجاور بينها.

ولنبداً باستعراض تلك النماذج تنميطي.

المحاولة الأولى للباحث " هاني صبحي العمدة " ويغلب على تنميطه النزعة الشكلية اللغوية، فيرى أن الأمثال الشعبية على ثلاث، أحادية وثنائية وثلاثية¹. وسنستعرض الأنماط الثلاث بمدخلات مثلية من منظومتنا المثلية الشعبية المحلية. أما الأحادية فهي أحادية الصياغة، ومثلها من أمثالنا الشعبية الجزائرية (الجوع يعور) ومعناه أن الفقر يدفع صاحبه إلى القيام بأعمال ممقوتة ما كان ليعملها لو كان ميسور الحال.

ومن أمثلة الأمثال ثنائية الصياغة (دارها بولقرون ويخلصها الفطاس) ومدلوله أن صراع الأقوياء يدفع ثمنه الفقراء. أما الأمثال ثلاثية الصياغة فهي تلك الأمثال التي تتناول ثلاث مسائل، كل مسألة تختلف عن الأخرى ويجمعها المعنى العام، ومن أمثلتها (قالت الفرس : من انهار درت أولادي ما علفت علف وافي، ما شربت ماء صافي، ما رقدت في فراش دافي) ومدلوله أن من كثرت مسؤولياته كثرت وكبرت مشاقه .

¹ هاني صبحي العمدة، دلالة الأمثال الشعبية الأردنية الثلاثية، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، عدد 03، مجلد 31، 2004، ص 596.

أما زاهي ناضر فينمط المثل الشعبي إلى أربع أنماط، وذلك حسب قالب الذي جاء فيه المثل وهذه الأنماط كما يلي: ¹

أ - النمط القائم على المبالغة:

وهي المغالاة، والأمثال الشعبية التي على هذا النمط تنطوي على غايات ودلالات سيكولوجية.

ب- النمط القائم على المفاضلة:

أي على المقابلة والموازنة، وتستعمل للدلالة على كثير من المعاني وتسهم في التعبير عن نسق القيم الشعبي والصورة العامة لعلاقات التواصل بين الحالة الواقعية والحالة النموذجية .

ج- النمط القائم على التشبيه:

ويتسلل عنصر التشبيه إلى أكثر الأمثال الشعبية، فالأصل في المثل هو التشبيه والتصوير، فالمثل يميل إلى تشبيه المجرّد بالمحسوس وإلى تبني الرمز الحسي المتداخل مع الرؤى التأملية ومثله من أمثلتنا الشعبية (المراكى التمرة امسح وكول).

د- النمط القائم على المناظرات أو المشهد الفكاهي:

ويستخدم فيه أسلوب الحوار والنقاش والمناظرة والمجادلة، في هذا الأسلوب تتحول الأفكار إلى تمثيلات تشكيلية وهي صور حسية وقصص وحوادث تنطوي على شيء من الطرافة.

خامسا/ وظيفة المثل الشعبي :

لماذا يستمر المثل الشعبي؟ لماذا يحضر بيننا مثل شعبي يكون قد مر على حياكته دهرا طويلا؟ لماذا يستمر معنا المثل الشعبي في عصر التطور الهائل لوسائل الإعلام وعصر التقنية؟ لماذا يستمر في بيئة تختلف تمام الاختلاف عن تلك التي نسج فيها مع انه لا الواقع ولا التجربة فيها يتماثلان؟

¹ زاهي ناضر، أمثالنا العامية، مدخل إلى دراسة الذهنية الشعبية، دار الحدادثة، بيروت، 1996، ص 32/37.

أسئلة يبدو طرحها ضروريا، وتمليه المنطقية كما تمليه الضرورة البحثية ويقودنا الإطار العام للإجابة على هذه التساؤلات، إلى بحث نقطة هامة جدا ، وهي وظيفة المثل الشعبي . فهل الاستمرار معناه وجود وظيفة ما يؤديها بشكل أو بآخر؟ .

هناك من الباحثين من ناقش هذه المسألة ولكن في سياق أكاديمي مختلف وهو السياق الأدبي، بينما نحاول هنا طرحها في السياق السوسولوجي، وإن كنا سنذهب إلى استنتاج التحليل الأدبي من وجهة النظر السوسولوجية.

يرى ابن الشيخ أن المثل الشعبي آيل إلى الانقراض ودليله في ذلك أن الأمثال المتداولة اليوم على كثرتها وتنوع موضوعاتها ليس بينها أمثال جديدة حسبما يلاحظ من موضوعاتها وأساليبها. إذا فإن سير المثل الشعبي إلى الانقراض والاندثار يعتبرها بن الشيخ حقيقة واقعة، لذلك يذهب في نقاشه إلى البحث في أسباب الاندثار، وي طرح في ذلك فرضين، الأول أن المثل الشعبي كان قديما على جانب كبير في الثقافة والمعرفة، وليس بين الطبقات اليوم من هو قادر على إبداع أمثال شعبية تعبر عن واقع وتصور للحياة بالطريقة التي نجدها في الأمثال الشعبية القديمة . أما الفرض الثاني فهو انكماش حاجة المجتمع إلى مثل هذا النوع من الإبداع، فرضي المجتمع بترديد ما تبقى من أمثال شعبية.¹ إلا أننا لا نذهب إلى اقتسام هذه القناعة البحثية مع بن الشيخ، فإذا كان المثل الشعبي يسير إلى الانقراض، فلماذا لم ينقرض بعد أكثر من ربع قرن وهو تاريخ كتابة بين الشيخ لكتابه الذي صاغ فيه رأيه حول المثل، وهذه الفترة شهدت الحياة البشرية تحولات تكنولوجية أدت إلى تعقيدات كبيرة على كل المستويات و بخاصة البنائية و الثقافية، بل على العكس نرى اليوم حالة من الامتزاج والاتصاق بين المثل الشعبي ومعطيات الحياة العصرية خاصة الإعلامية منها، لذلك سننتقل بالنقاش من سياق التسليم بنهاية المثل الشعبي إلى سياق الدور الذي يؤديه من منطلق حضوره على الأقل في السياق اليومي البسيط.

¹التلي بن الشيخ، مرجع سابق ص181.

إنه وعلى الرغم اختلاف الحاجة الاجتماعية وخصوصية المرحلة التاريخية واندثار ملامح الحياة التقليدية من مجالس عائلية واجتماعية فان المثل الشعبي يحقق حضوره، لذلك نعتقد أنه لا يزال يحقق حاجة نفسية واجتماعية. تحضر الحاجة النفسية من خلال استقراغ الشحنات العاطفية التي يخلقها موقف ما وتجربة ما، فقائل المثل في راهنية استحضاره للمثل يستحضر في الحقيقة المدد السيكولوجي الذي يعيد به التوازن لذاته، ويرجح الكفة لصالح تلك الذات التي تمارس حربا خفية للانتصار في الحقل الانفعالي الذي تخلقه تماساتها بذاتها وبالذوات الأخرى.

إن الحاجة الاجتماعية التي يحققها المثل تقترب من سابقتها النفسية، إنما باختلاف السياق فمستحضر المثل يطلب المدد الاجتماعي الذي يتطلبه الموقف، فهو لا يقول المثل في الفراغ، بل في موقف اجتماعي معين، يحاول من خلاله غالبا أن يعبر عن مساوقة فعله أو قوله للأطر والقواعد الاجتماعية المقبولة.

ولو انتقلنا إلى سياق أوسع إلى حد ما، سنجد أن الأمثال تلعب دور النواقل الثقافية، فهي بوصفها احد عناصر التراث الشعبي، فهي تحمل في ثناياها ملامح هذا التراث إلى أجيال الحاضر، وليس هذا فحسب فهي كذلك تقوم بنقل " الفكر و الاتجاه الشعبي للمجتمع نحو الظواهر والممارسات الحياتية المختلفة بما تحتويه من معتقدات وأساليب شعبية، مما يجعلها جزءا هاما من ثقافة الشعوب انعكاس للخبايا النفسية لكل شعب، كما أنها تنقل القوانين والأعراف الاجتماعية التي يلتزم بها الجميع، بما تنقله من صور ونماذج عديدة لجوانب من الحياة الإنسانية فهي تعتبر موجز بليغ عن تجربة مر بها الإنسان عبر حياته وتناقلتها الأجيال".¹

هذا قد يلعب المثل الشعبي دور الضابط الاجتماعي عندما يسهم إسهاما مباشرا في عملية التنشئة الاجتماعية من خلال تعريف الخلف بنتائج السلف تلك النتائج التي تمثل خلاصات تربية.

يذهب البعض الآخر بعيدا في توصيف وظائف المثل عندما يرون فيه وصفات اجتماعية تحافظ على أمنهم وسلامتهم كأفراد وأيضا كأعضاء في جماعات، بالإضافة إلى وظيفة يرونها

¹ الطاهر الإبراهيمي، لبهي خديجة، " مرجع سابق، ص157.

مستترة وهي وظيفة ترفيهية ووظيفة جمالية¹ لما تحويه من بلاغة الأسلوب وجمال العبارة ووقع الموسيقى وسرعة النفاذ إلى العقول والنفوس، لذلك نرى لها ذلك التأثير الهائل على تفكير الناس وتصرفاتهم.

سادسا/ المثل الشعبي كموضوع للبحث السوسولوجي (أهمية التناول):

بوصفه احد مكونات التراث الشعبي، فان المثل الشعبي قد سرى عليه ما يسرى على التراث الشعبي من جانب التناول البحثي، وكنا قد بينا ذلك في مرحلة سابقة، بالأخص في الوطن العربي تحت تأثير النظرة الدونية للنتاج الشعبي بوجه عام، والتصور الخاطئ لمحددات الانطلاقة الحضارية التي اختصرت في الشق العالم للثقافة، أو ما يصطلح عليه أحيانا الثقافة الرسمية أو العالمية، لذا فقد تأخر التناول الأكاديمي بشكل عام و السوسولوجي على شكل خاص للمثل الشعبي، وإن كنا نعثر داخل هذا السبب العام على سبب خاص يخص السوسولوجيا ذاتها، وهو أن موضوع هذا العلم ظل محكوما بتصورات خاصة ترى أن الموضوع الرئيسي للسوسولوجيا هو بحث العلاقات الاجتماعية والمشكلات الاجتماعية وكل إفرازات الحياة المجتمعية في نسختها الراهنة بعيدا عن ارتباطاتها غير المحايثة والحالية، والتسليم بأن ما عداها (دراسة التراث الشعبي والمثل الشعبي) ليس من نفس درجة الأهمية أو لا يقع في حقل البحث السوسولوجي، و إنما في أحسن الأحوال هي مهمة الأنثروبولوجيا ومعاهد الثقافة الشعبية. لكن الملاحظ أن تلك التصورات والقناعات تصدعت لتفسح المجال لدراسات عديدة تناولت هذا المعطى البحثي، وإن كانت أدواتها في ذلك تقاطعية لا تكتفي بعين واحدة، أي تخصص أكاديمي واحد، بل تعتمد عدة أعين (فلكلور، أدب شعبي، علم اجتماع عام، علم اجتماع الأدب، انثروبولوجيا).

وقبل الحديث عن أهمية تناول المثل الشعبي ما الذي يمكن أن يضيفه ويكشف عنه من الناحية السوسولوجية، لا بأس أن نشير إلى أن الاهتمام بالمثل الشعبي بوجه عام كان موجودا لدى عديد الأمم ومنها الأمة العربية فقد اهتم العرب بالأمثال جمعا بالأساس، ودراسة إلى حد ما ولا أدل على ذلك من العدد المعتبر من المؤلفات في هذا الشأن، حيث نجد أن بعض تلك

¹ مجموعة من أساتذة الجامعات، مرجع سابق، ص312،313.

المؤلفات يعود إلى أكثر من ألف سنة كما هو الشأن لكتاب (المفضل الضبي 168هـ/784م)، (وابن السكيت 244هـ/858م) و (الجاحظ 255هـ/829م) و (مجمع الأمثال للميداني).

أما في الجزائر فان الجهد الأبرز في التاريخ الحديث في تناول الأمثال كان لدكتور الجزائر في عهد الظلام الاستعماري الفرنسي الأستاذ محمد بن أبي شنب، بينما شهدت فترة الاستقلال اهتمام بأوجه التراث الشعبي والأدب الشعبي بوجه عام من ضمنها المثل الشعبي إلا أن السياق الأدبي كان هو القالب على تلك التناولات على اعتبار أن مادة الدراسات الشعبية في الجامعة الجزائرية تصدت لها بالأساس الدراسات الأدبية، أما غيرها فلم يلتزم في كتاباته بقواعد المنهج العلمي في الوصف والجمع والتحليل، وان كان ذلك لا ينفي إمكانية الاستفادة منها باعتبارها مادة خام قابلة للتحليل والدرس.

لكي نقف على أهمية المثل وضرورة تناوله بالدرس والتحليل يكفي أن نعلم أن القرآن الكريم وهو مصدر التشريع الأول والمرجعية الأولى عقديا وقانونيا وثقافيا للمجتمعات المسلمة وجل العلاقات الاجتماعية في هذه المجتمعات إنما تسترشد به أيا كانت درجة ذلك الاسترشاد قريبا ا بعيدا، مباشرا أم غير مباشر، نجده تحدث عن المثل ، فيقول الله تعالى : " إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها" البقرة 26 ، ويقول تعالى " ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون" إبراهيم الآية 25 ، ويقول في سورة الزمر: " ولقد زينا للناس في هذا القرآن من كل مثل" الزمر 27 .

يقول ابن عبد ربه في المثل " هي وشي الكلام وجوهر اللفظ وحلي المعاني التي تخيرتها العرب، وقدمتها العجم بها في كل زمان وعلى كل لسان، فهي أبقى من الشعر وأشرف من الخطابة، لم يسر شيئا مسيرها، ولا عم عمومها حتى قيل أسير من مثل ".

بينما نجد في كلام رودلف زلهائم دعوة إلى الدرس السوسولوجي للأمثال لما تعكسه تفصيلات الحياة الاجتماعية التي تعتبر منفذا جيدا لمعرفة ملامح الشبكة العلائقية، والتدرجات الطبقيية يقول زلهائم: " الأمثال عند كل الشعوب مرآة صافية لحياتها تنعكس عليها عادات تلك الشعوب وتقاليدها وعقائدها وسلوك أفرادها ومجتمعاتها وهي ميزان دقيق لتلك الشعوب في رقيها و

انحطاطها وبؤسها ونعيمها وآدابها ولغاتها"، ويصادق التي بن الشيخ على هذه الحقيقة عندما يقول: " يعد المثل الشعبي أقدر أنواع الأدب الشعبي في التعبير عن العلاقات الاجتماعية المعقدة، لهذا فان دراسة الأمثال الشعبية تتيح للدارس أن يفهم طبيعة المجتمع ونفسيته كما عبر عنها في أمثاله¹".

إننا نميل إلى الاعتقاد بأن المثل الشعبي يحقق جدارة الوقوع ضمن دائرة البحث السوسولوجي انطلاقا من كونه يعكس واقعا ذهنيا متماهيا مع قناعة مستقرة في ذهن قائل المثل وليس المثل (ناحت المثل أو جامعهم) ومن هنا فان ما يستقر في ذهن القائل وذاكرته هو ما يحقق حدا من التمثل لمقوله، عبر هذا الفهم يصبح المثل الشعبي وسيلة ناجعة لاستتبار تصورات القائلين للمثل - أو الأمثال- لواقعهم مع الأخذ في الحسبان أن التمثلات " تشكل دلائل على الطريقة التي يفهم بها الفاعلون واقعهم"².

إن النفاذ إلى عمق المثل يجعلنا نقارب هذا الأخير من التمثلات بوصفها " أنساقا من المرجعيات تسمح للفرد والمجتمع بتفسير ما يحدث حوله (...). إنها متعلقة بالموقع الذي يأخذه المتحدث في المجتمع و الموقع الاقتصادي أو الاجتماعي، فالفرد ينشئ لنفسه تمثلا لمحيطه وتحولاته من خلال حياته ويوميته ومعارفه في الميدان"³ والمثل يكون في كثير من الأحيان تركيزا وتقطيرا لهذا المجموع.

ويضاف إلى هذا أن المثل يمثل بعد الماضي في جانب منه و " محاولة التخلص من الماضي وآثاره عملية مستحيلة من الناحية النظرية لأن وقائع الماضي وحقايقه تشكل الجزء الأكبر من مكونات اللاشعور في عقول المعاصرين، ولئن كانت العمليات اللاشعورية خفية ومتغلغلة في أعماق الباطن، فان آثارها في الحياة عظيمة القوة حتى أنها لتبلغ حد العنف في بعض الأحيان"⁴.

¹التلي بن الشيخ،مرجع سابق،ص09.

² Abdelkader lakjaa ; l'habiter identitaire ; éléments pour une problématique d'une urbanité en émergence in insaniyat ; revue algérienne d'anthropologie et sciences sociales.n02 automne 1997p82.

³ Dan spreder . l'étude anthropologique des représentations ,problèmes et perspective »IN les représentations sociales ;sous la direction de denise jodlet ;sociologie d' aujourd'hui ;puf ;paris ;1989 ;pp115/130.

⁴ مجموعة من أساتذة الجامعات، التراث و التغيير الاجتماعي، مرجع سابق،ص311.

استخلاص :

أظهرت محطات و نقاط هذا الفصل كيف أن المثل الشعبي ليس مجرد كلمات مصفوفة ومسجوعة، وإنما هي في حقيقة أمرها أكبر وأعمق من ذلك بكثير، لأنها خلاصة تجربة بشرية في سياق اجتماعي تفاعلي ، أنتجت التجربة الفردية ، لكن استمراريتها وذيوعها مربوط بتبنيها من طرف المجتمع ،والإلا فإن التجارب الفردية كثيرة جدا .إنها من الكثرة لدرجة لا يمكن إحصاؤها لكنها جميعا تنتهي بنهايات فاعليها وما يبقى منها سوى تلك التي تحقق حدا من التماهي مع السياقات و المتطلبات المجتمعية . كما وقفنا من خلال هذا الفصل كذلك على حقيقة هامة مفادها أن المثل الشعبي مبنى ومعنى ، وغالبا ما يكون مبناه مساوقا لمعناه ،وأنه كثيرا ما يمارس سلطة ما بحضوره أولا في سياقات ثابتة ثم بسطوته التوجيهية التي تتضمنها مفرداته الوجيزة البليغة،وكل ذلك الحضور أهله ليمارس ويضطلع بوظيفة أو عدة وظائف في عالم يبدو أنه يتباعد عن المثل الشعبي، إلا المثل يعيد إنتاج نفسه بطريقة فذة تحتاج إلى كثير من البحث و التقصي.

الفصل الثامن

الإجراءات المنهجية للدراسة

تمهيد :

تشكل الإجراءات المنهجية الخطوة الحاسمة في جسم العمل البحثي لكونها تبين المسار الذي سلكه الباحث في سبيل تحصيل أهدافه المعلنة ، ولذلك حاولنا قدر الاستطاعة أن نبين بوضوح كل خطوة من الخطوات مع إعطاء جملة التبريرات المنهجية التي دفعت بنا إلى اتخاذها ، كل ذلك بغرض تحقيق شرط الوضوح الواجب توفره في مثل هذا النوع من الدراسات.

أولا : مجالات الدراسة.**1- المجال المكاني :**

يرجع تاريخ بسكرة إلى حوالي 7000 سنة قبل الميلاد ، أما تسميتها الحالية فترجعها أغلب المراجع التاريخية إلى فترة الاحتلال الروماني ، وتسمية بسكرة محرفة عن "فسكرة" أو "فيسرا" بينما تذهب بعض المراجع إلى أن أصل التسمية ادبسينام ومعناها منبع الماء الصافي نسبة إلى حمام الصالحين " ثم أصبحت فيسيرا وتعني همزة الوصل بين الشمال و الجنوب ، ولا تزال بعض الآثار الرومانية شاهدة على تلك الفترة بمنطقة "كرة". خضعت بسكرة بعد الاحتلال الروماني إلى الاحتلال الوندالي ثم البيزنطي. خلال القرن السابع الميلادي (663م) تمكن الفاتح عقبة بن نافع من فتح بسكرة و دخلت بذلك المرحلة الإسلامية والتي شهدت تحولا كبيرا اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا و عمرانيا ،وبعد الفتح تعاقبت على المنطقة عدة دويلات ، الزيريون،الهلاليون،الحفصيون،الزيانيون. ثم الخلافة العثمانية ، وبعدها الاحتلال الفرنسي سنة 1844م.¹

تقع ولاية بسكرة في الناحية الجنوبية الشرقية من الجزائر؛ تحت سفوح كتلة جبال الأوراس، التي تمثل الحد الطبيعي بين الشمال و الجنوب، وتتربع على مساحة تقدر بـ 21 509.80 كلم² وتظم 33 بلدية و 12 دائرة و يحدها:

✚ ولاية باتنة من الشمال.

✚ ولاية مسيلة من الشمال الغربي.

✚ ولاية خنشلة من الشمال الشرقي.

¹ فحص بتاريخ 2013/01/18 الساعة 20:11 www.ar.m.wikipedia.org

✚ ولاية الجلفة من الجنوب الغربي.

✚ ولاية الوادي من الجنوب الشرقي.

✚ ولاية ورقلة من الجنوب.

صنفت بسكرة "ولاية" أثناء التقسيم الإداري لسنة 1974 و كانت تضم آنذاك 22 بلدية وستة

(6) دوائر. وبعد التقسيم الإداري لسنة 1984 انقسمت إلى شطرين: ولاية بسكرة وولاية الوادي

التي تشكلت بضم دائرتي الوادي والمغير فأصبحت تضم 33 بلدية وأربعة (4) دوائر، هي أولاد

جلال، سيدي عقبة، طولقة، الوطاية أما بسكرة كونها تمثل مقر الولاية فبقيت بلدية على حدا، وقد

ألحقت بالولاية بلديات جديدة على إثر هذا التقسيم وهي:

✚ بلدية خنقة سيدي ناجي من ولاية تبسة.

✚ بلدية القنطرة و عين زعطوط من ولاية باتنة.

✚ بلدية الشعبية (أولاد رحمة) من ولاية المسيلة.

في سنة 1991 تم تعديل إداري طفيف على الدوائر حيث أصبح عددها 12 دائرة وبقي

عدد البلديات على حاله أي 33 بلدية، أعيد توزيعها على الدوائر حسب التقسيم الحالي.¹

2 - المجال البشري للدراسة:

قدر عدد سكان ولاية بسكرة سنة 1966 بـ 135.901 نسمة ، ليرتفع في سنة 1977 إلى

206.856 نسمة بنسبة نمو تقدر بـ 3.8% .وفي إحصاء سنة 1987، ونتيجة لتحسن الأوضاع

المعيشية للسكان من جهة وكذا عامل الهجرة نحو الولاية من جهة أخرى، تضاعف عدد سكان

الولاية إلى 430.202 نسمة بنسبة نمو تقدر بـ 6.88% .وفي إحصاء سنة 1998، ارتفع عدد

السكان إلى 589.697 نسمة بنسبة نمو تقدر بـ 2.9%، ليرتفع بعدها إلى 730.134 نسمة في

آخر إحصاء للسكن والسكان لسنة 2008 بنسبة نمو تقدر بـ 2.30% ..

وقد أعطت تقديرات السكان الى غاية 2010/12/31 النتائج التالية :

- نسبة النمو السنوي 2.30% ، الكثافة السكانية 36 ساكن / كلم² العدد الإجمالي للسكان بلغ

775797 نسمة يتوزعون كالاتي :

¹ مديرية التهيئة و التعمير لولاية بسكرة .

▪ 395656 ذكور بنسبة 50.60 %

▪ 380141 إناث بنسبة 49.40 %

جدول رقم 01 توزيع السكان حسب الجنس ببلديات ولاية بسكرة.

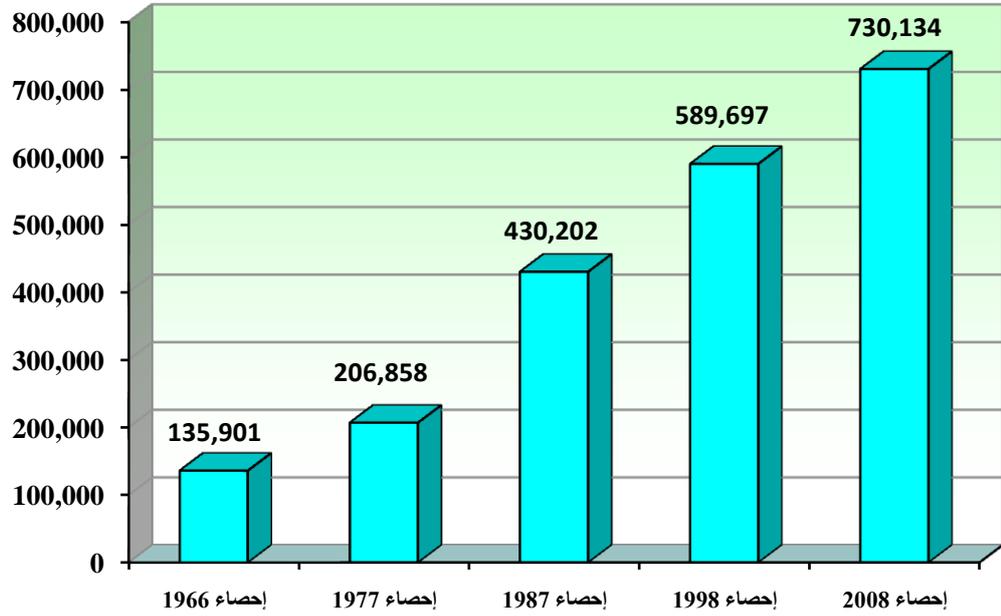
(إلى غاية 2010)

المجموع	التوزيع		البلدية
	إناث	ذكور	
218467	107049	111418	بسكرة
10760	5272	5488	الحاجب
11868	5815	6053	لوطاية
13359	6546	6813	جمورة
4622	2265	2357	برانيس
12129	5943	6186	القنطرة
4008	1964	2044	عين زعطوط
35604	17446	18158	سيدي عقبة
5646	2767	2879	الحوش
14607	7157	7450	شتمة
12784	6264	6520	عين الناقة
23332	11433	11899	زربية الوادي
8084	3961	4123	امزيرعة
13549	6639	6910	الفيض
3231	1583	1648	خ. سيدي ناجي

10739	5262	5477	امشونش
59334	29074	30260	طولقة
13945	6833	7112	بوشقرون
13496	6613	6883	برج بن عزوز
10479	5135	5344	ليشانة
13269	6502	6767	فوغالة
17434	8543	8891	الغروس
67192	32924	34268	اولاد جلال
28308	13871	14437	الدوسن
14188	6952	7236	الشعبية
46025	22552	23473	سيدي خالد
11433	5602	5831	البسباس
23332	11433	11899	راس الميعاد
7911	3876	4035	اورلال
6903	3383	3520	امليلي
5809	2846	2963	امخادمة
11131	5454	5677	اوماش
22756	11151	11605	ليوة
775797	380141	395656	مجموع الولاية

المصدر: مديرية التخطيط والتهيئة العمرانية لولاية بسكرة.

رسم بياني رقم 01 يوضح تطور عدد سكان ولاية بسكرة منذ سنة 1966 إلى 2008



المصدر: مديرية التخطيط والتهيئة العمرانية لولاية بسكرة.

3 - المجال الزمني للدراسة :

توزع المجال الزمني للدراسة على ثلاث مراحل تفاوتت من حيث الطول ،وكانت كالآتي :

المرحلة الأولى : مرحلة الاستطلاع.

خلال هذه المرحلة حاول الباحث استطلاع ميدان بحثه بعين الباحث لا بعين الإنسان العادي ،وفيها حاول قدر المستطاع أن يكرس القطيعة البحثية بالمفهوم المنهجي الصرف، وذلك عبر تكريس أداة رئيسية هي الملاحظة بالمشاركة بالتركيز على الفضاءات التي تكون موضع النقاشات تسمح ببروز الأمثال الشعبية مع التدقيق في القائل و المقول والحيز الاجتماعي ،مع محاولة اكتناه المغزى من المثل الشعبي.كل ذلك من أجل التدريب على اللغة المثلية الشعبية وتعيين سياقات توظيفها،وقد استمرت هذه المرحلة فترة طويلة نسبيا قاربت السنة،من نهاية سنة 2009 إلى نهاية سنة 2010.

المرحلة الثانية : مرحلة الجمع .

خلال هذه المرحلة نزل الباحث باستمارة جمع الأمثال الشعبية بغرض جمع المادة موضوع الدراسة والتحليل، واستمرت المرحلة بدورها فترة معتبرة من الزمن إلى حد ما وذلك لجملة من الاعتبارات أهمها مراعاة تغطية المنطقة محل الدراسة بجهاتها الأربع باختيار بلدية ممثلة عن كل جهة بالإضافة إلى منطقة المركز عاصمة الولاية مدينة بسكرة ودامت هذه المرحلة إلى غاية بدايات سنة 2012.

المرحلة الثالثة : مرحلة التحليل والتأويل.

وفيها اشتغل الباحث على المادة المجموعة بالتفريع ، ثم التحليل وبعدها التأويل وقد دامت المرحلة إلى أواسط سنة 2013 وتخللتها مراجعات كثيرة للمادة المحللة ، وانتهت بالوصول إلى نتائج الدراسة.

ثانيا : مناهج الدراسة .

لا شك أن المنهج يشكل علامة فارقة في جسم البحث العلمي إذ بدونه لا يستقيم، بل لا يقوم أساسا، فهو يمثل المسلك الذي يسلكه الباحث لبلوغ هدفه المسطر مسبقا، ولعل أوضح ميزة، لهذا المسلك هي شموله مجموعة من العمليات المنظمة التي تتيح الوصول إلى الهدف بيسر للباحث، كما تتيح الاستقصاء والاقتفاء لمن يأتي من بعده سالكا نهجه ناشدا الهدف البحثي ذاته.

ولأن المنهج واختياره لا يتم اعتباطا بل انطلاقا من محددات عديدة تملئها بالأساس طبيعة الموضوع المطروق بالبحث وكذا مجال تخصص الباحث البحثي والأكاديمي، فإننا قدرنا قياسا إلى طبيعة موضوع الدراسة أن منهج تحليل المضمون هو الأنسب، بالإضافة إلى المنهج الوصفي التحليلي.

1-2 منهج تحليل المضمون:

نجد هنا ضرورة الوقوف موجزا عند نقطة كانت مثار اختلاف بين المناهجة وهي تصنيف تحليل المضمون، فبعضهم قال بتصنيفه منهجا قائما بذاته، بينما ذهب آخرون إلى تصنيفه دون ذلك فجعلوه في خانة الأسلوب، بل عده بعضهم طريقة، من منطلق عدم نديته للمنهج من حيث وضوح الخطوات واتساع المسارات، وإزاء هذا نذهب إلى الاعتقاد بان تحليل المضمون إنما هو منهج نظرا لتفرد ميدان تطبيقه (الخطب، الأفلام، المجلات، الكتب، المواد السمعية...)، وكذا لوضوح خطواته المنهجية (العينة، وحدات تحليل، فئات التحليل، اختبار الصدق والثبات.

يعرف برلسون تحليل المضمون أو كما يسميه تحليل المحتوى بقوله " تقنية بحث من اجل الوصف الموضوعي والمنتظم والكمي للمحتوى الظاهري للاتصال"¹ على الرغم من أن الأستاذ سعيد سبعون وزميلته يريان أن هذا التعريف هو الأكثر دقة، إلا أننا نرى غير ذلك فهو زيادة على اقتضابه الشديد، جعل من تحليل المحتوى تقنية هدفها الوصف الموضوعي والمنتظم، وهما ميزتان مطلوبتان في كل المناهج الأخرى، وبالتالي لا تشكلان شيئا من الفريدة لهذه التقنية حسب وصف المعرف لها، كما انه جعل التحليل حبيس المحتوى الظاهري دون المستتر، فعمل الباحث على المادة المحللة لا يتوقف عند التعامل مع ما يظهر فقط بل كذلك مع ما يستتر أي ما لم يتم التعبير عنه بشكل واضح وصريح .

ونجد موريس أنجريس يعرف تحليل المحتوى كما يلي: تقنية غير مباشرة للتقصي العلمي تطبق على المواد المكتوبة المسموعة أو الجزئية أو التي تصدر عن الأفراد أو الجماعات، حيث يكون المحتوى غير رقمي، ويسمح بسحب كفي أو كمي بهدف التفسير والفهم والمقارنة.² كسابقه يجعل موريس أنجريس من تحليل المحتوى مجرد تقنية ويزيد على ذلك أنها مكملة ، لكنه يفتح مجالها لتشمل المستوى الظاهري والمستتر لمادة التحليل .

¹ سعيد سبعون، حفصة جرادى، الدليل المنهجي في إعداد المذكرات و الرسائل الجامعية في علم الاجتماع، دار القصة للنشر، الجزائر، 2012، ص229.

² موريس أنجريس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصة، 2006، ص218.

وإذا كان استخدام تحليل المحتوى قد بدأ مع الدراسات الطبيعية إلا أنه اتسع بعد ذلك ليشمل الكتب والمراسلات والمجلات والخطب السياسية والصور والأفلام السينمائية و التلفزيونية... الخ ثم تطور ليصبح منهاجا في مجالات علم الاجتماع والنفس وغيرها من العلوم الاجتماعية.¹

هكذا نرى أن تحليل المحتوى إنما هو منهج قائم بذاته، له طرائقه التقنية الخاصة وخطواته ، أما عن تناسب هذا المنهج ودراستنا هذه فإنه كان منطلق عناية الدراسة بالجانب الكمي، وهو لب منهج تحليل المحتوى- وكذا سعيها إلى كشف دلالات تلك المعطيات الكمية، فقد كان تركيزنا على العبارات أو الكلمات ذات المعاني المتكررة في مضمون المثل الشعبي وربطها بهدف البحث وعنوانه، والمحاور المطروقة عبره، ليجري بعد ذلك تحويل تلك العبارات أو الكلمات والدلالات إلى قيم رياضية في جداول تشمل بالأساس التكرار والنسبة المئوية لكل قيمة من القيم التتموية، لننتقل بعد هذه الخطوة إلى خطوة أخرى وهي قراءة هذه النسب وتفسيرها وبعدها الانتقال إلى لب منهج تحليل المحتوى وهو الدراسة التحليلية أو ما يمكن أن نطلق عليه استنطاق الأفكار والمعاني والعبارات والكلمات كما وكيفا حسب التساؤلات المطروحة سلفا (تساؤلات الدراسة) .

لقد قادنا استعمال هذا المنهج إلى الكشف عن مدى حضور قيم التنمية كتصور وأسلوب حياة في المثل الشعبي، كما سمح باستقصاء حيثيات دقيقة تتعلق بهذا الحضور من سبيل الأهمية بالدرجة الأشد تمثيلا، وجميع هذه المفاصل شكلت المحاور الكبرى التي سعت الدراسة إلى الإجابة عنها.

إن اعتمادنا تحليل المحتوى كمنهج لا يعد سبقا لم يسبقنا إليه احد، بل تم استخدامه والاستعانة به من قبل عدد من الباحثين، لعل أشهرهم دافيد ماكلاند وزميلته جوب اتكنسن في الدراسة الشهيرة التي تحولت فيما بعد إلى نظرية ذائعة الصيت حملت نفس عنوان الدراسة تقريبا مجتمع الانجاز أو نظرية الانجاز والتي تنطلق من فرضية رئيسية مؤداها انه: ثمة ارتباط بين

¹ زيدان عبد الباقي، قواعد البحث الاجتماعي، ط2، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1974، ص279.

دافع الانجاز والنمو الاقتصادي¹، وان كانت هذه النظرية تعرضت لانتقادات لاذعة لعل أهمها حصرها التنمية في الجانب الاقتصادي البحت، وتركيزها على عامل واحد وهو العامل النفسي وتحيزها و عنصريتها في بعض الأحيان إلا أن ما يحسب لها أنها عظمت من شأن المقدره الفردية بقولها أن الفرد بإمكاناته وقدراته يؤثر في المجتمع، على عكس النظريات الأخرى التي تجرد الفرد من أي تأثير له في المجتمع بل يجعل المجتمع يؤثر في شخصية الفرد ويشكل سلوكه. ومع هذا نشير إلى أن هذه الدراسة استخدمت تحليل المحتوى بما يقترب من الأسلوب لا كمنهج. إن اعتمادنا منهج تحليل المحتوى في هذه الدراسة ينطلق من أن الأفكار السائدة في الأمثال الشعبية تعكس توجهات المجتمع وفلسفته في الحياة، وتحليل هذه الأفكار سيكشف عن طبيعة المجتمع، وتحديدًا عن مدى تمثله لقيم التنمية.

إجرائيًا تم التركيز من خلال هذا المنهج على الكلمات والأفكار ذات المعاني المتكررة في مضمون المثل الشعبي، وربطها بعنوان البحث وتساؤلاته، ليتم بعد ذلك تحويل تلك الكلمات والأفكار إلى قيم رياضية، بما يتوافق والتساؤلات المطروحة، ثم جرى بعد ذلك ترتيبها تسلسلياً في جداول تشمل على التكرارات والنسب المئوية لكل منها وتم حساب ذلك وفق الصيغة التالية:

المجموع الجزئي / المجموع الكلي × 100 = %.. هذا وسنأتي في محطة لاحقة على تبيان الإجراءات العملية للتحليل و التي تتضمن تفصيلاً لحيثيات التحليل. أما استخدامنا لهذا المنهج فقد جاء انطلاقاً من تقديرنا كونه الأكثر ملائمة لموضوع الدراسة و هو القيم وتحديدًا قيم التنمية في التراث الشعبي، المثل الشعبي نموذجاً. واعتمادنا هذا المنهج كان بناءً على أن القيم المحتواة في المثل الشعبي كمادة تحليل تمثل بصمة للحياة الجماعية لا يمكن تتبعها إلا عبر هذا المنهج الذي يشكل مجهرًا لفحص المجال الذهني الجماعي متوخين قدر الإمكان الوقوف على الظاهر والمستتر في هذا المجال، وإن كان اقتحام و تتبع القيم أمر صعب فإن اقتفاؤها في التراث الشعبي و في المثل الشعبي تحديدًا يصبح أكثر صعوبة. ونجد محمود عودة يقر بهذه الصعوبة من منطلق أن استخدام تحليل المحتوى على القيم قد أثار عديد المشكلات خاصة تلك التي تتعلق بتحديد فئات

¹ محمود شمال حسن، المجتمع المنجز، دراسة لتهيئة المجتمع العربي للإنجاز، دار الأفاق العربية، القاهرة، 2006،

الدراسة و علاقتها بالإطار التصوري الموجه للبحث من جهة، والمادة التي يسعى الباحث إلى تحليلها من جهة أخرى¹. إن هذه الصعوبة أو العقبة حذت بنا إلى محاولة الضبط الدقيق لكل من وحدة التحليل، وحدة التعداد، قياس الثبات، وسنأتي على هذا بالتفصيل في أدوات الدراسة.

2-2 المنهج الوصفي التحليلي:

إن استعانتنا بهذا المنهج كان من منطلق بحثنا لقيم التنمية من خلال المثل الشعبي قصد التعرف على واقع ومكانة هذه القيم في هذا الأخير بصفته بوصلة تقيس عمق التراث الشعبي ومن خلاله المجتمع بفلسفته وطرائق تفكيره، فقد تم إخضاع مادة الدراسة إلى التحليل الكمي والكيفي، حيث جرى التعرف على التراث الشعبي بأشكاله ومضامينه بوجه عام ليقع التركيز بعدها على المثل الشعبي كأحد أوجه تجليات التراث الشعبي المهمة، وتم موافقة مادة الاستقصاء والتحري مع هدف البحث، وهو تتبع مدى حضور قيم التنمية كتصور وكأسلوب حياة في المثل الشعبي فاستغرقت بذلك الشق الأول من المنهج وهو الوصف لتستكمل الشق الثاني وهو التحليل والذي عبرت عنه بشكل أكبر تساؤلات الدراسة، وهكذا فإن هدفنا كان جمع المعلومات الوصفية المتعلقة بهذا الموضوع ثم حساب مدى حضور القيم التنموية وتحليلها كميًا (القيم الكمية) من أجل التعرف على الشكل الذي تحضر به تلك القيم في المثل الشعبي، ومجموع هذه الخطوات نرى أنه يوافق تعريف المنهج الوصفي التحليلي الذي ينص على أن المنهج الوصفي التحليلي هو منهج يدرس الظاهرة... بكل خصائصها وأبعادها في إطار معين ويقوم بتحليلها استنادًا للبيانات المجمعة حولها ثم محاولة الوصول إلى أسبابها و العوامل التي تتحكم فيها، وبالتالي الوصول إلى نتائج قابلة للتعميم.²

¹ محمود عودة، مشكلات منهجية في دراسة المجتمع القروي المصري، في: لويس مليكة، قراءات في علم النفس الاجتماعي في الوطن العربي، المجلد الثالث الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1979، ص72.

² عثمان حسن عثمان، المنهجية في كتابة البحث و الرسائل الجامعية، منشورات الشهاب، باتنة، الجزائر، 1998، ص29.

ثالثاً: حدود الدراسة .

لكي لا ينصرف الباحث ولا المتتبع لبحثه إلى مسالك أخرى غير التي صرح بها في بحثه، فقد ارتأينا من الضروري وزيادة في المنهجية تحديد الدراسة بوضع الحدود التي تقف عندها ويجعل منها روافد ملزمة لا تتعداها وهي كالاتي:

1. الاقتصار على استقصاء وتحليل المثل الشعبي البين الشعبية باللهجة المحلية الدارجة الشائع استخدامها في المنطقة محل الدراسة (منطقة بسكرة) ، فلا يدخل ضمن نطاق الدراسة والتحليل الأمثال الفصيحة وغير المنطوقة باللهجة المحلية (العربية الدارجة أو العامية) فالأمثال الامازيغية مثلا لا تدخل في نطاق الدراسة والتحليل .

2. تتحدد عملية التحليل في استخراج قيم التنمية من خلال الأفكار الدالة عليها في المثل الشعبي .

3. استخلاص القيمة التنموية يمكن أن يكون بشكل غير مباشر (أي تلك القيم التنموية المستترة) والتي تتفق مع صنافة القيم التنموية التي أعدها الباحث سلفا.

ومن بين الإجراءات التي نبه إليها الباحث والتي شكلت فيما بعد حدودا ملزمة ومهمة للدراسة، تأكيده على المبحوثين كتابة المثل كما ينطق تماما، أو كتابته هو شخصا له كما نطق في حالة المبحوثين الذين لا يجيدون الكتابة .

إلى جانب هذا عدم إلزام المبحوث بعدد معين في الأمثال لان ذلك من شأنه يوسع قاعدة العينة بما يسمح بحد مقبول من التعميم.

رابعاً : نوع العينة وطريقة المعاينة .

إن الضبط الدقيق لنوع العينة وطريقة المعاينة يعتبر صمام الأمان الذي يركن إليه الباحث والمستقصي لبحثه لقبول البحث في عمومته والحكم بعلميته، ولعل الحرص على ضبط العينة التي مالت إلى غير العشوائية زيادة وإمعانا في التحليل من جهة وكبر حجم العينة من جهة أخرى (

عدد الأمثال) يشكلان عامل ثقة في النتائج بما ينسجم والأهداف المحددة للبحث والتي تتجسد في كشف مقدار حضور قيم التنمية في الأمثال الشعبية.

بالعودة إلى نوع العينة وملابسات توزيع استمارة جمع الأمثال الشعبية نشير إلى أن العينة الرئيسية تتعلق بعدد الأمثال المحللة (حجم العينة) أما العينة المساعدة فهي المستعملة لجمع الأمثال (عدد الاستمارات).

بالنسبة لاستمارات جمع الأمثال الشعبية، حددنا عدد الاستمارات المعدة لهذا الغرض بمائة (100) استمارة وتحديدا هذا كان وفقا لتقديرنا لمقدرتنا التحليلية، فمعلوم أن حجم العينة يتحدد بمجموعة من الشروط من بينها قدرة الباحث الزمنية والمالية والعلمية أيضا، فما هو في استطاعة مجموعة من الباحثين لا يدركه باحث واحد. أما بالنسبة للمائة استمارة المخصصة لجمع الأمثال اعتمدنا أو بالأحرى مزجنا بين العينتين العرضية والقصدية، وهما يقعان ضمن العينات غير الاحتمالية ومبررنا في اللجوء إلى هذا النوع من العينات أن قاعدة مجتمع البحث غير محدودة المعالم وغير معروفة إحصائيا، فبالنسبة للتوزيع العرضي قام الباحث باختيار أشخاص في أماكن متعددة (طريق، محل تجاري، مكان تجمع...) . أما القصدية فقد حضرت من خلال اشتراط الباحث على المبحوث أن يكون حافظا لعدد من الأمثال الشعبية.

وتعرف العينة العرضية بأنها تلك العينة التي يلجا إليها الباحث عندما لا يتوفر لديه أي اختيار للسحب إلا القيام بالتحقق على العناصر التي تقع في يده، حيث يلعب هنا عامل الحظ بالمعنى العامي دورا هاما في الحصول على هذا النوع من العينة، حيث يقوم الباحث باختيار مثلا أشخاصا مارين في طريق معين أو داخلين إلى محل معين ليحقق معهم.¹ بينما تعرف العينة القصدية أو العمدية على اختلاف المسميات بأنها تلك التي يقوم فيها الباحث باختيار أفراد أو

¹ سعيد سبعون، حفصة جرادي، مرجع سابق، ص 147.

وحدات العينة عن عمد ويتوقف الاختيار على عدة عوامل مختلفة مثل خبرة الباحث ومعلوماته...¹

وقد حرص الباحث في التوزيع على تمثيل المنطقة قيد الدراسة قدر الإمكان، حيث قام بتقسيم الولاية إلى خمس مناطق تمثلت في الجهات الأربع ، الشمال والجنوب والشرق والغرب، إلى جانب منطقة المركز ممثلة بمدينة بسكرة عاصمة الولاية . واختار عن الجهة الشمالية بلدية القنطرة، وعن الجهة الجنوبية بلدية أوماش، وعن الجهة الشرقية بلدية زربية الوادي، وعن الجهة الغربية بلدية طولقة.

بعد توزيع المائة استمارة و استرجاعها كلها، وعقب تفريغها كانت إفرزاتها كالتالي:

- العدد الإجمالي للأمثال الشعبية : 735 مثلا.

- متوسط عدد الأمثال للاستمارة الواحدة: 7.35 مثل.

- الحد الأدنى للاستمارة الواحدة: 03 أمثال .

- الحد الأقصى للاستمارة الواحدة : 12 مثلا .

بعد هذا جاءت عملية الفرز، حيث تم إلغاء الأمثال غير الواضحة ، والأمثال المكتوبة بالفصحى (العربية الفصيحة) والأبيات الشعرية، فكان خالص عدد الأمثال 688 مثلا .

- حجم العينة 688 مثلا شعبي.

خامسا : خطوات التحليل.

لقد تركز مجال اهتمامنا في هذه الدراسة على واحد من أكثر أشكال الأدب الشعبي أهمية وهو المثل الشعبي المنطوق باللهجة المحلية ' الدارجة' و حرصنا على أن تكون الأمثال محل التحليل غير خاضعة للتدوين على الرغم من أننا اطلعنا على عدد من المؤلفات التي تناولت المثل الشعبي مثل مؤلفات الأساتذة عبد الحميد بورايو، عبد الحميد بن هدوقة، مسعود جعكور، عبد

¹ السيد عبد الحميد عطية، التحليل الإحصائي وتطبيقاته في دراسات الخدمة الاجتماعية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2001، ص18.

المالك مرتاض، إلى جانب عدد من مؤلفات هواة جمع الأمثال، وحرصنا على استيقاء الأمثال من أفواه المبحوثين مباشرة لا من متون الكتب راجع كما سبق الإشارة إليه إلى مستوى التمثل العالي الذي يحضر في ذهن المبحوث لحظة نطقه بالمثل إذ أن كثيرا من الأمثال المدونة لم تعد متداولة ولا مفهومة من قبل الناس في الوقت الحالي.

نعود الآن إلى الخطوات التي سار وفقها التحليل ، والتي كانت وفقا للمراحل التالية :

- المرحلة الأولى:

تقسيم خامة الأمثال الشعبية إلى حزم مثلية يضم كل منها عشرة أمثال (10).

- المرحلة الثانية:

قراءة أولية وسريعة للحزمة المثلية.

- المرحلة الثالثة:

قراءة ثانية متأنية بغية التعرف على القيمة المحورية التي يعالجها كل مثل من الحزمة .

- المرحلة الرابعة:

تقسيم المثل إلى أفكار أساسية إذا كان يحتمل ذلك .

- المرحلة الخامسة:

تحديد نوع القيمة في كل مثل وفقا للتصنيف المعد .

- المرحلة السادسة:

القيام بعملية التفرغ في جداول خاصة وإعطاء الوزن النسبي لكل قيمة وفقا لتكرارها .

- المرحلة السابعة:

مرحلة التحليل ، حيث وبعد استخراج وحدات التحليل وترتيبها في جداول وتحويلها إلى قيم رقمية قمنا بقراءتها إحصائياً، وربطها بالطرح العام وتفرعاته لتسفر عن القراءة السوسولوجية المعمقة كمرحلة أخيرة من مراحل التحليل .

سادسا :إجراءات التحليل (أداة الدراسة).

لأن لكل منهج أدواته الخاصة في التقصي والاستقصاء التي تتسجم وطبيعة موضوع البحث بالأساس، فإن منهج تحليل المحتوى بدوره له من الأدوات ما يسمح له بتحقيق مجموع غاياته البحثية وحيث أننا قمنا بتفكيك كل مثل شعبي من اجل استخراج محتوياته القيمية بما يتوافق وتصانيف المجموعات القيمية المعدة سلفا على اعتبار أننا احتكنا إلى التصنيف القبلي،أي ذلك الذي يضع قائمة قبلية بالرسائل المراد استخراجها من نص الاتصال أيا كان هذا النص (مكتوبا ، مرثيا، شفهيًا) وفي حالة بحثنا هذا كان نص الاتصال شفهيًا جرى تحويله فيما بعد إلى نص كتابي.

لو عدنا إلى تعريف تحليل المحتوى نجده الآتي: " أسلوب البحث الذي يهدف إلى الوصف الموضوعي والمنظم والكمي للمحتوى الظاهر للاتصال ... " وبغض النظر عن اقتضاره على المحتوى الظاهري للاتصال لأن في هذا حديث منهجي من منطلق أن إجراء الإكتناه لمحتوى الاتصال يحتمل بشكل ما البحث عن الرسائل الخفية المستترة في هذا المحتوى. إذا وبغض النظر عن ذلك فإن من أهم ما يتطلبه هذا المنهج على المستوى التقني والإجرائي الوصف الكمي، ولكي تتحقق صفة التكميم لا بد من أداة لذلك هذه الأداة هي ما يطلق عليه في تحليل المحتوى وحدة التحليل والحقيقة أن للتحليل أكثر من وحدة يتم بها محاصرة المادة المحللة كميًا، ونوردها كما طبقناها في بحثنا هذا كما يلي :

6-1- وحدات التحليل:**6-1-1 وحدة التسجيل:**

ويقصد بوحدة التسجيل" الجزء الذي اختاره الباحث ليضعه في شبكة التحليل أو الخانة الجامعة ذات الدلالة أي الفئة التي تم تعيينها عندما نقوم بتقطيع نص الاتصال" ¹ وقياسا إلى موضوع ومادة التحليل (المثل الشعبي) فان وحدة التسجيل الأساسية كانت الفكرة وذلك لما يمتاز به المثل الشعبي من خصائص شكلية وبالأخص قصر العبارة، مما يجعل الكثافة اللفظية به متدنية، وهو الحال هذه يعالج في الغالب فكرة واحدة بأقل عدد كمي من الكلمات. والفكرة في تحليل المحتوى اصغر حاو لها الجملة لذلك صح أن نقول أننا اعتمدنا (الجملة) كوحدة للتسجيل وهذا من باب مرادفتها للفكرة في إطار خصائص المثل الشعبي*.

وإذا ذهبنا مع " احمد اوزي" إلى اعتبار الكلمة تحمل من الحملات الرمزية ما يؤهلها لان تكون بدورها وحدة للتحليل -يقصد وحدة للتسجيل- وذلك عندما يقول " (..) هي اصغر وحدة من وحدات تحليل المضمون مرادفة لما يطلق عليه لازيل الرمز ..."² فإننا نصرح إننا اعتمدنا الكلمة وحدة للتسجيل، فهي في كثير من الأحيان تشكل المفتاح الذي به يفصح المثل عن فكرته الرئيسية وخلاصة هذا الإجراء أننا قمنا بحصر الكلمات والأفكار التي قدرنا أنها دالة على قيمة تنموية ما من تلك التي صنفناها سابقا، ثم قمنا بتصنيف ما جمعناه وحساب معدل تكراره ومستوى شدته، وكإجراء رياضي قمنا بحساب النسبة المئوية لكل قيمة من مجموع المجموعات القيمية، وذلك كالآتي :

$$100 \times \frac{\text{تكرار القيمة}}{\text{إجمالي تكرار القيم}}$$

¹ سعيد سبعون، حفصة جرادي، مرجع سابق، ص236.

* انظر في الجزء النظري من هذا البحث خصائص المثل الشعبي.

² أوزي احمد، تحليل المضمون ومنهجية البحث، الشركة المغربية للطباعة و النشر، المغرب، 1993، ص59.

جرى بعد ذلك حساب الأوزان النسبية لكل مجموعة قيمية ثم ترتيبها تنازليا، وكل ذلك ليتسنى لنا عملية المقارنة وقياس تساؤلات الدراسة المصرح بها بالإضافة إلى العديد من القياسات والأوزان والترتيبات كل بصيغتها التي وظفناها للغرض ذاته (اختبار تساؤلات الدراسة) .

2-1-6 وحدة العد والقياس:

تنص التوجهات المنهجية في هذا الصدد على أن وحدة العد والقياس على نوعين حسابية أو هندسية و لأن وحدة العد الهندسية تتلاءم أكثر مع نص الاتصال المكتوب بالأساس (صحف، كتب وثائق...) ولأن نصنا الاتصالي شفاهي فقد قدرنا أن وحدة العد والقياس هي " حسابية" فقمنا ببناء على ذلك بحساب عدد المرات التي ظهرت فيها كل قيمة أيا كانت تجلياتها سواء " فكرة أو كلمة" .

3-1-6 وحدة السياق:

إن وحدة السياق تعتبر بمثابة استكمال لموقع أدوات التحليل وتحديد أداة التسجيل، وحيث أننا اعتمدنا الفكرة (الجملة) والكلمة _ باعتبار شكل المثل لا يسمح بنطاق أوسع من ذلك _ فان وحدة السياق كانت المثل الواحد.

2-6 فئات التحليل:

الفئات هي " خانات ذات دلالة على أساسها يصنف ويكمم محتوى الاتصال "¹ وتنقسم فئات التحليل إلى قسمين، فئة الشكل وفئة المضمون، فئة الشكل تنطلق أو تجعل هدفا لها السؤال التالي: كيف قيل؟ وحسب رشدي طعمية في كتابه القيم تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية تتكون فئات الشكل من فئات جزئية إلى (نمط المادة الإعلامية ، شكل العبارة ، شدة الاتجاه، اللغة المستخدمة ، المساحة والزمن، الموقع، ترتيب المضمون ، تكرار المضمون، المعالجة الفنية،

¹ Grawitz madeleine ;méthodes des sciences sociales ;8eme édition ; paris ;ed Dalloz ;1990 ;p 708.

استخدام الألوان، استخدام الصور والرسوم)، بينما تتكون فئات المضمون (الاتجاه، المستويات، القيم، الأساليب، السمات، الجمهور المستهدف، مصدر المعلومة، الوضوح).¹

6-2-1 فئة الشكل :

وقياسا دائما إلى مادة التحليل ذات الطابع الشفهي فإن فئة الشكل لن نتوقف عندها كثيرا، إلا على سبيل الاستشهاد والعضد لفكرة قيمة ما، وسيكون تركيزنا على فئة الأسلوب المستعمل (كناية، تلميح..)، وبدرجة أقل فئة شكل العبارات التي تراعي الجانب التركيبي للجمل.

6-2-2 فئة المضمون:

يرى سعيد سبعون وزميلته فيما ينسبونه إلى Robert André أن فئات التحليل الجيدة هي التي تحقق مجموعة من الشروط، وهي الشمولية بأن تسمح بتصنيف كل محتوى الاتصال. والوضوح بأن تحقق أعلى درجات الدقة فتسمح بالاستقصاء بسهولة لمن يسلك نفس النهج والحصرية أي أن الفئة تعبر فقط عما وضعت لأجله فلا تتعداه إلى فئة أخرى، والملائمة أي أن تتلاءم مع هدف البحث في عمومته وإجماله فلا تنصرف إلى أهداف أخرى.²

اجتهادا ومن اجل تحقيق هذه الشروط فقد قدرنا أن الفئة المعتمدة والمناسبة لمجال بحثنا ودراستنا هي فئة القيم، وذلك من منطلق أن الهدف الأساس للبحث كما يدل عليه عنوانه وكما صرحنا به في بنك الأهداف المعلن هو استقصاء مدى حضور قيم التنمية في المثل الشعبي كمثل للتراث الشعبي بمنطقة الدراسة (بسكرة) .

6-3 اختبار الثبات:

ولج الباحث مباشرة إلى اختبار الثبات، دون الوقوف عند اختبار الصدق، وذلك لرؤيته أن إثبات الصدق لا يطرح مشكلة في هذا البحث إذ أن إثبات الصدق يعني التأكد من أن أسلوب القياس يقيس ما يفترض أن يقيسه، وزوايا البحث في هذه النقطة تحديدا لا تتسع لأكثر من عد

¹ أحمد رشدي طعيمة: تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية، دار الفكر العربي، القاهرة، 2004، ص 131.

² أنظر سعيد سبعون، حفصة جرادي، مرجع سبق ذكره، ص 234.

الكلمات والأفكار الدالة على قيم التنمية، بينما تبقى مهمة التحليل بمعنى التأويل من اختصاص صاحب البحث.

بالنسبة للثبات معلوم أن لقياسه أكثر من طريقة * وقياسا إلى طبيعة المادة المحللة (المثل الشعبي) فقد ارتأينا أن الطريقة الأكثر ملائمة هي طريقة إعادة الاختبار، هذه الأخيرة التي حاولنا تطبيقها بشكليها المعروفين، وهما تحليل المادة نفسها من قبل باحثين اثنين، وتحليل المادة نفسها مرتين على فترتين متباعدتين من قبل الباحث نفسه. وفي سبيل هذا الهدف قام الباحث بالخطوات التالية:

6-3-1 التحليل الثنائي :

- أ. اختيار مجموعة من الأمثال الشعبية المجموعة بصفة عشوائية تكونت من عشرين 20 مثلا شعبيا.
- ب. اطلاع الباحث المساعد (المختبر) على التصنيف القيمي المعد سلفا، وكذا على خطوات ومرتكزات وإجراءات التحليل .
- ج. انفراد كل باحث بمادة التحليل موضوع الدراسة ، وهي المادة نفسها (عشرون مثلا متطابقة).
- د. الالتقاء بعد الفراغ من التحليل لبيان العلاقة بين النتائج التي توصل إليها كل باحث.
- هـ. حساب معامل الثبات بالاعتماد على معامل الارتباط بين التحليلين اعتمادا على معامل الارتباط (بيرسون) الذي تم الحصول عليه بتطبيق المعادلة التالية:¹

$$r = \frac{n \text{ مج (ص) - (مج ص) (مج ص)}}{\sqrt{[n \text{ مج ص}^2 - 2 \text{ (مج ص) (مج ص)}][n \text{ مج ص}^2 - 2 \text{ (مج ص) (مج ص)}]}}$$

* طريقة الصور المتكافئة، طريقة التقسيم النصفي، طريقة المادة الاختيار.

¹ صالح بن محمد الصغير، مقدمة في الإحصاء الاجتماعي، جامعة الملك سعود، السعودية، 2007، ص135.

وقد بلغ معامل الثبات: 0.50

انه وان كان هذا الحد من الثبات يبدو متدنيا إلى حد ما على اعتبار أن القاعدة في هذا الشأن تنص انه كلما اقتربت قيمة معامل الارتباط من $(+ 1)$ دل ذلك على وجود علاقة موجبة¹ فإننا نعتبرها مقبولة إلى حد ما بالقياس إلى موضوع كان دائما مثار اختلاف وعدم اتفاق مثل موضوع القيم بالأخص عندما يتعلق الأمر بقياسها .

6-3-2 التحليل الفردي المتباعد:

زيادة في الاطمئنان البحثي عمد الباحث إلى تطبيق الشكل الثاني من طرق قياس الثبات، وهو التحليل الفردي المتباعد، وتم ذلك وفق الخطوات التالية:

- أ. اختيار مجموعة من الأمثال الشعبية من العينة الأصلية (الموسعة) بصفة عشوائية أيضا، مع تسجيل أن هذه العينة تختلف عن تلك التي جرى اختيارها في الاختبار الأول، وقد بلغت عشرون (20) مثلا.
 - ب. القيام بالتحليل وفقا للتصنيف القيمي (صنافه القيم) وكذا خطوات ومرتكزات وإجراءات التحليل المتفق عليها.
 - ج. أعاد الباحث تحليل نفس العينة بنفس الأداة وفق نفس الإجراءات دون الرجوع أو الاطلاع على التحليل السابق، وذلك بعد مدة 15 يوما .
 - د. تطبيق معادلة معامل الارتباط (بيرسون) التي جرى تطبيقها سابقا.
- بعد إجراء العمليات الحسابية كان معامل الارتباط عند حدود 0.80 وهي درجة مقبولة جدا بالنسبة لتحليل من هذا النوع .

¹ فتحي عبد العزيز أبو راضي، الطرق الإحصائية في العلوم الاجتماعية، دار النهضة، بيروت 1998، ص373.

سابعاً: صنافه القيم .

يهدف هذه الإجراءات إلى إعداد مصنف بالقيم المراد اختبار حضورها في المثل الشعبي والتي أطلقنا عليها قيما تنموية ، وكنا قد ضبطنا في موضع سابق من فصل الاقتراب المنهجي للدراسة الدلالة الإجرائية لهذا المفهوم، ولأن ذلك الضبط للمفهوم كان قد حدد الخطوط العريضة والمعالم الرئيسية الواجب توفرها في قيمة ما لنطلق عليها مسمى تنموية ، فان هذه الخطوط البحثية سنباشر فيها وعلى مستواها عملية إسقاط المعالم المفهومية على النماذج القيمية . للوصول في الأخير إلى قائمة واضحة ومضبوطة للقيم التنموية .

انه ولما كانت السلامة المنهجية تقتضي توضيح الخلفيات والمرجعيات النظرية لكل خطوة بحثية ، فقد حاولنا - قدر الاستطاعة - ربط إعداد صنفه القيم التنموية كإجراء منهجي بالتراث النظري في هذا المجال ، ونوضح في هذا أن جهدنا عرف مرحلتين رئيسيتين ، الأولى هي الانكباب على التراث النظري المتعلق بالموضوع ، أي التراث التنظيري التنموي ، وحاولنا فيها التركيز على الإشارات والدلالات القيمية أيا كان صوبها المفهومي (التنمية ، التحديث ، الحضارة ، الانجاز ، التجدد ...) بينما كانت المرحلة الثانية ترتيبية تصنيفية لمجموع القيم المستقاة والمستنبطة ، مع الإشارة إلى استدخال جهد الباحث التقديري فيما تعلق بقبول أو طرح القيم ، بما يتوافق وهدف البحث ، وذلك من حيث طبيعة القيم المختارة وعددها .

-7-1خطوات الإعداد :**7-1-1الاطلاع على التراث النظري ذي العلاقة :**

في هذه الخطوة تم الاطلاع على التراث النظري ذي العلاقة بموضوع القيم الدافعة أو الحائثة أو المنتجة للتنمية ، وكما سبقت الإشارة إليه فقد وسعنا مفهوم التنمية إلى الضفاف المجاورة والتي تؤدي نفس المعنى والمقصد مثل التحديث والحضارة ، وذلك بعد عرض كل مفهوم على مجموعة من المحددات أو المعالم الرئيسية التي تحدد مدى اقترابه من مفهوم التنمية كما حددناه وقصدناه إجرائياً ، ونشير في هذا الصدد إلى أن رصدنا غطى التيار التحديثي (نظرية التحديث بتفرعاتها)

والتيار المستقل والذي يشمل كل إسهام تنظيري تنموي خارج نظريتي التحديث والتبعية ، مع الميل إلى الإسهامات العربية الإسلامية لاقترب النموذج التنظيري من المجتمع المدروس ، وعلى ذلك فلم نسجل حضوراً لنظرية التبعية على مستوى القيم التنموية ، وذلك لمجموع الأسباب التي سقناها سابقاً ، وعلى رأسها تركيز هذه النظرية على العوامل الخارجية في التخلف ، وعدم عنايتها كثيراً بالعوامل الداخلية .

➤ **التيار التحديثي** : بالنسبة للتيار التحديثي شمل اطلاقنا عدداً من إسهامات علمائه ، والتي

قدرنا أنها تحوي إشارات ذات بال إلى قيم التنمية ، وقد افترضنا الاطلاع على ما يلي :

*** عند ماكس فيبر :**

تشمل قيم التنمية أو التحديث كما يسميها¹ :

1 الكفاءة في العمل	5-التفوق في العمل	9-القدرة على الاختراع
2 الرشادة	6-النظام والترتيب	10-الأمانة
3 المثابرة	7-الصدق	11-الإخلاص
4 الجِد	8-المعقولية	12-الواقعية

*** عند تالكوت بارسونز :**

نشير هنا إلى أن خلاصات قيم التنمية عند بارسونز هي تقطير لأرائه النظرية في إسهاماته لتقيئة المجتمعات خاصة التعبئة الثنائية الشهيرة ، المجتمع التقليدي / المجتمع الحديث ، والتي اتخذت شكل مقابلة بين نموذجين ، لكل مميزاته ، يتم الفصل فيها عن طريق خمسة أزواج من البدائل المتضمنة أنماطاً من الاتجاهات والسلوكيات المتقابلة ، والتي أسماها متغيرات النمط pattern

¹ سامية مصطفى الخشاب ، دراسات في الاجتماع الديني ، الكتاب الأول علم الاجتماع الديني ، دار المعارف ، القاهرة

1988 ، ص 56 .

variables ، والتي ترجمها "جي روشيه" إلى ¹option de valeurs ، ولا بد من الإشارة هنا إلى أن هذا الإسهام ليس إسهاما خالصا لبارسونز، حيث تأثر في إعداده بمجموعة من العلماء مثل " فيبر " و " تونيز " ، إلا أن ما يحسب له اجتهاده لربط المستويين الجزئي والكلي وهو ما أشار إليه " جي روشيه " عندما قال عن هذه المتغيرات " يمكن أن تنطبق على سلوك الفرد أو سلوك الجماعة ، وعلى تحليل الجماعات الصغيرة أو المجتمع الكبير ككل .. " ²

وجملة متغيرات النمط هي كما يلي :

- الوجدانية مقابل الحياد الوجداني .
- المصلحة الذاتية مقابل مصلحة الجماعة
- العمومية مقابل الخصوصية .
- الأداء مقابل النوعية .
- التخصص مقابل الانتشار .

" هوسيلتز B.F.Hoselitz " كان له أيضا إسهام في تحديد سمات المجتمع الحديث ، وتلك السمات التي يمكن اعتبارها قيما عامة كبرى لأخرى خاصة جزئية صغرى تصنع الفارق بين المجتمعين التقليدي والحديث ، إلا أننا نورد مساهمته تحت مساهمة " بارسونز لان الخصائص التي قدمها " هوسيلتز " هي في الحقيقة عمل انتقائي قام به هذا الأخير من متغيرات النمط الخمس المذكورة آنفا حيث اختار منها ثلاث فقط وهي ³:

- الخصوصية مقابل العمومية .
- التوافق مقابل الابتكار والفاعلية .
- حالة التشتت الوظيفي مقابل حالة التخصص الوظيفي .

وإذا ما عدنا إلى عملية الاستخلاص القيمي من المساهمتين نحصل على القيم التالية :

¹ زمام نور الدين ، القوى السياسية والتنمية ، مرجع سابق ، ص 61 ، 62.

² المرجع السابق، ص 62 .

³ المرجع السابق، ص65 .

- | | | |
|-------------------|---|-------------------|
| العمومية . | { | 1 احترام القانون |
| | | 2 النظام |
| التخصص. | { | 3 الدقة |
| | | 4 الإلتقان |
| الحياد الوجداني . | { | 5 حياد والموضوعية |
| مصلحة الجماعة . | | 6 ابتكار الذات |

* عند ديفيد ماكلاند وهيجن :

وقع التركيز على هذين العالمين مجتمعين لسببين ، الأول أنهما ينتميان إلى ذات الاتجاه في نظرية التحديث وهو الاتجاه النفسي ، والسبب الثاني لاتضاح معالم قيم التحديث عندهما إلى حد ما قياسا إلى غيرهما من منتسبي هذا الاتجاه أمثال "ليرنر" أو "كينكل" ، وبعد الاطلاع على إسهاماتهما تبدت القيم التي ركزا عليها كقيم تحديثية (تنموية) على الوجه الآتي * :

- | | | |
|---------------|-------------|------------------------|
| 1 التخطيط | 2- الطموح | 3- الاستقلالية |
| 4-التجديد | 5- الأمانة | 6- احترام الوقت |
| 7 تقدير العلم | 8- الإبداع | 9- تقدير العمل اليدوي |
| 10 -الاستثمار | 11- الادخار | 12- المغامرة العقلانية |
| | | 13- الأداء. |

* في سبيل استخلاص هذه القيم جرت الإفادة من المراجع التالية :

- 1/ دافيد ماكلاند ، مجتمع الانجازات عبد الهادي الجوهري ومحمد سعيد فرج ، المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية . 1998 .
- 2/ نور الدين زمام ، القوى السياسية والتنمية ، دار الكتاب العربي ، الجزائر 2003 .
- 3/ محمود حسن شمال ، المجتمع المنجز ، دار الأفاق العربية ، القاهرة . 2006 .
- 4/ على غربي وآخرون ، تنمية المجتمع من التحديث إلى العولمة ، دار الفجر ، القاهرة ، 2003

➤ التيار المستقل :

ذكرنا في الجانب النظري من هذا البحث أن هناك تيار تأصيلي يتملص من المرجعيات الغربية بالأساس ، ويحاول التأسيس لمرجعية تنموية مستقلة ، ويتخذ في هذا التيار مجموعة من الباحثين والمفكرين ، أمثال " كوجار " "شيرا " " أنور عبد الملك " والذي يقدم مفهوم التحديث المؤصل " عادل حسين " والذي يقدم بدوره مفهوم " التجدد الذاتي " ، وباستثناء هذا الأخير الذي يلمح إلى قيم تنموية من نوع ما يسوقها على نحو ماكروبي وهي الثقة بالنفس والإبداع والاستقلالية ، فإن باقي الإسهامات لا تتضح فيها إشارات أو إيضاحات لنوع القيم التي توصل إلى التنمية ، ومن أجل ذلك سيقترن تركيزنا على مالك بن نبي الذي تتضح عنده مثل هذه القيم إلى حد ما .

* عند مالك بن نبي :

بناء على الاطلاع على تراث بن نبي ، تأسيسا على ما تم استعراضه في الجانب النظري (عنصري ، التنمية عند مالك بن نبي ، والثقافة عند بن نبي) وبالأخص مقومات حضارة (الإنسان ، التراب ، الوقت) وكذا التوجيهات الأربع (الأخلاقي والجمالي ، والعملية ، والفني) بناء على كل ذلك حاولنا استخلاص قيم التنمية عنده فكانت في تقديرنا ، الآتية:

- | | | |
|---------------|-----------------------|----------------|
| 1 الوقت | 3- العمل المتقاني | 5- تنمية الذات |
| 2 تقدير العلم | 4- تقدير العمل اليدوي | |

7-1-2 استخلاص القيم التنموية :

في هذه الخطوة جرى استخلاص قيم التنمية ، بناء على الاطلاعات السابقة ، أي انتقاء عدد من القيم التي سجلت حضورها المتكرر لدى أكثر من عالم وإدخالها ضمن القائمة واستبعاد القيم الشاذة ، أي تلك سجلت حضورا واحدا وذلك مع مراعاة شرطين اثنين وهما :

✓ مراعاة القيمة لخصوصية المثل الشعبي ، إذ أن القيم المتضمنة في الإسهامات أعلاه ،

ليست قائمة مطلقة لذلك جرى الانتقاء بما يتناسب ومستوى الذهنية الشعبية .

✓ مراعاة الشمول في الانتقاء ، بحيث روعي تغطية مجالات التنمية الأساسية (الاقتصادية ، الاجتماعية ، السياسية ، الثقافية) .

7-1-3 إعداد قائمة قيمية مجالية عامة :

يهدف موقعة القيم، تم إعداد قائمة قيمية عامة تشمل بدورها المناحي الأساسية الأربع للحياة البشرية* (الاقتصادية ، الاجتماعية ، السياسية ، الثقافية) وذلك باستخلاص المجموعات القيمية التي يدور في فلكها محتوى المثل الشعبي ، وقد جرى ذلك بالاستناد إلى عينة استطلاعية جاء اختيارها عشوائيا ، تم بموجبها وضع تلك المجموعات ، وبالتالي كان استدخال أي مجموعة قيمية خاضع لمدى حضورها في العينة الاستطلاعية ، وعليه فقد تم استبعاد الشاذ من القيم ودمج مجموعة من القيم التي قدرنا أنها فرعية في مجموعات قيمية أكبر .

وقبل المضي نحو استعراض مخاض كل العمليات السابقة ننوه إلى أن التصنيف الذي سنقدمه لا يمثل مضاهاة للتصنيفات المعروفة المرتكزة إلى دعائم نظرية وفلسفية ، ولذلك نؤثر استعمال لفظ " إعداد " عوض تصنيف قيمى ، لان الإعداد يختلف عن التأليف والابتكار . وفي هذا يقول فرج طه: " إن ما نظنه تأليفا قد يكون سبقنا إليه احد العلماء دون أن ندري ، وما نظنه ترجمة قد نكون تصرفنا فيه وصرفناه بما يخرج عن أصله ... فإيثارا للسلامة يفضل أن نستخدم مصطلح إعداد"¹ وبناء على ما تقدم من عمليات فقد كانت الحصيلة الصنافة القيمية الآتية :

- 1 - مجموعة القيم الاجتماعية : الرعاية الأسرية ، الكرم ، الصداقة ، التكافل الاجتماعي ، ، ، التسامح ، الطاعة.
- 2 - مجموعة القيم الذاتية : الصحة ، الشجاعة ، الذكاء ، الكرامة والأنفة ، الحنان والرأفة ، الأدب، المرح.

* انظر من ذات الدراسة فصل الحضور الثقافي في التنمية ، عنصر تصنيف القيم.

¹ فرج عبد القادر طه ، في سمير خطاب ، التنشئة السياسية والقيم ، أترك للطباعة والنشر ، القاهرة ، 2004. ص 110 .

3 - مجموعة القيم السلبية :

الكسل، الحظ، الأنانية، التبذير، التواكل، الانتقام، الانهزامية، النفاق، العصبية(الروح القبلية)، الجمود والقدرية، الحذر السلبي، التشاؤم .

4 - مجموعة القيم السياسية : حب الوطن ، التضحية ، الشورى ، الحرية .

5- مجموعة القيم الأخلاقية: الخير ، الصدق ، التدين وحسن الخلق ، العدل ، الصبر، التواضع، القناعة .

6-مجموعة القيم التنموية : تحمل المسؤولية ، المشاركة والروح الجماعية ، تقدير الوقت ، المغامرة والتغيير ، العمل ، التخطيط ، الادخار ، الاستثمار ، الجد والمثابرة ، التفاؤل والطموح الإصرار و المثابرة .

الفصل التاسع

تحليل بيانات الدراسة

جدول رقم (2) يبين توزيع أفراد العينة حسب فئات السن .

الفئات	ك	%
[25-15]	20	20
[35-26]	23	23
[45-36]	20	20
[55-46]	18	18
[65-56]	11	11
[75-66]	08	08
مج	100	100

أفصح الفرز المسطح لمعطيات الجدول (01) عن أن أغلب مفردات العينة هم من فئة الشباب ، حيث نجد أن الفئة العمرية [35-26] حازت أكبر نسبة و هي المقدرة بـ: 23% مقابل 20% لكل من الفئتين العمريتين [25-15] [45-36] على التوالي و إذا ما احتكنا إلى قاعدة التكافؤ* فإنه يمكن إلحاق الفئة العمرية [55-46] بالفئات العمرية المسيطرة على اعتبار أن نسبة تمثيلها تقدر بـ: 18%، مع ملاحظة أن الفئة العمرية [75-66] كانت نسبة تمثيلها متدنية إلى حد ما (8%) و مرد ذلك أن الفئات العمرية المتقدمة بالسن قليلة العدد ، و يسند ذلك المعطيات الديموغرافية بالأخص في الجزائر ، والتي يتضخم بها الهرم السكاني عند فئة الأطفال و الشباب.

* تنص قاعدة التكافؤ على أنه يتم اعتبار عددين متكافئين إذا كان الفرق بينهما يساوي خمس نقاط أو أقل .

جدول رقم (3) يبين توزيع أفراد العينة حسب الجنس.

الجنس	ك	%
ذكر	61	61
أنثى	39	39
مج	100	100

نلاحظ من هذا الجدول أن 61% من أفراد العينة هم من الذكور مقابل 39% من الإناث، و لهذا التوزيع علاقة بالخصائص العامة للمجتمع الجزائري، إذ أن الحضور الأنثوي في الأماكن العامة حضور قليل قياسا إلى الحضور الذكوري بالأخص في منطقة الدراسة (ولاية بسكرة) فهي مجتمع محافظ تقريبا على الرغم من بوادر الانفتاح التي أخذت تبدو عليه في السنوات الأخيرة، وكنا قد أشرنا في الإجراءات المنهجية للدراسة أن توزيع استمارات جمع الأمثال كان في أغلبته بلأماكن العامة.

جدول رقم (4) يبين توزيع أفراد العينة حسب المستوى التعليمي.

المستوى التعليمي	ك	%
أمي	20	20
ابتدائي	21	21
متوسط	24	24
ثانوي	15	15
جامعي	20	20
مج	100	100

نلاحظ من خلال هذا الجدول أن جميع المستويات التعليمية حاضرة ضمن عينة الدراسة وأن حضورها يكاد يكون متكافئاً، عدا المستوى التعليمي الثانوي الذي شذ نوعاً ما إذ لم يتجاوز نسبة حضوره 15%، على أن ما يمكن تسجيله و ملاحظته هو تلك النسبة المرتفعة إلى حد ما للأميين والتي بلغت 20%، أي خمس العينة 1/5 و خاصة إذا ما احتكنا إلى معطيات الجدولين السابقين (1،2)، فالنسبة التراكمية لفئة الشباب تقترب من النصف 43%، وإذا ما أضفنا إليها نسبة الفئة العمرية [36- 45] 20% و هؤلاء أبناء مرحلة الاستقلال فإن النسبة تبلغ 63% زيادة على أن نسبة الذكور 61% و هم عادة أوفر حظاً في التمدرس من الإناث، و على الرغم من كل هذا فإن نسبة الأميين جاءت مرتفعة و قد يكون مرد ذلك إلى التسرب المدرسي، و هي الظاهرة المستفحلة في السنوات الأخيرة.

جدول رقم (5) يوضح توزيع مفردات الفئة العمرية (16-25) حسب الجنس و المستوى التعليمي .

%	المجموع	جامعي		ثانوي		متوسط		ابتدائي		أمي		المستوى التعليمي الجنس
		%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	
30	06	44.44	04	33.33	01	20	01	00	00	00	00	ذكر
70	14	55.56	05	66.66	03	80	04	01	01	100	01	أنثى
100	20	45	09	20	04	25	05	05	01	05	01	المجموع

على الرغم من أن الجدول السابق يوضح توزيع مفردات العينة حسب المستوى التعليمي، إلا أنه لا يعطينا صورة واضحة عن التوزيع الحقيقي لمفردات الفئات العمرية على المستويات التعليمية و على الجنس، و لهذا التوزيع أهمية بالغة للدراسة، لأن مجموعة من تساؤلاتها تبحث في علاقة هذا التوزيع بالمتغير التابع وهو القيم التنموية. ويتضح من خلال الجدول أن أغلب مفردات الفئة العمرية (16- 25) هن من الإناث ذوات المستوى الجامعي حيث حصدن ما نسبته 55.56% من إجمالي هذا المستوى مقابل 44.44% للذكور، و على هذا فإن مجموع ما حصل عليه المستوى الجامعي بلغ 45%، أي أن قرابة نصف هذه الفئة من ذوي المستوى التعليمي العالي، و يبرز المستوى التعليمي لهذه الفئة عندما نلاحظ أن 20% من ذوي المستوى الثانوي على اختلاف توزيعهم بين الجنسين حيث حازت الإناث على 66.66% و الذكور 33.33% و ذات النسق التوزيعي يتكرر مع مستوى التعليم المتوسط وعلى العموم فإن ظاهرة تنامي المستويات التعليمية لدى الإناث على حساب الذكور آخذة في الاطراد، وتستدعي الوقوف عندها بالدراسة والتحليل.

جدول رقم (6) يوضح توزيع مفردات الفئة العمرية (26-35) حسب الجنس و المستوى التعليمي .

المستوى	الجنس	أمي		ابتدائي		متوسط		ثانوي		جامعي		مج	%
		%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك		
ذكر	00	00	03	75	05	71.42	04	80	04	66.66	04	16	69.5
		100	01	25	02	28.57	01	20	02	33.34	02	07	30.4
مج	01	4.34	04	17.3 9	07	30.43	05	21.73	06	26.08	23	100	

تكشف معطيات هذا الجدول عن أن قرابة ثلثي (69.56%) مفردات الفئة العمرية (26-35) هم من الذكور، و أكثر من ثلثهم من ذوي المستوى المتوسط، بينما توزع الباقي على المستويين الجامعي و الثانوي بشكل رئيس، في حين كان حضور المستوى الابتدائي ضعيفا، بينما انعدم ظهور الأميين، أما عن الإناث فإن توزيعهن على المستويات التعليمية كان متقاربا مع تفوق طفيف للمستويين المتوسط و الجامعي، و على هذا فإن أغلب مفردات الفئة كانوا من الذكور، بينما كان مستوى التعليم المتوسط هو السائد.

جدول رقم (7) يوضح توزيع مفردات الفئة العمرية (36-45) حسب الجنس و المستوى التعليمي.

المستوى	أمي		ابتدائي		متوسط		ثانوي		جامعي		المجموع	%
	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%		
الجنس												
ذكر	00	00	04	80	06	75	05	100	02	100	17	85
أنثى	00	00	01	20	02	25	00	00	00	00	03	15
مج	00	00	05	25	08	40	05	25	02	10	20	100

تظهر معطيات هذا الجدول سيطرة مطلقة لحضور الذكور على حساب الإناث ،حيث شكل الذكور ما نسبته 85% من مجموع الفئة العمرية (36-45) مقابل 15% للإناث ،أما على صعيد المستوى التعليمي ، فقد كانت السيطرة للمستوى المتوسط و الذي قدرت نسبته بـ 40%، إلا أن توزيع هذه النسبة على الجنسين كان متفاوتا ،حيث أحرز الذكور على 75% بينما اكتفت الإناث بـ 25% ،و في مفارقة خاصة لم تظهر أي نسبة للأميين بين مفردات هذه الفئة سواء الذكور أو الإناث ،بينما سجلنا حضورهم في الفئات العمرية السابقة على الرغم من السن الصغيرة بها.

جدول رقم (8) يوضح توزيع مفردات الفئة العمرية (46-55) حسب الجنس و المستوى التعليمي.

المستوى	أمي		ابتدائي		متوسط		ثانوي		جامعي		المجموع	%
	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%		
الجنس												
ذكر	02	66.66	04	57.14	03	60	01	100	01	50	11	61.11
أنثى	01	33.33	03	42.85	02	40	00	00	01	50	07	38.88
مج	03	16.66	07	38.88	05	27.77	01	5.55	02	11.11	18	100

تكاد تتطابق معطيات هذا الجدول مع معطيات الجدول السابق (06)، إذ أن أغلبية مفردات هذه الفئة هم من الذكور بينما المستوى التعليمي السائد و الغالب كان المستوى الابتدائي بنسبة تقدر بـ 38.88%، يليه المستوى المتوسط بنسبة 27.77%، و هذا التوزيع للنسب يبدو منطقيا إلى حد ما قياسا إلى خصائص المجتمع الجزائري، حيث يتدنى المستوى التعليمي كلما اتجهنا صوب الفئات العمرية الكبيرة و يقابل ذلك تدني الحظوظ التعليمية عند الإناث تحديدا ضمن تلك الفئات، أي أن الإناث الكبارت بالسن مستوياتهن التعليمية أدنى من الذكور أما تضخم النسبة المئوية على مستوى خانة الذكور الأميين فمرده إلى التفاوت العددي في نسبة هؤلاء قياسا إلى الإناث.

جدول رقم (9) يوضح توزيع مفردات الفئة العمرية (56-65) حسب الجنس و المستوى التعليمي.

المستوى الجنس	أمي		ابتدائي		متوسط		ثانوي		جامعي		المجموع	%
	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%		
ذكر	04	66.66	03	75	01	100	00	00	00	00	08	72.72
أنثى	02	33.34	01	25	00	00	00	00	00	00	03	27.28
مج	06	54.54	04	36.36	01	9.09	00	00	00	00	11	100

نلاحظ من خلال هذا الجدول أن الذكور حصدا ما نسبته 75% من المستوى الابتدائي لهذه الفئة العمرية مقابل 25% للإناث بينما بلغت نسبة الأميين 66.66% مقابل 33.33% للإناث، وعليه فقد سيطر الذكور على مستوى التعداد و على مستوى المستويات التعليمية، و ما يلاحظ على معطيات هذا الجدول هو شغور المستويات التعليمية العليا إذ تفصح النسبة التراكمية المشكلة من مجموع المستويين (أمي و ابتدائي) للجنسين 91% لصالح هذين المستويين، وهذه المعطيات تؤكد القاعدة التي أشرنا إليها في معرض تعليقنا على معطيات الجدول رقم (07).

جدول رقم (10) يوضح توزيع مفردات الفئة العمرية (66-75) حسب الجنس و المستوى التعليمي.

المستوى الجنس	أمي		ابتدائي		متوسط		ثانوي		جامعي		المجموع	%
	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%		
ذكر	03	37.5	00	00	00	00	00	00	00	00	03	37.05
	05	62.5	00	00	00	00	00	00	00	00	05	62.05
مج	08	100	00	00	00	00	00	00	00	00	08	100

نلاحظ من خلال معطيات هذا الجدول انحصار المستوى التعليمي لهذه الفئة في خانة الأمي، حيث بلغت نسبة الإناث الأميات 62.50% مقابل 37.5% للذكور، مع تسجيل تفوق بعدد الإناث على الذكور، بذات التوزيع النسبي، مع ملاحظة تدني إجمالي تعداد و نسبة هذه الفئة التي لم تسجل سوى 08% من إجمالي عينة البحث، و قد ذكرنا سبب هذه النسبة الضئيلة عند تعليقنا على معطيات الجدول رقم (01).

جدول رقم(11) يبين توزع الفئات العمرية حسب الجنس والمستوى التعليمي.

المجموع		[75-66]		[65-56]		[55-46]		[45-36]		[35-26]		[25-16]		الفئة المستوى	الجنس
%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك		
09	09	37.5	3	36.36	04	11.11	02	00	00	00	00	00	00	أمي	ذكر
14	14	00	00	27.27	03	22.22	04	20	04	13.04	03	00	00	ابتدائي	
16	16	00	00	9.09	01	16.66	03	30	06	21.73	05	5	01	متوسط	
11	11	00	00	00	00	5.55	01	25	05	17.39	04	5	01	ثانوي	
11	11	00	00	00	00	5.55	01	10	02	17.39	04	20	04	جامعي	
10	10	62.5	05	18.18	02	5.55	01	00	00	4.34	01	5	01	أمي	أنثى
07	07	00	00	9.09	01	16.66	03	5	01	4.34	01	5	01	ابتدائي	
10	10	00	00	00	00	11.11	02	10	02	8.69	02	20	04	متوسط	
04	04	00	00	00	00	00	00	00	00	4.34	01	15	03	ثانوي	
08	08	00	00	00	00	5.55	01	00	00	8.69	02	25	05	جامعي	
100	100	100	08	100	11	100	18	100	20	100	23	100	20	المجموع	

ي جمل هذا الجدول المعطيات المنفرقة في الجداول الست السابقة إلا أنه يختلف عنها ولكل أهميته الخاصة في التحليل، فالجداول التفصيلية تتجه بالأساس نحو تبيان العلاقة بين متغيرات الجنس و السن و المستوى التعليمي بشكل تفصيلي و دقيق أي في خانات تقاطع قيم هذه المتغيرات، بينما يركز الجدول الإجمالي بشكل رئيس على التوزيعات الهامشية أي النسب المئوية الموجودة في المجاميع و التي تعطي الأهمية أكثر للفرز المسطح لقيم المتغيرات، كما أن تلك الخانات تبرز نسبا لا تظهر في الجداول التفصيلية لكل فئة عمرية على حدة، و نشير إلى أن هذه الإستراتيجية التحليلية سياتكرر استخدامها على مدار محطات التحليل.

ويظهر من خلال الجدول أن أكبر نسبة بين الذكور لكل الفئات العمرية كانت من نصيب المستوى التعليمي المتوسط، حيث بلغت 16% و بالمقابل كانت أكبر نسبة عند الإناث من نصيب الإناث دون مستوى أي الأميات و قد بلغت نسبتهم 10%، و هذه النسبة كانت مناصفة مع مستوى التعليم المتوسط بنفس النسبة 10%، و على هذا فقد كان المستوى التعليمي المتوسط حاضرا بنسبة متقدمة عند الجنسين، و غير بعيد عن هذا الوزن النسبي للمستوى التعليمي الابتدائي عند الذكور بـ: 14% مقابل 7% فقط عند الإناث أما المستويين الثانوي و الجامعي فقد كان حضورهما عند الذكور متساويا بـ 11% بينما تتدنى هذه النسبة عند الإناث إلى 4% للثانوي و 8% للجامعي، إلا أن هذا التدني خاصة بالنسبة للإناث ذوى المستوى الثانوي لا يعكس تقوفا مطلقا للذكور من نفس المستوى إذ أن نسبة هؤلاء لا تتعدى 15.9% من إجمالي الذكور (61) ، بينما ترتفع تلك النسبة عند الإناث إلى 20.5% قياسا إلى إجمالي الإناث (39).

جدول رقم (12) ترتيب تنازلي بإجمالي القيم في الأمثال الشعبية.

الترتيب	%	ك	القيمة
1	6.39	44	الحذر
2	5.52	38	الجمود و القدرية
3	5.08	35	الكسل
4	4.79	33	التخطيط
4	4.79	33	العمل
6	4.36	30	التكافل الاجتماعي
6	4.36	30	المبادرة
8	4.06	28	القناعة
9	3.63	25	الذكاء
10	3.48	24	النفاق
11	3.34	23	الاستقلالية و تحمل المسؤولية
11	3.34	23	الإصرار و المثابرة
13	3.34	21	الحظ
13	3.05	21	العصبية
15	3.05	20	الكرم
15	2.90	20	الأدب
15	2.90	20	المغامرة و التغيير
18	2.47	17	التقشف
19	2.90	16	الصدقة
19	2.90	16	الخير
19	2.90	16	التدين و حسن الخلق
22	2.18	15	تقدير الوقت
22	2.18	15	الصبر
24	1.59	11	المشاركة و ر الجماعية
24	1.59	11	الإدخار

26	1.45	10	الصدق
27	1.30	09	الانتقام
28	1.16	08	الانهزامية
28	1.16	08	التسامح
30	1.01	07	الأناية
31	0.87	06	التشاؤم
31	0.87	06	التفاؤل و الطموح
33	0.72	05	الرعاية الأسرية
33	0.72	05	الكرامة و الأنفة
33	0.72	05	العدل
36	0.58	04	التبذير
36	0.58	04	التواكل
36	0.58	04	حب الوطن
39	0.43	03	الصحة
39	0.43	03	الشجاعة
39	0.43	03	المرح
42	0.29	02	الطاعة
42	0.29	02	الحرية
42	0.29	02	التضحية
42	0.29	02	التواضع
42	0.29	02	الرأفة والحنان
42	0.29	02	الاستثمار
48	0.14	01	الشورى
48	99.99	688	المجموع

تظهر معطيات الجدول 12 تنوعا قيميا واضحا، حيث بلغ عدد القيم الظاهرة ثمان وأربعون (48) قيمة، مع ملاحظة اختلاف و تباين الوزن النسبي لكل منها، فبعضها سجل حضورا كبيرا مثلما هو الشأن لقيم الحذر، الجمود و القدرية الكسل، التخطيط، العمل، و التي حققت نسبا فاقت 4%، و هي نسب معتبرة قياسا إلى العدد الكبير للقيم المبتوثة في الأمثال الشعبية و الذي بلغ 688 قيمة، كما يمكن أن نلاحظ أيضا عدم هيمنة أو سيطرة قيمة ما سيطرة مطلقة حيث لم يتجاوز الفارق بين أي قيمة، و القيمة التي تليها النقطة الواحدة على صعيد النسب المئوية.

جدول رقم (13) يوضح الأوزان النسبية لقيم المجموعات القيمية.

المجموعة القيمية	القيم	ك	%
الاجتماعية	الصدقاة	16	2.32
	الكرم	20	2.90
	التسامح	08	1.16
	الطاعة	02	0.29
	الرعاية الأسرية	05	0.72
	التكافل الاجتماعي	30	4.36
السياسية	حب الوطن	04	0.58
	الحرية	02	0.29
	الثورى	01	0.14
	التضحية	02	0.29
الأخلاقية	الصبر	15	2.18
	الصدق	10	1.45
	الفنائة	28	4.06
	العدل	05	0.72
	التواضع	02	0.29
	الخير	16	2.32
	التدين وحسن الخلق	16	2.32
	الصحة	03	0.43
الذاتية	النكاء	25	3.63
	المرح	03	0.43
	الشجاعة	03	0.43
	الكرامة و الأنفة	05	0.72
	الرأفة و الحنان	02	0.29
	الأدب	20	2.90
	المبادرة	30	4.36
	التخطيط	33	4.79
التمموية	العمل	33	4.79
	التقشف	17	2.47
	تقدير الوقت	15	2.18

1.59	11	الروح الجماعية	
3.34	23	الإصرار والمثابرة	
1.59	11	الادخار	
0.29	02	الاستثمار	
3.34	23	الاستقلالية و تحمل المسؤولية	
0.872	06	التفاؤل و الطموح	
2.90	20	المغامرة و التغيير	
3.05	21	الحظ	
1.01	07	الأناية	
0.58	04	التبذير	
0.58	04	التواكل	
1.30	09	الانتقام	
1.16	08	الانهزامية	
3.48	24	النفاق	
3.05	21	العصبية	
5.52	38	الجمود والقدرية	
6.39	44	الحذر	
0.87	06	التشاؤم	
99.99	688	48 قيمة	المجموع

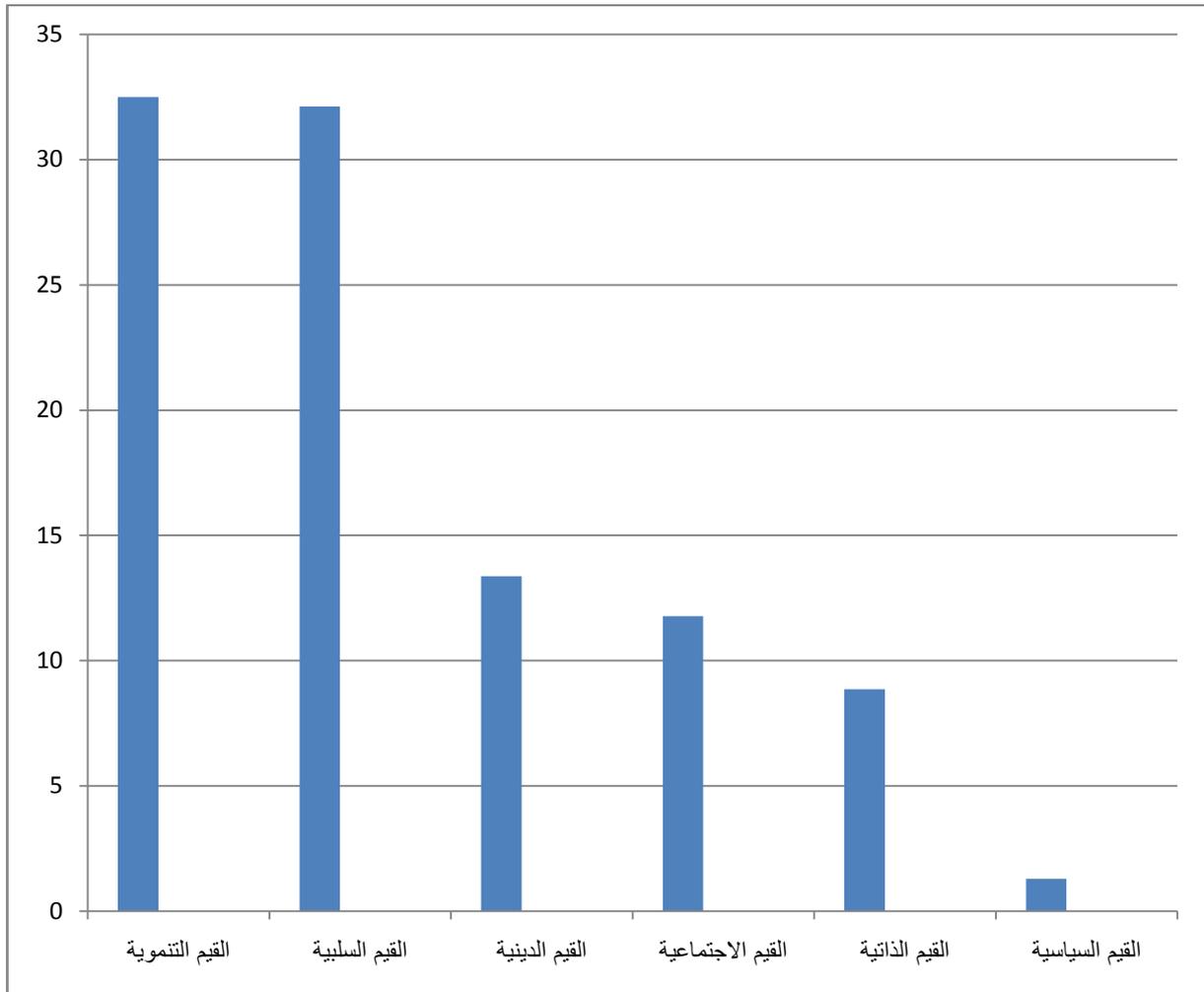
تشكل معطيات هذا الجدول إلى جانب معطيات الجدول السابق المادة الخام للتحليل أي مادة التحليل في صورتها الأولية التي تم نقلها من استمارات جمع الأمثال الشعبية و تكييفها وقولبتها وفقا لصناعة القيم المعدة سلفا ،وعليه فإن أهمية هذين الجدولين تأتي من كونهما يمثلان المحك أو المرجعية التي سيتم الاحتكام إليها للتأكد من صحة باقي الأرقام أو المعطيات الرقمية ، زيادة عن أن جل الجداول تم اشتقاقها منها ،و على العموم فإن المعطيات الجدول رقم (12) تظهر حضور كل المجموعات القيمية المتضمنة في صناعة القيم بكل قيمها و عدم احتجاب أي منها، مع تسجيل تفاوت الأوزان النسبية منها.

جدول رقم (14) يوضح الوزن النسبي و الرتبة لكل مجموعة قيمية.

الرتبة	%	ك	المجموعة القيمية
1	32.55	224	التموية
2	32.12	221	السلبية
3	13.37	92	الدينية
4	11.77	81	الاجتماعية
5	8.86	61	الذاتية
6	01.30	09	السياسية
/	99.99	688	المجموع

نلاحظ من خلال الجدول الحضور القوي لكل من مجموعة القيم التتموية و مجموعة القيم السلبية، حيث سجلتا 32.55% للأولى و 32.12% للثانية أي أن وزنها النسبي يكاد يكون متطابقاً، و احتلتا بذلك المرتبتين الأولى و الثانية على التوالي متقدمتين على باقي المجموعات بفارق كبير نسبياً، و عموماً يمكن أن نقسم المجموعات القيمية إلى ثلاث فئات فئة الحضور القوي ويمثلها كل من مجموعة القيم التتموية و مجموعة القيم السلبية و فئة الحضور المتوسط و يمثلها كل من مجموعة القيم الدينية و مجموعة القيم الاجتماعية و مجموعة القيم الذاتية، و أخيراً فئة الحضور الضعيف و تنفرد بها مجموعة القيم السياسية وهي التي لم يتعد وزنها النسبي 1.30% فاحتلت بذلك المرتبة السادسة والأخيرة.

شكل رقم 02



المصدر: من إعداد الباحث

أعمدة تكرارية تبين الأوزان النسبية للمجموعات القيمية

جدول رقم (15) يوضح المجموعات القيمية السائدة * في الأمثال الشعبية.

المجموعة القيمية	ك	%
التمنوية	224	32.55
السلبية	221	32.12
المجموع	445	64.67

في تأكيد لمعطيات الجدول السابق (13) ظهرت مجموعتا القيم التمنوية و القيم السلبية لوحدهما في المجموعات القيمية السائدة في الأمثال الشعبية ، و قد أهلها لهذا الظهور حصولهما على تكرار و نسبة مئوية يفوقان المتوسط الحسابي أي 114.66 و 16.66% بل إن الوزن النسبي لكل منهما كان ضعف المتوسط تقريبا، و قد استحوذت المجموعتان مجتمعتان على 64.67% أي قرابة ثلثي الوزن النسبي للقيم، إلا أن هذه السيادة على المستوى الإجمالي لا تقابلها سيادة مطلقة على المستوى التفصيلي، حيث سنسجل تفاوتاً ملحوظاً على صعيد توزيع الأوزان النسبية داخليا لكل قيمة من قيم المجموعتين ، و هذا ما سنكتشفه معطيات الجداول اللاحقة.

* تم وضع معطيات هذا الجدول بناء على حساب متوسط التكرار للمجموعات القيمية و الذي تم حسابه بقاعدة المتوسط الحسابي

$$س = \frac{688}{6} = 114.66$$

و عليه كان التكرار المتوسط للمجموعات القيمية 114.66 و على هذا فان كل مجموعة قيمية حصلت على تكرار يساوي أو يفوق 114.66 و نسبة مئوية تساوي 16.66% تدخل ضمن قائمة المجموعات القيمية السائدة في الأمثال الشعبية.

جدول رقم (16) ترتيب تسلسلي للقيم السائدة في الأمثال الشعبية و مدى ظهور القيم التنموية بينها.

ر	%	ك	القيمة
1	6.39	44	الحذر
2	5.52	38	الجمود و القدرية
3	5.08	35	الكسل
4	4.79	33	التخطيط
-	4.79	33	العمل
6	4.36	30	التكافل الاجتماعي
6	4.36	30	المبادرة
8	4.06	28	القناعة
9	3.63	25	الذكاء
10	3.48	24	النفاق
11	3.34	23	الاستقلالية وتحمل المسؤولية
-	3.34	23	الإصرار و المثابرة
13	3.05	21	الحظ
-	3.05	21	العصبية
15	2.90	20	الكرم
-	2.90	20	الأدب
-	2.90	20	المغامرة و التغيير
18	2.27	17	التقشف
19	2.32	16	الصدقة
-	2.32	16	الخير
-	2.32	16	التدين و حسن الخلق
22	2.18	15	تقدير الوقت
22	2.18	15	الصبر

ملاحظة: كل قيمة حصلت على تكرار و نسبة مئوية اكبر في المتوسط تدخل ضمن قائمة القيم السائدة في الأمثال الشعبية .

وتم حساب متوسط التكرار و النسبة المئوية كما يلي :

(1) التكرار المتوسط : $\frac{\text{مج ق}}{\text{س}}$

حيث : مج ق : إجمالي تكرار القيم في كل المجموعات القيمية.

ع : عدد القيم في كل المجموعات القيمية.

$$\text{س} = \frac{688}{48} = 14.33$$

(2) متوسط النسبة المئوية :

$$\text{س} \% = \frac{100 \times \text{م ت}}{\text{مج ت ق}}$$

حيث: م ك : متوسط التكرار .

مج ك ق : إجمالي تكرار القيم.

$$\text{س} \% = \frac{100 \times 14.33}{688} = 2.08 \%$$

التكرار المتوسط : 14.33 .

متوسط النسبة المئوية : 2.08 %.

و عليه فان كل قيمة حصلت على تكرار و نسبة مئوية تساوي أو تفوق 14.33 و

2.08% تدخل ضمن قائمة القيم السائدة في الأمثال الشعبية.

تكشف معطيات الجدول رقم (16) عن سيطرة واضحة لقيم مجموعة القيم السلبية حيث

احتلت ثلاث قيم منها المراكز الثلاث الأولى، و هي على التوالي الحذر، الجمود والقدرية والكسل

وينسب مئوية معتبرة إلى حد ما حيث بلغ الفارق بين قيمة الحذر التي احتلت الرتبة الأولى،

وقيمة التخطيط وهي الأولى ظهوراً من بين القيم التتموية قرابة النقطتين و نفس الشيء يقال عن قيمة العمل التي تقاسمها نفس الرتبة، و غير بعيد عنها تقبع قيمة المبادرة في المرتبة السادسة، و هي قيمة على علاقة بالقيمتين السابقتين، إذ جميعها يدور في فلك القيم ذات النزعة الحركية، و في منتصف القائمة القيمية تحديداً نعثر على قيمتي الاستقلالية وتحمل المسؤولية، الإصرار و المثابرة اللتين اقتسمتا المرتبة الحادية عشر (11) بوزن نسبي قدره 3.34% ويتأكد الحضور المتلازم مرة أخرى للقيم التتموية عندما تظهر قيمتي المغامرة و التغيير، و التقشف متتاليتين إلا أن ما يلاحظ هو قبوع قيمة مهمة جداً، و هي قيمة تقدير الوقت على حافة القائمة، بل إنها تقاسمت المرتبة الأخيرة مع قيمة الصبر، أما عن قيم باقي المجموعات القيمية الأخرى فقد كان حضورها مذبذباً و أقرب إلى التشتت، عدا القيم الأخلاقية التي تكوكت في مؤخرة القائمة.

جدول رقم (17) يوضح المجموعات القيمية التي ظهرت قيمها ضمن القيم السائدة.

المجموعة القيمية	القيم	العدد	ك	%
الذاتية	الذكاء , الأدب	02	45	7.99
الاجتماعية	التكافل الاجتماعي , الكرم ،الصدقة	03	66	11.72
الأخلاقية	القناعة ,الخير ,الصبر ,التدين و حسن الخلق	04	75	13.32
السلبية	الحذر , الجمود العصبية ,الكسل , النفاق , الحظ و العصيان	06	183	32.50
التنموية	التخطيط ,العمل ,المبادرة ،الاستقلالية وتحمل المسؤولية الإصرار و المثابرة ,تقدير الوقت , المغامرة والتغيير و الكشف	08	194	34.45
المجموع	/	23	563	99.99

تفصح معطيات هذا الجدول عن أن خمسا من أصل ست مجموعات قيمية ظهرت قيمها بين القيم السائدة في الأمثال الشعبية، إلا أن هذا الظهور لم يكن متوازنا بينها جميعا ففي حين تستحوذ مجموعة القيم التنموية على نسبة 34.45% من القائمة القيمية السائدة، وتشابهها كذلك مجموعة القيم السلبية بـ 32.5%، نجد مجموعة القيم الذاتية لم يتعد نصيبها عتبة 8% وبقيمتين اثنتين فقط أما مجموعتي القيم الاجتماعية و الأخلاقية فحضورهما بين المجموعات القيمية السائدة كان أقرب إلى المحتشم حيث لم يحصدا مجتمعتين إلا 25% .

جدول رقم (18) يوضح الوزن النسبي و الرتبة لكل قيمة تنموية إلى إجمالي القيم في الأمثال الشعبية.

القيمة التنموية	ك	% إلى Σ ق	ر إلى مج ق
العمل	33	4.79	04
الادخار	11	1.59	24
الاستثمار	02	0.29	41
تقدير الوقت	15	2.18	22
التكشف	17	2.47	18
التخطيط	33	4.79	04
الروح الجماعية	11	1.59	24
الاستقلالية و تحمل م	23	3.34	11
المغامرة و التغيير	20	2.90	15
التفاؤل و الطموح	06	0.87	31
الإصرار و المثابرة	23	3.34	11
المبادرة	30	4.36	06
المجموع	224	32.55	

يفصل هذا الجدول في الأوزان النسبية و الرتب التي حصلت عليها القيم التنموية إلى إجمالي القيم

في الأمثال الشعبية، و الغرض منه التعرف على مواقع القيم التنموية بصرف النظر عن ظهورها ضمن القائمة السائدة، و بإمعان النظر في هذه المعطيات يتضح تفاوت الحضور بالنسبة للقيم التنموية، و خانة الرتب تكشف ذلك بوضوح، ففي حين تحتل قيم العمل والتخطيط و المبادرة مراكز متقدمة، نجد قيما أخرى مثل التفاؤل و الطموح و الاستثمار ر تتقهقر لتحتل مراتب متأخرة، بينما تتوسط باقي القيم القائمة، و إذا أردنا تقيئة الحضور القيمي للقيم التنموية سيكون كالآتي:

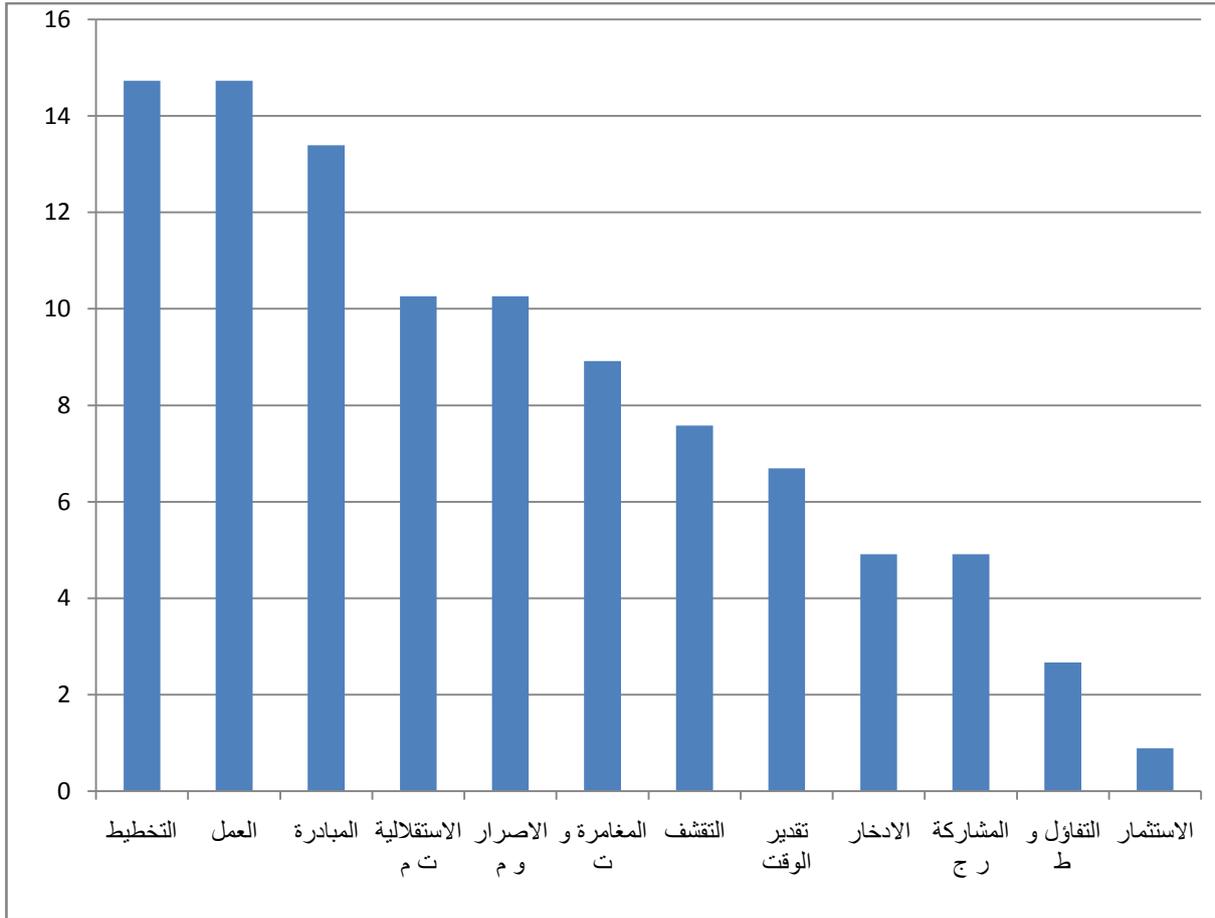
- حضور قوي و يشمل قيم: العمل،التخطيط،المبادرة
- حضور متوسط: و يشمل قيم:الاستقلالية و تحمل المسؤولية،الإصرار و المثابرة المغامرة والتغيير،التكشف،تقدير الوقت،الادخار،المشاركة،و الروح الجماعية.
- حضور ضعيف و يشمل القيم: التفاؤل والطموح، الاستثمار.

جدول رقم (19) يوضح ترتيب القيم التنموية ضمن مجموعتها القيمية.

الرتبة	%	ك	القيمة
1	14.73	33	التخطيط
-	14.73	33	العمل
3	13.39	30	المبادرة
4	10.26	23	الاستقلالية و تحمل المسؤولية
-	10.26	23	الإصرار و المثابرة
6	08.92	20	المغامرة و التغيير
7	7.58	17	التقشف
8	6.69	15	تقدير الوقت
9	4.91	11	الادخار
-	4.91	11	المشاركة والروح الجماعية
11	02.67	06	التفاؤل و الطموح
12	0.89	02	الاستثمار
	100	224	المجموع

تصادق معطيات هذا الجدول على معطيات سابقة، حيث يبدو جليا تموقع قيم التخطيط و العمل في القمة تليها قيمة المبادرة، و كما سبقت الإشارة إليه فإن هناك منطقا خاصا تبدو القيم خاضعة له في تجمعها، حيث أن القيم الثلاث الأولى تنزع نزعة حركية، بينما تجتمع القيم الثلاث الثانية (الاستقلالية تحمل المسؤولية، الإصرار والمثابرة، المغامرة والتغيير) حول نزعة ذاتية تؤكد على تثمين الطاقة الإنسانية ووضعها على محك التجربة و التفاعل مع المحيط. في حين تتجه المجموعة الثالثة و التي تضم ثلاث قيم أيضا و هي (التقشف، تقدير الوقت، الادخار) نحو نزعة أقرب إلى الاقتصادية، ويشذ عن هذه المجموعة قيمة الاستثمار التي احتلت المرتبة الأخيرة و لم تسجل حضورا يؤهلها للانضمام للمجموعة.

شكل رقم 03



المصدر : من إعداد الباحث

أعمدة تكرارية تبين الأوزان النسبية للقيم التنموية ضمن مجموعتها القيمية

جدول رقم (20) يوضح الأوزان النسبية والترتب التي حصلت عليها قيمة التخطيط.

القيمة	ك	% إلى مج ق	% إلى مج ق	ر بين مج ر	ر بين مج رت	ر بين ق س	% إلى ق س ن
التخطيط	33	4.79	14.73	4	1	4	5.86
	688 = ن	688 = ن	224 = ن	48 = ن	12 = ن	23 = ر	563 =

تضطلع قيمة التخطيط بأهمية بالغة، فالفعل الإنساني الرشيد في حاجة ماسة إلى هذه القيمة التي تسمح لصاحبها الاستغلال الأمثل لكل المعطيات التي بين يديه سواء كانت مادية أو معنوية و يبدو من خلال الجدول الحضور القوي لهذه القيمة، حيث احتلت الرتبة الأولى ضمن مجموعتها القيمية، و الرتبة الرابعة بين القيم السائدة في الأمثال الشعبية و بوزن نسبي قدره 5.86% و يكشف هذا الحضور المتميز عن اهتمام المخيال الشعبي بقيمة التخطيط كآلية ضرورية للتوجيه، كما ينم في نفس الوقت عن وعي باستدخال التخطيط في حيثيات الحياة اليومية التي تستدعي بشكل أو بآخر حضور مثل هذه القيمة.

جدول رقم (21) يوضح الأوزان النسبية والرتب التي حصلت عليها قيمة العمل.

القيمة	ك	% إلى مج ق	% إلى مج ق ت	ربين مجرت	ربين مجرت	ر بين ق س	% إلى ق س
العمل	33	4.79	14.73	4	4	4	5.86
	688= ن	688 =ن	224 =ن	48= ن	12= ن	ر =23	ن =563

تتقاسم قيمة العمل مع قيمة التخطيط ذات الوضع و الوضعية حيث حلت بدورها على رأس المجموعة القيمية التنموية كما احتلت مرتبة متقدمة و متميزة ضمن قائمة القيم السائدة في الأمثال الشعبية عندما حلت رابعة بوزن نسبي قدره 5.86% و على ذات المرتبة بين إجمالي الرتب القيمية (4)، و يتعزز هذا الحضور المتميز لقيمة العمل عندما نرى استحواذها على ما مجموعه 14.73% من أوزان القيم التنموية، و إن كانت نسبة 4.79% المثبتة في الخانة الثالثة تبدو ضعيفة، إلا أنها في الحقيقة غير ذلك، فإذا ما قورنت بأعلى نسبة في هذا السياق و هي 6.39% و التي حصلت عليها قيمة الحذر التي احتلت المرتبة الأولى بين جميع القيم فإن تلك النسبة تبدو جيدة جدا.

جدول رقم (22) يوضح الأوزان النسبية والترتب التي حصلت عليها قيمة المبادرة.

القيمة	ك	% إلى مج ق	% إلى مج ق ت	ر بين مج ر	ر بين مج ر ت	ر بين ق س	% إلى ق س
المبادرة	30	4.36	13.39	6	3	6	5.32
	ن=688	ن=688	ن=224	ن=48	ن=12	ر=23	ن=563

تكشف معطيات هذا الجدول عن الوضع المريح الذي تتمتع به قيمة المبادرة، حيث حصدت نسبا مئوية و مراتب جيدة إلى حد ما، فقد حققت ما نسبته 4.36% من إجمالي القيم التنموية الموثوقة في كل الأمثال الشعبية، وهي نسبة معتبرة خاصة إذا علمنا أن إجمالي القيم في الأمثال الشعبية هو 688 قيمة، ويعزز هذا نسبة 13.39% التي حصدها قيمة المبادرة وهي حصتها من إجمالي القيم التنموية، وكذا رتبها الثالثة ضمن مجموعتها القيمية ولم تكف هذه القيمة بمجرد الظهور ضمن قائمة القيم السائدة في الأمثال الشعبية بل حققت ظهورا متميزا تمثل في المرتبة السادسة من قائمة تضم ثلاث وعشرين قيمة و بوزن نسبي قدره 5.63% .

جدول رقم (23) يوضح الأوزان النسبية والرتب التي حصلت عليها قيمة الاستقلالية وتحمل المسؤولية.

القيمة	ك ن = 688	% إلى مج ق ن = 688	% إلى مج ق ت ن = 224	ر بين مج رت ن = 12	ر بين ق س ر = 23	% إلى ق س ن = 563
الاستقلالية وتحمل المسؤولية	23	3.34	10.26	4	11	4.03

تظهر معطيات الجدول أعلاه اعتدالا في المعطيات الرقمية تترجم إلى اعتدال في الحضور بالنسبة إلى قيمة الاستقلالية و تحمل المسؤولية ، و هي بدورها إحدى القيم المهمة فهي تعبر في دلالتها العامة عن الاستعداد لتقبل باقي القيم، و إذا شئنا فإنها تمثل القالب الذي من خلاله تفصح باقي القيم عن نفسها فيه ، فالاستقلالية و تحمل المسؤولية النقيض المباشر للتواكل و التبعية، والشخص الفاقد لهذه القيمة تحديدا لن تعني عنه باقي القيم شيئا لو لم يكتسبها. و يبدو الاعتدال في الظهور من خلال الرتبة (11) التي احتلتها هذه القيمة بين مجموع الرتب القيمية في كل الأمثال الشعبية و بذلك من خلال ذات الرتبة بين القيم السائدة و هي المعبرة عنها نسبيا بـ 4.03% زيادة على المرتبة المتقدمة ضمن مجموعتها القيمية، وهي المرتبة الرابعة (4).

جدول رقم (24) يوضح الأوزان النسبية والرتب التي حصلت عليها قيمة الإصرار والمثابرة.

القيمة	ك	% إلى مج ق	% إلى مج ق ت	ر بين مج ر	ر بين مج ر ت	ر بين ق س	% إلى ق س
الإصرار والمثابرة	ن = 688	ن = 688	ن = 224	ن = 48	ن = 12	ر = 23	ن = 563
	23	3.34	10.26	11	4	11	4.08

تعتبر قيمة الإصرار والمثابرة قيمة مهمة ،و تستقي أهميتها من كونها تمثل الدينامو الذي يحرك باقي القيم ، فإذا كانت قيمة العمل على سبيل المثال مهمة فإنها تفقد أهميتها من دون إصرار و مثابرة ، لأن الفعل و الحركة الإنسانيين تعترضهما عوائق كثيرة لأنهما لا يتواجدان في فراغ بل في حيز اجتماعي لا يسايرهما بالضرورة مسايرة مطلقة ،بل على العكس في كثير من الأحيان يكون معاكسا لهما ،لذلك فوجود قيمة مثل الإصرار و المثابرة يشكل الكاسح الذي ينظف طريق الهدف من العوائق .أما عن حضور هذه القيمة ، فمعطيات الجدول تظهر أن حضورهما جاء معتدلا، فقد حققت ما نسبته 3.34% من إجمالي القيم العام ، و 10.26% من أوزان مجموعتها القيمية و رتبة متقدمة بينها هي الرتبة الرابعة كما حققت في ذات الوقت ظهورا ضمن قائمة القيم السائدة في الأمثال الشعبية.

جدول رقم (25) يوضح الأوزان النسبية والرتب التي حصلت عليها قيمة المغامرة والتغيير.

القيمة	ك	% إلى مج ق	% إلى مج ق	ريين	ريين	ريين	% إلى ق س ن
المغامرة والتغيير	ن = 688	ن = 688	ن = 224	ن = 48	ن = 12	ن = 23	ن = 563
	20	2.90	8.92	15	6	15	3.55

بدورها تحرز قيمة المغامرة و التغيير على قدر معقول من الأهمية ، فتحقيق الأهداف بوجه خاص و التنمية كغاية بوجه عام يستلزم قدرا من روح المغامرة المفضية إلى التغيير، و التنمية في جوهرها هي عملية تغييريه بالأساس ولأن التغيير يستدعي حدا من المغامرة خاصة إذا كان الوضع مقبولا أو الطريق إلى الهدف صعبا أو مجهولا ، و كثير من المشاريع الإنمائية العالمية العملاقة حركتها روح المغامرة و الرغبة في التغيير كما هو الحال مع مشروع سكة الحديد العابرة نحو الغرب الأمريكي.لقد سجلت هذه القيمة حضورها و هو حضور مقبول إلى حد ما، نعتقد أنه يتناسب و الجرعة المطلوبة منه ،فقد سجل نسبة 8.92% ضمن مجموعة القيم التنموية و يقابلها الرتبة السادسة ،كما ظهرت بدورها ضمن قائمة القيم السائدة في الأمثال الشعبية و احتلت المرتبة (15) بينها و بوزن نسبي قدره 3.55%.

جدول رقم (26) يوضح الأوزان النسبية والرتب التي حصلت عليها قيمة النقشف.

القيمة	ك	% إلى مج ق	% إلى مج ق	ر بين مج ر	ر بين مج ر	% إلى ق س	القيمة
النقشف	17	2.47	7.58	18	7	3.01	النقشف
	688=ن	688 =ن	224 =ن	48= ن	12= ن	563= ن	

على عكس ما يمكن أن ينصرف إليه الذهن، فإن قيمة النقشف قيمة إيجابية و تستحق أن تنتزع مكانة بين القيم التنموية لأن هذه القيمة تتموقع في نقطة الوسط بين قيمتين متطرفتين وهما البخل و التبذير، فالتقشف يعني الابتعاد عن الإنفاق المفرط و الاستهلاك التفاخري وتقنين كل من الاستهلاك و الإنفاق بما يتوافق ووضع المنفق، و على هذا فقيمة النقشف عبارة عن معادلة يجتمع فيها النفسي بالاقتصادي بالاجتماعي، أما عن حضور هذه القيمة فيبدو متوسطا فأوزانها النسبية و رتبها تبدو مقبولة قياسا إلى أهميتها فقد حققت وزنا نسبيا يقدر ب 2.47% إلى إجمالي القيم العام و 7.58% إلى إجمالي القيم التنموية، و رتبة ثامنة عشر ضمن التسلسل القيمي العام، و هي الرتبة التي أهلتها للظهور ضمن قائمة القيم السائدة في الأمثال الشعبية بوزن نسبي قدر ب 3.01% بينما اكتفت بالمرتبة السابعة بين رتب مجموعة القيم التنموية.

جدول رقم (27) يوضح الأوزان النسبية والرتب التي حصلت عليها قيمة تقدير الوقت.

القيمة	ك	% إلى مج ق	% إلى مج ق س	ر بين مج ر	ر بين مج ر	ر بين ق س	% إلى ق س
تقدير الوقت	ن = 688	ن = 688	ن = 224	ن = 48	ن = 12	ر = 23	ن = 563
	15	2.18	6.69	22	8	22	2.66

قيمة تقدير الوقت قيمة محورية و أساسية لكل فعل إنساني أيا كان مستواه خاص أم عام، بل إن أهميتها تزداد على المستوى العام و بالأخص المتعلق بالشق التنموي ، ومرجع أهمية هذه القيمة في كونها تمثل رأس المال الحقيقي فإذا غابت قيمة تقدير الوقت تصبح كل الأعمال و الأفعال غير ذات معنى، بل إنها تستقى معناها منه، إذا لا يصبح لأي عمل معنى دون حواجز زمنية محددة، تلك الحواجز التي تحرك مكاميزمات قيمة أخرى مثل قيمة التخطيط أو قيمة العمل .و على الرغم من هذه الأهمية فإن حضور هذه القيمة كان هزيلا محتشما و لا يتناسب و حجمها ،و المعطيات الرقمية تعبر عن ذلك بوضوح شديد، فهي لم تحصل سوى على 2.18% من إجمالي القيم العام، 6.69% فقط من إجمالي القيم التنموية و مرتبة (22) ضمن الترتيب التسلسلي القيمي العام، وحلت ثامنة ضمن مجموعتها القيمية وأخيرة ضمن قائمة القيم السائدة في الأمثال الشعبية بوزن نسبي لم يتجاوز 2.66%.

جدول رقم (28) يوضح الأوزان النسبية والرتب التي حصلت عليها قيمة الادخار.

القيمة	ك ن = 688	% إلى مج ق ن = 688	% إلى مج ق ت ن = 224	ر بين مج ر ن = 48	ر بين مج ر ت ن = 12	ر بين ق س ر = 23	% إلى ق س ن = 563
الادخار	11	1.59	4.91	24	9	لم تظهر	1.95

تتصل قيمة الادخار اتصالاً وثيقاً بالتنمية، و ذلك كونها تضطلع بتغطية شق مهم من العملية التنموية و هو الشق الاقتصادي فبدون ادخار لا يمكن للعملية التنموية أن تستمر أو تتطلق أصلاً فالمدخرات تحقق مع مرور الوقت رأسمال معين يشكل صمام أمان لتغطية تكاليف الطوارئ، أو الفرص الاقتصادية المفاجئة، أو تلك المعدة سلفاً، ومن شأن قيمة الادخار أن توصل لعقلية الادخار التي تعمل بدورها على تكوين و تأطير الفعل الرشيد من خلال ضبط النفقات و تفعيل آلية التخطيط. إلا أن هذه الأهمية النظرية لقيمة الادخار لم يقابلها أهمية حقيقية حيث لم تبلغ حضورها إلى المستوى المطلوب و يكشف الهزال الرقمي لمعطيات الجدول أعلاه هذه الوضعية حيث اكتفت هذه القيمة بنسبة 1.59% من مجموع القيم العام و بـ 4.91% من إجمالي القيم التنموية، و رتبة تاسعة ضمن مجموعتها القيمية في حين حصلت على وزن نسبي قدر بـ 1.95% لم يؤهلها للظهور ضمن قائمة القيم السائدة في الأمثال الشعبية.

جدول رقم (29) يوضح الأوزان النسبية والرتب التي حصلت عليها قيمة المشاركة والروح الجماعية.

القيمة	ك	% إلى مج ق	% إلى مج ق	ر بين مج ر	ر بين مج ر	ر بين	ر بين ق س	% إلى ق س
المشاركة والروح الجماعية	11	1.59	4.91	24	9	لم تظهر	1.95	
	688 = ن	688 = ن	224 = ن	48 = ن	12 = ن	ر = 23	ن = 563	

الفعل التنموي فعل تشاركي بالدرجة الأولى ، لذلك نجد كل الأعمال المهمة بالتنمية تؤكد على ضرورة المشاركة ، لذلك نجد تعريف الأمم المتحدة للتنمية ينص في مقطع منه على أن التنمية هي تحسين وضع الجماعات الإنسانية بواسطة مشاركة الجماعات نفسها ، هذه المشاركة تفرض قدرا من التآلف و الروح الجماعية ، فلا يمكن أن نتصور فعلا إنمائيا يقوم به أفراد منعزلون لذلك حيثما سادت الفردية و الأنانية ساد التخلف.

و في مفارقة غريبة نوعا ما لم تحقق هذه القيمة ظهورا و حضورا متميزا أو حتى مقبولا وذلك قياسا إلى الخصائص العامة للمجتمع الجزائري بمرجعياته العديدة الحاثثة على ذلك و خاصة الدين الإسلامي ، فأرقام و معطيات الجدول (28) تفصح عن فقر رقمي واضح، حيث اكتفت هذه القيمة بالمرتبة التاسعة ضمن مجموعتها القيمية من أصل اثني عشر قيمة ، كما أنها لم تظهر على الإطلاق ضمن قائمة القيم السائدة، و كرس كل ذلك رتبها (24) بين مجموع الرتب العامة.

جدول رقم (30) يوضح الأوزان النسبية والرتب التي حصلت عليها قيمة التفاؤل والطموح

القيمة	ك ن 688=	% إلى مج ق ن = 688	% إلى مج ق ت ن = 224	ر بين مج ر ن = 48	ر بين مج ر ت ن = 12	ر بين ق س ر = 23	% إلى ق س ن = 563
التفاؤل والطموح	06	0.87	2.67	31	11	لم تظهر	1.06

تشكل هذه القيمة السند النفسي الذي تركز عليه و تكتمل به دائرة القيم التنموية، فالنظرة الإيجابية اتجاه الذات و المجتمع و المحيط بوجه عام تشكل الوقود الدافع نحو الاستمرارية، وإذا انتفت هذه القيمة يصبح من العسير، إن لم يكن من المستحيل تحقيق الأهداف، و التنمية في النهاية هو مجموعة من الأهداف المرسومة و المرتجى تحقيقها في أمد محددة، تتخللها مجموعة من العقبات تمثل قيمة التفاؤل و الطموح أحد أهم المفاتيح لتجاوزها و على الرغم من ذلك جاء حضور هذه القيمة ضعيفا جدا. ولا يرقى إلى المستوى المطلوب، حيث عجزت عن أن تحقق قيمة الواحد الصحيح على صعيد الوزن النسبي قياسا إلى إجمالي القيم في الأمثال الشعبية، فقد اكتفت بـ 0.87%، و انعكس هذا الهزال على باقي المعطيات الرقمية، حيث تموقت في الرتبة (31) بين إجمالي القيم العام، و المرتبة (11) أي ما قبل الأخيرة ضمن مجموعتها القيمية، و كنتيجة منطقية لكل ذلك لم تسجل حضورها بين القيم السائدة، حيث حرمتها الوزن النسبي الضعيف من ذلك، فلم تتجاوز 1.16% .

جدول رقم (31) يوضح الأوزان النسبية والرتب التي حصلت عليها قيمة الاستثمار

القيمة	ك	% إلى مج ق	% إلى مج ق	ر بين مج ر	ر بين مج ر	ر بين ق س	% إلى ق س
688= ن	688= ن	ن = 688	ن = 224	ن = 48	ن = 12	ر = 23	ن = 563
الاستثمار	02	0.29	0.89	42	12	لم تظهر	0.35

تتزع قيمة الاستثمار نزعة اقتصادية ، إلا أن عمقها القيمي أبعد من ذلك ، فالاستثمار كقيمة ينسحب على كل شؤون الحياة ، كاستثمار الوقت أو استثمار العلاقات الاجتماعية ، لذلك فقيمة الاستثمار تمثل قيمة من القيم المتعددة الأبعاد و إن كان البعد الغالب عليها هو البعد الاقتصادي ، والذي لا ننكر أهميته لأنه ينمي الذهنية الاستثمارية التي تشكل حجر الزاوية في العملية التنموية ، فهي من شأنها أن تحرك دواليب المجتمع الساكنة و تستنفر مجموع القوى و الرساميل على اختلاف طبيعتها مادية أو معنوية أو بشرية. أما عن وضع هذه القيمة فإنه يبدو بعيدا جدا عن ما تقدم عرضه عن مكامن الأهمية، حيث سجلت أضعف النسب و الرتب على الإطلاق، فكانت نسبتها إلى إجمالي القيم العام 0.29% و لم تصل نسبتها حتى ضمن مجموعتها القيمية إلى الواحد الصحيح فقد بلغت 0.89% محتلة بذلك المرتبة الأخيرة ضمن مجموعتها و ما قبل الأخيرة ضمن الترتيب التسلسلي العام للقيم و بطبيعة الحال لم تظهر بين القيم السائدة ، و جماع هذه الوضعية لا يعكس بأي حال الأهمية البالغة لهذه القيمة المحورية.

جدول رقم (32) يوضح الفئة العمرية وظهور القيم التنموية (التخطيط، العمل، المبادرة).

الفئة العمرية														القيمة
المجموع		75-66		65-56		55-46		45-36		35-26		25-16		
%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	
100	33	09.09	03	12.12	04	15.15	05	21.21	07	21.21	07	21.21	07	التخطيط
100	33	3.03	01	6.06	02	24.24	08	33.33	11	18.18	06	15.15	05	العمل
100	30	3.33	01	10	03	13.33	04	20	06	23.33	07	30	09	المبادرة

تمثل معطيات هذا الجدول أول التقاء بين متغير السن و القيم التنموية ، وقد عمد الباحث فيه إلى تناول حزمات قيمية صغيرة في علاقاتها بمتغير السن ليتسنى له تفصيل التحليل و بسطه مع مراعاة التجاور النسبي لمعطيات الحزمات القيمية.

من خلال الجدول يتضح أن أكبر ظهور لقيمة التخطيط كان مشتركا بين ثلاث فئات عمرية هي على التوالي [25-16] [35-26] [45-36] و ذلك بنسبة 21.21% ، و هذا يذهب إلى تأكيد أن لعامل السن علاقة وطيدة بظهور قيمة التخطيط ، خاصة و أن الشرط الثاني من معطيات ذات السطر تؤكد ذلك بحيث أن النسب المثوية تتناقص كلما زاد السن .

بالنسبة لقيمة العمل استحوذت الفئة العمرية [45-36] على أكبر نسبة و هي 33.33% ، و هذا أمر منطقي لأن تلك الفترة العمرية تمثل ذروة الاهتمام و العطاء المهني ، و قد حكم المنطق مسار هذه القيمة في علاقاتها بمتغير السن فكانت النسبة ضعيفة نوعا ما عند الفئة [25-16] لتعرف ارتفاعا بعض الشيء في الفئة [35-26] ثم تبلغ ذروتها عند الفئة [45-36] لتتخفف نوعا ما مع الفئة [55-46] حتى تضعف تماما عند الفئة [75-66].

أما قيمة المبادرة ، فبدورها لم تشذ عن القاعدة ، و عرفت نسبتها تلاؤما واضحا مع خصائص الفئات العمرية، فالسن الصغيرة أقرب ما تكون إلى المبادرة، و هو ما ترجمته نسبة 30% للفئة [25-16] لتأخذ هذه الفئة في الانخفاض تدريجيا إلى أن تبلغ أدناها عند الفئة [75-66] بنسبة 3.33% .

جدول رقم (33) يوضح علاقة الفئة العمرية بظهور القيم التنموية (الاستقلالية وتحمل المسؤولية، الإصرار والمثابرة، المغامرة والتغيير)

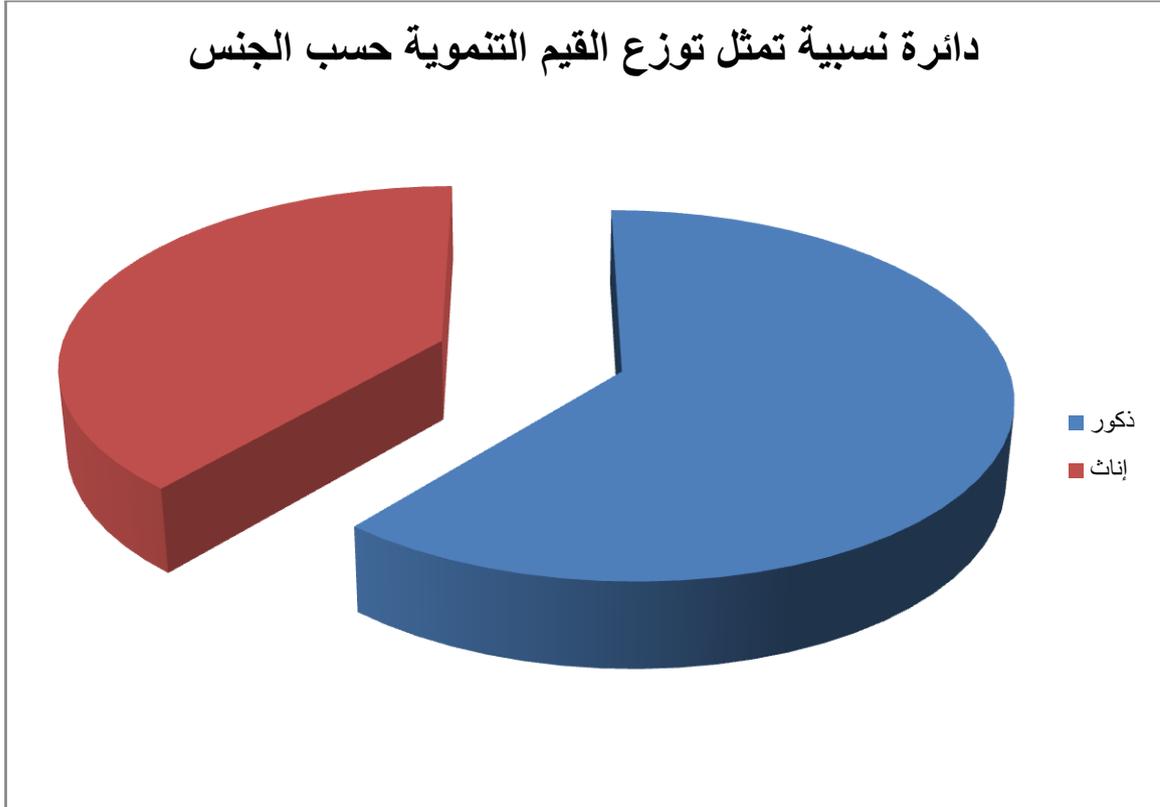
الفئة العمرية														القيمة
المجموع		75-66		65-56		55-46		45-36		35-26		25-16		
%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	
100	23	00	00	13.04	03	30.43	07	30.43	07	17.39	04	8.69	02	الاستقلالية وتحمل المسؤولية
100	23	00	00	13.04	03	17.39	04	21.73	05	26.08	06	21.7	05	الإصرار والمثابرة
100	20	00	00	05	01	10	02	15	03	25	05	45	09	المغامرة والتغيير

نلاحظ من خلال هذا الجدول أن الفئتان العمريتان [45-36]، [55-46] حصدتا أكبر نسبة من قيمة الاستقلالية و تحمل المسؤولية و هي 30.43% لكل منهما، و هذا الاستحواذ من قبل الفئتين طبيعي جدا قياسا إلى خصوصية المرحلتين العمريتين ففيهما تزداد الواجبات الأسرية و يكتمل النضج الاجتماعي، و غالبا ما تكون الأسر بأبنائها، بينما على حدي و طرفي هاتين المرحلتين تتناقص الأعباء مما يضيفي إلى خفوت جزئي لظهور قيمة الاستقلالية و تحمل المسؤولية.

بالنسبة لقيمة الإصرار و المثابرة تبرز الفئة العمرية [35-26] التي تقدمت على نظيراتها بتسجيلها 26.08% من الحضور، و غير بعيد عنها، وعلى طرفيها تحديدا سجلت الفئتان [25-26]، [45-36] نسبة 21.73% أي أن قرابة ثلثي هذه القيمة كانت من نصيب الفئات العمرية الصغيرة فقد بلغ مجموع نسبتها تحديدا 69.54%. أما قيمة المغامرة و التغيير فقد كرس ظهورها بين الفئات العمرية منطقا خاصا ينص على انه كلما تقدم سن المبحوث نقص ظهور قيمة المغامرة والتغيير، فقد سجلت أقوى ظهور لها في الفئة [25-16] ب: 45% ثم نزلت النسبة إلى 25% في الفئة [35-26] ثم 15% ف 10% للفئتين [45-36] [55-46] على التوالي

ثم 05% عند الفئة [65-56] لتتعدم تماما عند الفئة [75-66]، و نعتقد أن هذا التوزيع منطقي جدا قياسا إلى قيمة من نوع المغامرة و التغيير التي تتناسب مع روح الشباب.

شكل رقم 04



المصدر: من إعداد الباحث

جدول رقم (34) يوضح الفئة العمرية وظهور القيم التنموية (التقشف، تقدير الوقت، الادخار)

الفئة العمرية														القيمة
المجموع		75-66		65-56		55-46		45-36		35-26		25-16		
%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	
100	17	23.52	04	29.41	05	29.41	05	11.76	02	5.88	01	00	00	التقشف
100	15	6.66	01	6.66	01	13.33	02	46.66	07	6.66	01	20	03	تقدير الوقت
100	11	00	00	27.27	03	18.18	02	00	00	27.27	03	27.27	03	الادخار

تظهر معطيات الجدول ارتباطا واضحا بين الفئات العمرية الكبيرة و ظهور قيمة التقشف ،حيث ظهرت هذه القيمة بقوة عند الفئتين [55-46]و[65-56] بوزن نسبي 29.41% لكل منهما ،و 23.52% لصالح الفئة العمرية [75-66] أما الفئات العمرية الشابة فقد تدنى بها حضور قيمة التقشف إلى مستويات ضعيفة لتنعقد تماما عند الفئة [25-16] وهذا التفاوت في الحضور بين الفئات ، قد يعزى إلى اختلاف الخبرات بينها ففئة كبار السن عايشة فترات اقتصادية واجتماعية عصيبة رفعت من درجت تمثيلهما لهذه القيمة ،على عكس الفئات العمرية الصغيرة.أما قيمة تقدير الوقت فقد بدا توزعها على الفئات متطرفا حيث تركزت بشكل رئيس في الفئة [45-36] بنسبة 46.66% تليها الفئة [25-16] التي حصلت على 20% و قد نلتبس السبب في هذا التركيز لقيمة تقدير الوقت ضمن فئة [45-36] بثقل حجم المسؤوليات الملقاة على عاتق هذه الفئة العمرية.

بدورها قيمة الادخار لم تكشف عن نسق منطقي محدد في التوزيع على الفئات العمرية فقد ظهرت بقوة في الفئات العمرية الصغيرة [25-16] [35-26] بنسبة 27.27% لتختفي في الفئة العمرية الموالية [45-36] لتعاود الظهور مرة أخرى في الفئة العمرية [46-55] بشكل مقبول ثم تظهر أخيرا في الفئة [65-56] بنفس الوزن النسبي القوي 27.27% .

جدول رقم (35) يوضح الفئة العمرية وظهور القيم التنموية (قيم المشاركة والروح الجماعية، التفاؤل والطموح، الاستثمار).

الفئة العمرية														القيمة
المجموع		75-66		65-56		55-46		45-36		35-26		25-16		
%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	
100	11	9.09	01	9.09	01	18.18	02	9.09	01	9.09	01	45.45	05	المشاركة الروح الجماعية
100	06	00	00	00	00	00	00	16.66	01	33.33	02	50	03	التفاؤل والطموح
100	02	00	00	00	00	50	01	50	01	00	00	00	00	الاستثمار

ما يلاحظ من خلال معطيات الجدول التركيز الواضح على قيمة المشاركة و الروح الجماعية في الفئة العمرية [25-16] بوزن نسبي يقترب من النصف، 45.45% و قد يعزى هذا التركيز إلى ميزات الفئة العمرية، حيث أن جل عناصر هذه الفئة في سن التمدرس تقريبا على اختلاف المستويات، مما يفسح مجالا واسعا للاحتكاك و انتشار روح الجماعة والمشاركة، ومعلوم تأثير جماعة الرفاق في مثل هذه السن زيادة على أن خبرة الحياة الضئيلة تجعل منتسبي هذه الفئة لا يحفلون كثيرا بقواعد الحذر التي يلتزم بها الأكبر سنا في إقامة العلاقات الاجتماعية و الانغماس فيها. أما قيمة التفاؤل و الطموح فلم تشذ عن القاعدة و المنطق فحضورها كان معتبرا في الفئة العمرية [25-16] عندما سجلت 50% لتأخذ في التناقص حتى تنعدم تماما عند الفئات العمرية الثلاث الأخيرة، و من البديهي أن تحضر هذه القيمة عند الفئات العمرية الصغيرة فهي في بداية استقبال مشوارها الحياتي و تتطلع إليه بكل تفاؤل و طموح. أما قيمة الاستثمار فوضعها خاص إلى حد ما، حيث أن ظهورها بالأساس كان ضعيفا جدا، و قد انعكس ذلك على المعطيات الرقمية أعلاه، حيث تقاسمت الفئتان [45-36] و [55-46] حضورهما

،لتسجل باقي الفئات خواء تاما من هذه القيمة و ذلك ما تعكسه الخانات الصفرية الكثيرة لهذه القيمة.

جدول رقم (36) يبين علاقة سن المبحوث بظهور القيم التنموية.

المجموع		[75-66]		[65-56]		[55-46]		[45-36]		[35-26]		[25-16]		الفئة العمرية القيمة
%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	
14.73	33	27.27	03	15.38	04	11.90	05.	13.72	07	16.27	07	13.72	07	التخطيط
14.73	33	9.09	01	7.69	02	19.04	08	21.56	11	13.95	06	09.80	05	العمل
13.39	30	9.09	01	11.53	03	9.52	04	11.76	06	14.27	07	17.64	09	المبادرة
10.26	23	00	00	11.53	03	16.66	07	13.72	07	9.30	04	3.92	02	الاستقلالية وتحمل المسؤولية
10.26	23	00	00	11.53	03	9.52	04	9.80	05	13.95	06	9.80	05	الإصرار و المثابرة
8.92	20	00	00	3.84	01	4.76	02	5.88	03	11.62	05	17.64	09	المغامرة والتغيير
7.58	17	36.36	04	19.23	05	11.90	05	3.92	02	2.32	01	00	00	التقشف
6.69	15	9.09	01	3.84	01	4.76	02	13.72	07	2.32	01	05.88	03	تقدير الوقت
4.91	11	00	00	11.53	03	4.76	02	00	00	6.67	03	5.88	03	الادخار
4.91	11	9.09	01	3.84	01	4.76	02	1.96	01	2.32	01	9.80	05	المشاركة والروح الجماعية
2.67	06	00	00	00	00	00	00	1.96	01	4.65	02	5.88	03	التفاؤل والطموح
0.89	02	00	00	00	00	2.38	01	1.96	01	00	00	00	00	الاستثمار
%100	224	%100	11	%100	26	%100	42	%100	51	%100	43	%100	51	ك
%100		%4.91		%11.6		%18.75		%22.76		%19.19		%22.76		%

يحمل الجدول رقم (36) التركزات القيمية في الفئات العمرية ، و يعطينا صورة واضحة عن القيم الأكثر بروزا في كل فئة عمرية ، و هو بذلك يكمل الجداول الأربع المتقدمة عنه . بالنسبة للفئة العمرية [16-25] كان التركيز القيمي منصبا حول قيمتين هما المبادرة والمغامرة والتغيير بوزن نسبي قدره 17.64% لكل منها ، وبدرجة اقل قيمة التخطيط التي حضرت ب 72.13% وبينما تشتت باقي النسب على باقي القيم و يمكن اعتبار التركيز حول القيمتين المذكورتين أمرا منطقيا قياسا إلى خصائص المرحلة العمرية الممتاز بالاندفاع و الحركية و حب الإطلاع ، و لم يختلف الأمر كثيرا بالنسبة للفئة العمرية [26-35] عن سابقتها حيث كان التركيز منصبا على القيم الحركية ، و إن كانت السيطرة من نصيب قيمة التخطيط ب 16.27% ، إلا أن قيم العمل و المبادرة ، و الإصرار و المثابرة و المغامرة والتغيير قد سجلت حضورا قويا حيث استحوذت هذه القيم الأربع مجتمعة على أكثر من نصف النسبة المؤوية فحققت حوالي 54% . أما الفئة العمرية [36-45] فقد كانت الهيمنة فيها لقيمة العمل التي تقدمت بفارق معتبر عن باقي القيم وصل سبع نقاط عن أقرب قيمة، إلا أن الخارطة القيمية لهذه الفئة تبدو متناسقة ، حيث تجاور قيمة العمل قيما عاضده لها كالتخطيط ، و الاستقلالية و تحمل المسؤولية ، و تقدير الوقت و جميعها حصل على نسبة 13.72% لتسندها في الأخير قيمة المبادرة بنسبة قدرت ب 11.76% .

الفئة العمرية [46-55] برزت بها قيمتين رئيسيتين توافقتا أيضا مع خصائص هذه الفئة و هما العمل ، و الاستقلالية و تحمل المسؤولية بنسب قدرت ب: 19.04% للأولى ، 16.66% للثانية ، و تسير القيم القريبة منها نسبة في ذات الدائرة القيمية حيث تظهر قيمتا التخطيط و تقدير الوقت ب 11.90% لكل منها ، و القيمتان الأخيرتان تتوافقان مع القيمتين الأولين . أما الفئة العمرية [56-65] فنلاحظ بها تراجع للقيم ذات النزعة الحركية لحساب القيم ذات النزعة الذهنية حيث لم تحصل بها قيمة العمل سوى على 7.69% و قيمة المغامرة و التغيير على 3.84% و إن كانت الغلبة بها لقيمة التقشف 19.23% فلأسباب التي جرى ذكرها في الجدول رقم (33) ، بينما حصلت قيمة التخطيط على حضور معتبر قدر ب 15.38% و ذلك الحضور يتمشى مع ما تقدم ذكره من أسباب .

ولم تشذ الفئة العمرية [66-75] عن سابقتها عندما سجلت ضعفا واضحا لحضور قيم العمل و المبادرة و انعداما كليا لقيم الاستقلالية و تحمل المسؤولية و الإصرار و المثابرة و المغامرة و التغيير، و بالمقابل سيادة واضحة لقيمتي التقشف بـ36.36% و التخطيط بـ27.27% .

جدول رقم (37) يوضح علاقة جنس المبحوث وظهور القيم التنموية (التخطيط ، العمل ، المبادرة).

المبادرة		العمل		التخطيط		القيمة الجنس
%	ك	%	ك	%	ك	
60	18	72.72	24	63.63	21	ذكر
40	12	27.28	09	36.37	12	أنثى
100	30	100	33	100	33	المجموع

التزاما بنفس الإستراتيجية المتبعة في علاقة السن بظهور القيم التنموية ، تبحث الجداول الأربعة الآتية في علاقة الجنس بظهور القيم التنموية ،ليجمل الجدول الخامس الموالي لها تلك العلاقة و يوضح التركزات القيمية في توزيعها على الجنسين.

بالنسبة لقيمة التخطيط عرفت تركزا واضحا لدى الذكور بنسبة 63.63% مقابل

36.37% للإناث ، وهذا التركيز يبرره السمة العامة لهذه القيمة التي تميل إلى العمل الذهني العقلي و هو الجانب القوي لدى الذكور. على عكس ما هو الأمر لدى الإناث اللواتي يكن أكثر ميلا و اتساما بالعاطفة ،و الأمر نفسه يتكرر مع قيمة العمل التي تلاءم الذكور. خاصة بالمفهوم التقليدي للعمل المرتبط بالجانب العضلي لذلك جاءت نسبة قيمة العمل متضخمة عند الذكور فقد بلغت 72.72% بينما لم تتجاوز 27.28% و كذلك الأمر مع قيمة المبادرة التي تنتمي إلى ذات الدائرة القيمية .و إن كان قد بدا بها بعض التقدم لجنس الإناث ،حيث توزعت الأوزان النسبية كآلاتي :60%للذكور و 40% للإناث.

جدول رقم (38) يوضح علاقة جنس المبحوث بظهور القيم التنموية (الاستقلالية وتحمل المسؤولية، الإصرار والمثابرة ، المغامرة والتغيير).

القيمة الجنس	الاستقلالية وت المسؤولية		الإصرار والمثابرة		المغامرة والتغيير	
	ك	%	ك	%	ك	%
ذكر	13	56.52	16	69.56	10	50
أنثى	10	43.47	07	30.44	10	50
المجموع	23	100	23	100	20	100

نلاحظ من خلال الجدول سيطرة خانة الذكور لقيمتي الاستقلالية و تحمل المسؤولية ،و الإصرار والمثابرة . حيث حصد الذكور في الأولى ما نسبته 56.52% 69.56% في الثانية ،و نعتقد أن هذا التوزيع النسبي يتوافق مع توزع الأدوار في المجتمع الجزائري حيث تسيطر النزعة الذكورية التي تجعل من الأنثى تحت مظلة الذكر أيا كانت طبيعتها سواء زوجة أو بنتا أو أما أو غير ذلك. كما أن الضعف التكويني للأنثى يجعلها تخضع أمام المميزات المورفولوجية و النفسية للرجل و هذا ما جعلنا نرى فرقا واضحا بين الجنسين على مستوى قيمة الإصرار و المثابرة. أما قيمة المغامرة و التغيير فقد خبرت حالة من التساوي في التوزيع النسبي بين الجنسين بـ 50% لكل منها ،و يمكن أن نلتمس التفسير لهذا التساوي بمعطيات الجدول (32) الذي يظهر تركزا واضحا لقيمة المغامرة و التغيير في الفئة العمرية [16-25] ،و كذا معطيات الجدول رقم (10) الذي يبين توزع الفئات العمرية حسب الجنس و المستوى التعليمي، أين تظهر سيطرة الإناث واضحة على الفئة العمرية [16-25] فقد شكلن 70% منها أي نسبة معتبرة من الظهور القيمي للمغامرة و التغيير كان من نصيب الإناث صغيرات السن ،بمعنى أن هناك توافقا بين طبيعة القيمة و السن و الجنس أدى إلى الظهور المعتبر لقيمة المغامرة و التغيير عند الإناث.

جدول رقم (39) يوضح علاقة جنس المبحوث بظهور القيم التنموية (التقشف، تقدير الوقت، الادخار).

الادخار		تقدير الوقت		التقشف		القيمة الجنس
%	ك	%	ك	%	ك	
54.54	.06	66.66	10	41.17	07	ذكر
45.46	05	33.34	05	58.82	10	أنثى
100	11	100	15	100	17	المجموع

يتضح من خلال الجدول أعلاه أن 58.82% من قيمة التقشف كانت من نصيب الإناث، في حين اكتفى الذكور بـ 41.17% و هذا التوزع غريب إلى حد ما .، لكن الغرابة تزول إذا احتكنا إلى عمق التوزيع الأدوارى داخل الأسرة الجزائرية حيث تكون الأمور الداخلية للمنزل من اختصاص الإناث ، و ربة البيت تحديدا و تكاد المعطيات المتعلقة بقيمة الادخار تصادر على هذا و ذلك لقرب التوزيع النسبي بين الجنسين لهذه القيمة فقد حصل الذكور على 54.54% ، و حصل الإناث على 45.46%، فعلى الرغم من أن الادخار يبدو شأنًا ذكوريا على اعتبار أن الرجل هو عادة المعيل و الماسك بزمام الأمور المالية إلا أننا نجد حضورا قويا للمرأة في هذه القيمة يكاد يقترب من النصف ، و يعزز هذا الطرح المثل الشعبي **الراجل جابية و المراخابية**. أما قيمة تقدير الوقت فقد عرفت تركزا واضحا في خانة الذكور بنسبة بلغت 66.66% مقابل 33.34% للإناث ، و كنا قد كشفنا في أكثر من جدول سابق أن هذه القيمة أقرب إلى الذكور منها إلى الإناث بسبب ارتباطها بشكل وثيق بشؤون الحياة اليومية التي تستدعي تفعيلا لآلية تقدير الوقت و الاهتمام بها بشكل متواصل لضمان صيرورة قضاء المصالح.

جدول رقم (40) يوضح الجنس وظهور القيم التنموية (المشاركة والروح الجماعية، التفاؤل والطموح، الاستثمار).

الاستثمار		التفاؤل والطموح		المشاركة والروح الجماعية		القيمة الجنس
%	ك	%	ك	%	ك	
50	01	50	03	72.72	08	ذكر
50	01	50	03	27.28	03	أنثى
100	02	100	06	100	11	المجموع

تشكل خانة المشاركة و الروح الجماعية الاستثناء في هذا الجدول على اعتبار تساوي النسب لباقي القيمتين (التفاؤل و الطموح ، و الاستثمار) ، حيث تظهر معطيات الجدول حصول الذكور على 72.72% من إجمالي قيمة المشاركة و الروح الجماعية مقابل 27.28% للإناث وهو فرق شاسع ينم عن اختلال في التوزيع النسبي قد يعزوه إلى تفاوت توزع العينة بين الذكور والإناث لأن طبيعة القيمة تميل نظريا إلى الإناث منها إلى الذكور .فالإناث أميل عادة إلى المشاركة و الروح الجماعية .أما القيمتين الأخرتين فقد تساوى توزعها على الجنسين تساويا تماما بـ 50% لكل منهما و إن كان الحضور العام للقيمتين ضعيف أصلا.

جدول رقم (41) يوضح علاقة جنس المبحوث بظهور القيم التنموية.

الجنس		القيمة		
انثى		ذكر		
%	ك	%	ك	
13.79	12	15.32	12	التخطيط
10.34	09	17.51	24	العمل
13.79	12	13.13	18	المبادرة
11.49	10	09.48	13	الاستقلالية وتحمل المسؤولية
08.04	07	11.67	16	الإصرار والمثابرة
11.49	10	07.29	10	المغامرة والتغيير
11.49	10	05.10	07	التكشف
05.74	05	07.29	10	تقدير الوقت
05.74	05	04.34	06	الادخار
03.44	03	05.83	08	المشاركة والروح الجماعية
03.44	03	02.18	03	التفاؤل والطموح
01.14	01	0.72	01	الاستثمار
100	87	100	137	المجموع

تظهر معطيات هذا الجدول توزع القيم التنموية داخل البيت الداخلي لكل من الذكور و الإناث على حدا. كما يظهر في الوقت نفسه على مستوى خانة المجموع الهامشي النسبة العامة لكل من الذكور و الإناث من إجمالي القيم التنموية. ويبدو من خلال الجدول أن قيمة العمل هي القيمة الأكثر حضورا لدى الذكور حيث حصلت ما نسبته 17.51% متقدمة بذلك على قيمة التخطيط الملاحقة لها و التي حصلت على 15.32%، ثم قيمة المبادرة الحاصلة على المركز الثالث ب 13.13%، و بهذا التوزيع يكون التركيز القيمي لدى الذكور قد كان لحزمة القيم التنموية الحركية، التي اقتربت نسبها مجتمعة من النصف (45.86%) إجمالي القيم عند

الذكور، و عدا قيمة الإصرار و المثابرة، فإن باقي القيم حضرت عند الذكور بشكل ضعيف و مشتت. لدى الإناث الأمر يختلف إلى حد ما، حيث نجد تكو كبا لست قيم حصلت على نسب متقاربة جدا لم يتعد الفارق بينها الأربع نقاط، مع تسجيل تفوق طفيف لقيم التخطيط والمبادرة التي احتلت رأس القائمة بـ 13.76% لكليهما، و بروز هذين القيمتين يصادق على معطيات الجدول التفصيلية الأربع السابقة (36-37-38-39). أما المجموع العام فعلى الرغم من إظهاره لغلبة الذكور على الإناث في الاستحواذ على القيم التنموية، إلا أن ذلك لا يعني السيطرة المطلقة، بل على العكس يعني تكافؤ شبه تام، إذ إن نسبة الذكور في إجمالي العينة بلغ 61% و حصل هؤلاء على 61.16% من إجمالي القيم التنموية و بالمقابل حصلت الإناث على ما نسبته 38.83% و هن يمثلن 39% من إجمالي مفردات العينة. و عليه فان الحساب التناسبي يظهر حالة التكافؤ بوضوح .

جدول رقم (42) يبين علاقة المستوى التعليمي بظهور القيم التنموية.

المجموع	جامعي	ثانوي	متوسط	ابتدائي	أمي	المستوى التعليمي القيمة	
						ك	%
33	09	06	07	06	05	ك	التخطيط
100	09	18.18	21.21	18.18	15.15	%	
33	07	04	12	04	06	ك	العمل
100	21.21	12.12	36.36	12.12	18.18	%	
30	07	06	08	03	06	ك	المبادرة
100	23.33	20	26.66	10	20	%	
23	07	02	02	05	07	ك	الاستقلالية وتحمل المسؤولية
100	30.43	8.69	8.69	21.73	30.43	%	
23	03	02	02	10	06	ك	الإصرار والمثابرة
100	13.04	8.69	8.69	43.47	26.08	%	
20	08	03	08	00	01	ك	المغامرة والتغيير
100	40	15	40	00	09	%	
17	01	01	01	06	08	ك	التقشف
100	05.88	05.88	05.88	35.29	47.05	%	
15	06	05	04	00	00	ك	تقدير الوقت
100	40	33.33	26.66	00	00	%	
11	00	00	02	05	04	ك	الادخار
100	00	00	18.18	45.45	36.36	%	
11	02	02	02	04	01	ك	المشاركة والروح الجماعية
100	18.18	18.18	18.18	36.36	9.09	%	
06	02	01	01	01	01	ك	التفاؤل والطموح
100	33.33	16.66	16.66	16.66	16.66	%	
02	00	00	02	00	00	ك	الاستثمار
100	00	00	100	00	00	%	
224	52	32	51	44	45	ك	المجموع
100	23.21	14.28	22.76	19.64	20.08	%	

تظهر معطيات الجدول أن قيمة التخطيط ظهرت بقوة عند المستوى التعليمي الجامعي بنسبة قدرت 27.27% و لاحقها في الظهور مباشرة المستوى التعليمي المتوسط بـ 21.21% ثم باقي المستويات بنسب متقاربة و يظهر هذا التوزيع أن للمستوى التعليمي علاقة بظهور قيمة التخطيط فهذه القيمة تحتاج قدرا معتبرا من توظيف الملكات الذهنية والعقلية و هو ما يتوفر في المستوى التعليمي الجامعي بشكل مميز. أما قيمة العمل فقد ظهرت بشكل متميز عند المستوى المتوسط بـ 36.36% و يعزى هذا التميز إلى أن نسبة معتبرة من ذوي المستوى المتوسط هم من الفئات العمرية الوسطى (أنظر الجداول 5-6-7) و هي الفئات التي تركز بقوة على قيمة العمل، و ذات الشيء بالنسبة لقيمة المبادرة التي تنتمي إلى نفس الدائرة القيمة حيث برز مرة أخرى المستوى التعليمي المتوسط باستحواذه على 26.66% متبوعا بالمستوى الجامعي بـ 23.33% .

أما قيمة الاستقلالية و تحمل المسؤولية فكانت متطرفة في توزيعها على المستويات التعليمية و ذلك عندما ظهرت على حدي المستويات التعليمية الأمي، و الجامعي بنسبة قدرت بـ 30.43% لكل منهما. بينما عرفت قيمة الإصرار و المثابرة تركزا مطلقا عند مستوى الابتدائي بـ 43.47%، في حين توزعت قيمة المغامرة و التغيير على مستويين هما المتوسط و الجامعي بـ 40% لكل منهما و يرجع هذا إلى أن نسبة معتبرة من ذوي المستويات الجامعية هم من فئة الشباب، في حين أن نسبة معتبرة من ذوي المستوى المتوسط هم في مرحلة منتصف العمر، و هذه المرحلة على نسبة معتبرة من ذوي المستويات الجامعية هم فئة الشباب في حين أن نسبة معتبرة من ذوي المستوى المتوسط هم في مرحلة منتصف العمر وهذه المرحلة غالبا ما تكون نقطة البحث عن التجديد بعد سنوات من الروتين و الاستقرار. أما قيمة النقش فقد ظهرت بقوة عند المستويات التعليمية المتدنية حيث ظهرت عند الأميين بنسبة 47.05% و عند ذوي المستوى الابتدائي بـ 35.29%، و نفس الأمر ينسحب على قيمة الادخار حيث جاء توزيعها على المستويات التعليمية محصورا في المستويات الأمي والابتدائي والمتوسط مع غلبة واضحة للمستوى الابتدائي بـ 45.45%، لتكسر بعد ذلك القاعدة مع قيمة التفاؤل و الطموح التي عرفت توزعا متساويا تقريبا بين أربع مستويات هي الأمي والابتدائي و المتوسط و الثانوي بـ: 16.66% ثم تركزا ملحوظا عند المستوى الجامعي بـ 33.33% و هو تركز مبرر بعامل

صغر السن ،و ارتفاع المستوى التعليمي الذي يجعل من سيادة التفاؤل و الطموح أمرا طبيعيا .أما قيمة الاستثمار فقد كانت من نصيب المستوى التعليمي المتوسط لوحده و إن كان حضورها القيمي ضعيف أصلا .و على صعيد المجاميع يبدو التكافؤ واضحا حيث لم نسجل سيطرة لأي مستوى تعليمي في الاستحواذ على القيم.

جدول رقم (43) يبين علاقة القيم التنموية بالجنس والسن.

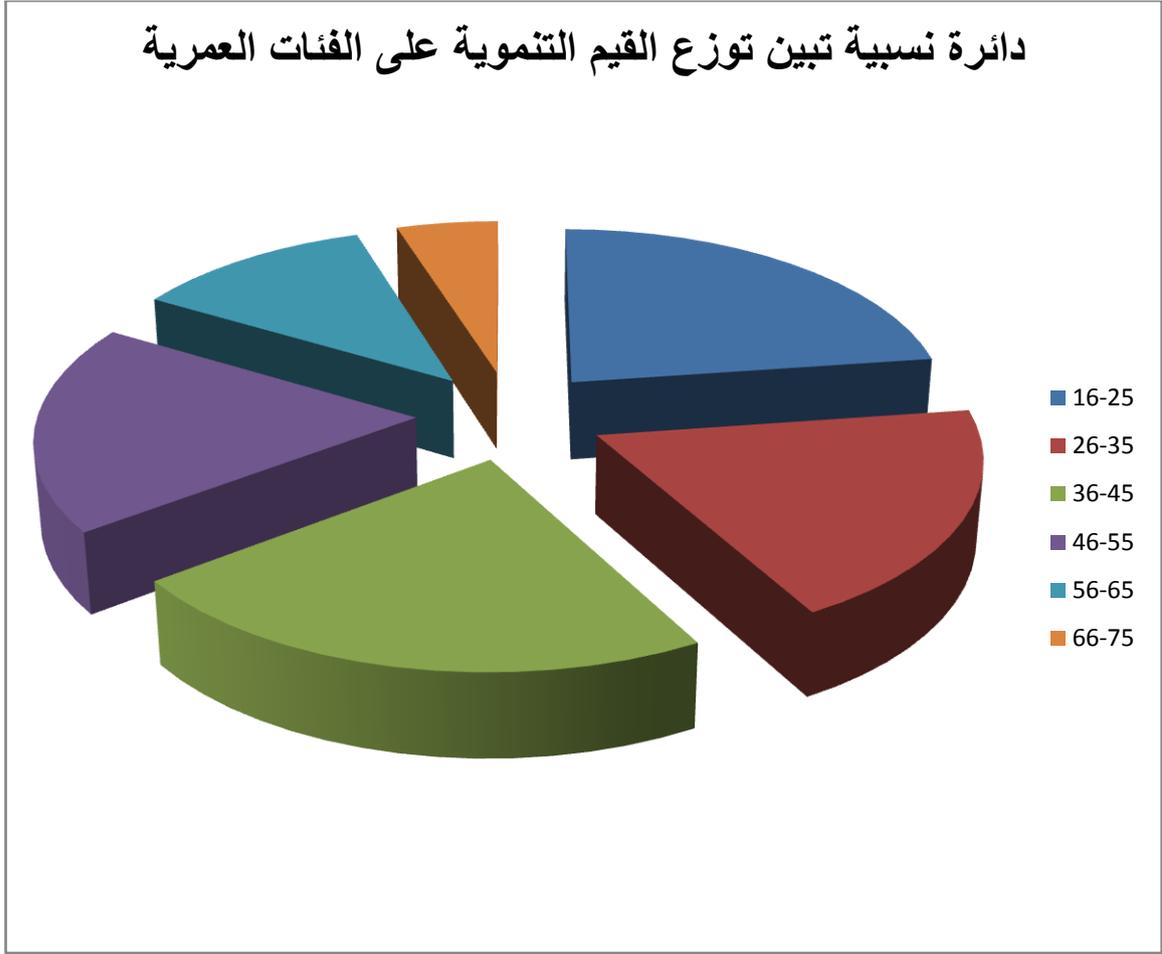
المجموع	الاستثمار		التفاؤل والطموح		المشاركة والروح الجماعية		الادخار		تقدير الوقت		التقشف		المغامرة والتغيير		الاصرار والمثابرة		الاستقلالية وتحمل المسؤولية		المبادرة		العمل		التخطيط		القيمة	الجنس	السن	
	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك				
11.16	25	00	00	16.16	01	27.27	03	00	00	6.66	01	00	00	30	06	8.69	02	8.69	02	10	03	12.12	04	9.09	03	ذكر	-16]	
10.26	23	00	00	33.33	02	18.18	02	00	00	13.33	02	00	00	15	03	13.04	03	00	00	20	06	3.03	01	12.12	04	انثى	[25	
12.94	29	00	00	16.66	01	9.09	01	00	00	6.66	01	5.88	01	20	04	17.39	04	13.04	03	13.13	04	15.15	05	15.15	05	ذكر	26-	
4.91	11	00	00	16.66	01	00	00	00	00	00	00	00	00	05	01	8.69	02	4.34	01	10	03	3.03	01	6.06	02	انثى	35	
18.30	41	50	01	16.66	01	9.09	01	18.18	02	33.33	05	5.88	01	10	02	13.04	03	21.73	05	13.33	04	30.30	10	18.18	06	ذكر	36-	
5.35	12	00	00	00	00	00	00	00	00	13.33	02	5.88	01	05	01	8.69	02	8.69	02	6.66	02	3.03	01	3.03	01	انثى	45	
15.62	35	50	01	00	00	9.09	01	27.27	03	6.66	01	29.41	05	10	02	13.04	03	26.08	06	10	03	21.21	07	9.09	03	ذكر	46-	
4.46	10	00	00	00	00	9.09	01	18.18	02	6.66	01	00	00	00	00	4.34	01	4.34	01	3.33	01	3.03	01	6.06	02	انثى	55	
9.82	22	00	00	00	00	9.09	01	9.09	01	6.66	01	23.52	04	05	01	8.69	02	13.04	03	10	03	6.06	02	12.12	04	ذكر	56-	
1.33	03	00	00	00	00	00	00	9.09	01	00	00	5.88	01	00	00	4.34	01	00	00	00	00	00	00	00	00	00	انثى	65
4.01	09	00	00	00	00	00	00	9.09	01	6.66	01	17.64	03	00	00	00	00	00	00	3.33	01	3.03	01	6.06	02	ذكر	66-	
1.78	04	00	00	00	00	9.09	01	9.09	01	00	00	5.88	01	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	3.03	01	انثى	75	
100	224	100	02	100	06	100	11	100	11	100	15	100	17	100	20	100	23	100	23	100	30	100	33	100	33	المجموع		

يتضح من خلال معطيات الجدول تكافؤ التوزع النسبي للقيم بين الجنسين الذكور والإناث للفئة العمرية [16-25] مع التشابه النسبي في السيطرة القيمية، أين التقت القيمتين المشاركة و الروح الجماعية، و التفاؤل و الطموح الأولى عند الذكور بوزن نسبي قدره 27.27% والثانية عند الإناث ب 33.33%، أما على الصعيد السيطرة المطلقة لقد كانت قيمة المغامرة والتغيير الأكبر حضورا عند الذكور بوزن قدره 30%، بينما عند الإناث كانت الغلبة كما أشرنا إلى القيمة التفاؤل و الطموح. و قد سجل الحضور القيمي عند الجنسين مجتمعين نسبة جيدة أهله لاحتلال المركز الثاني بمجموع قدره 21.42% و ذلك باحتساب خانتي المجموع للفئة [16-25] لكل من الذكور و الإناث.

على عكس الفئة العمرية السابقة فإن الفئة [26-35] عرفت تفاوتاً واضحاً في توزع القيم التنموية على الجنسين حيث سجلت خانة المجموع الهامشي نسبة 12.94% لصالح الذكور مقابل 4.91% لصالح الإناث. إلا أن ذلك التفاوت على صعيد المجموع العام قابله تطابق تام على صعيد القيم المسيطرة لدى كلا الجنسين حيث برزت قيم التفاؤل و الطموح، و الإصرار و المثابرة، و التخطيط، أما على مستوى السيطرة المطلقة فكانت عند الذكور من نصيب قيمة المغامرة و التغيير بنسبة 20%، و عند الإناث من نصيب قيمة التفاؤل و الطموح بوزن نسبي قدره 16.66% أما مجموع الحضور القيمي عند الجنسين فقد كان متوسطاً بنسبة قدرها 17.85%. بينما سجلنا عند نقطة تقاطع الفئة العمرية [36-45] وضعاً مشابهاً على صعيد التوزيعات المجامعية للذكور والإناث حيث يبدو تفوق الذكور كبير جداً فقد سجل مؤشر النسبة المئوية عندهم 18.30%. و في حين لم يتعد عند الإناث 5.35%، أما على صعيد السيطرة القيمية فقد برزت سيطرة ست قيم عند الذكور تقدمتها قيمة الاستثمار ب 50%، ثم قيمة تقدير الوقت ب 33.33% ثم قيم العمل، الاستقلالية و تحمل المسؤولية، التخطيط الادخار. أما عند الإناث فالسيطرة كانت لثلاث قيم تقريبا و هي تقدير الوقت، الإصرار و المثابرة، الاستقلالية و تحمل المسؤولية. أما على مستوى القوة الحضورية لمجموع الجنسين فقد كانت الأقوى على الإطلاق بنسبة بلغت 23.65%.

الفئة [46-55] كان حضورهم القيمي العام عند مجموع الجنسين جيدا حيث بلغ 20.08% إلا أن توزيع هذه النسبة جاء مختلفا، حيث استحوذ الذكور على 15.62% بينما الإناث اكتفين بـ 4.46%، أما على صعيد السيطرة القيمية فقد سيطرت عند الذكور قيم التقشف الادخار الاستقلالية و تحمل المسؤولية، و العمل، بينما سيطرت عند الإناث قيم الادخار تقدير الوقت والتخطيط. هذا و كرست الفئة [56-65] السيطرة الذكورية عندما سجلت نسبة 9.82% للذكور و 1.33% للإناث و هي الأضعف على الإطلاق. و على صعيد السيادة القيمية سادت عند الذكور قيم التقشف و الاستقلالية و تحمل المسؤولية، و التخطيط، في حين سادت عند الإناث قيمتي الادخار و التقشف. أما مجموع الحضور القيمي عند الجنسين لهذه الفئة فقد كان دون المتوسط و سجل نسبة 11.15% .

آخر تقاطع كان لفئة العمرية [66-75] التي كان مجموع حضورها القيمي عند الجنسين الأضعف على الإطلاق حيث توقف عند 5.79% لم تتوزع بالتساوي بين الذكور و الإناث، فكانت حصة الذكور 4.01% و حصة الإناث 1.78%، إلا أن الاتفاق حول السيطرة القيمية كان حاضرا بين الجنسين و ذلك حول قيمتي التقشف و الادخار.



شكل رقم 05

المصدر : من إعداد الباحث

جدول رقم (44) القيم التنموية بالسن والمستوى التعليمي.

المجموع	الاستثمار		التفاوت والطموح		المشاركة والروح الجماعية		الادخار		تقدير الوقت		التكشف		المغامرة و التغيير		الإصرار والمثابرة		الاستقلالية وتحمل المسؤولية		المبادرة		العمل		التخطيط		القيمة / المستوى		
	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	السن		
0.44	01	00	00	00	00	9.09	01	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	أمي	-16] [25
0.44	01	00	00	00	00	9.09	01	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	ابتدائي	
5.80	13	00	00	16.66	01	9.09	01	00	00	6.66	01	00	00	10	02	4.34	01	8.69	02	3.33	01	9.09	3	3.03	01	متوسط	
6.25	14	00	00	16.66	01	9.09	01	00	00	6.66	01	00	00	15	03	8.69	02	00	00	10	03	3.03	01	6.06	02	ثانوي	
8.03	18	00	00	16.66	01	9.09	01	00	00	6.66	01	00	00	20	04	08.69	02	00	00	16.66	05	3.03	01	12.12	04	جامعي	-26] [35
1.33	03	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	5.88	01	05	01	00	00	4.34	01	00	00	00	00	00	00	امي	
1.78	04	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	05	01	00	00	4.34	01	3.33	01	3.03	01	00	00	ابتدائي	
6.25	14	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	05	01	8.69	02	8.69	02	10	03	9.09	03	9.09	03	متوسط	
3.57	08	00	00	16.66	01	00	00	00	00	00	00	00	00	05	01	8.69	02	00	00	3.33	01	3.03	01	6.06	02	ثانوي	-36] [45
4.91	11	00	00	16.66	01	9.09	01	00	00	6.66	01	00	00	05	01	8.69	02	00	00	6.66	02	3.03	01	6.06	02	جامعي	
2.23	05	00	00	00	00	00	00	9.09	01	00	00	5.88	01	00	00	00	00	4.34	01	00	00	6.06	02	00	00	امي	-46] [55
3.57	08	00	00	00	00	00	00	9.09	01	00	00	5.88	01	00	00	4.34	01	4.34	01	03.33	01	6.06	02	3.03	01	ابتدائي	
6.25	14	50	01	00	00	00	00	00	00	6.66	01	00	00	00	00	8.69	02	4.34	01	3.33	01	15.15	05	9.09	03	متوسط	
5.35	12	00	00	00	00	9.09	01	00	00	20	03	00	00	05	01	4.34	01	8.69	02	3.33	01	3.03	01	6.06	02	ثانوي	
9.69	15	00	00	16.66	01	00	00	00	00	26.66	04	00	00	10	02	4.34	01	8.69	02	10	03	3.03	01	3.03	01	جامعي	-46] [55
4.46	10	00	00	00	00	00	00	18.18	02	00	00	11.76	02	00	00	4.34	01	8.69	02	3.33	01	6.06	02	00	00	امي	
6.69	15	00	00	00	00	18.18	02	18.18	02	00	00	11.76	02	05	01	4.34	01	13.04	03	3.33	01	9.09	03	00	00	ابتدائي	
4.01	09	50	01	00	00	00	00	9.09	01	00	00	5.88	01	05	01	4.34	01	4.34	01	3.33	01	3.03	01	3.03	01	متوسط	
2.67	06	00	00	00	00	00	00	00	00	6.66	01	00	00	00	00	00	00	4.34	01	3.33	01	3.03	01	6.66	02	ثانوي	-46] [55
2.23	05	00	00	00	00	00	00	00	00	6.66	01	00	00	00	00	4.34	01	00	00	00	00	3.03	01	6.06	02	جامعي	

4.46	10	00	00	00	00	00	00	9.09	01	00	00	17.64	03	00	00	4.34	01	8.69	02	3.33	01	3.03	01	3.03	01	امي	[65]
4.46	10	00	00	00	00	9.09	01	9.09	01	00	00	05.88	01	00	00	8.69	02	4.34	01	3.33	01	3.03	01	6.06	02	ابتدائي	
2.23	05	00	00	00	00	00	00	00	00	6.66	01	5.88	01	05	01	00	00	00	00	3.33	01	00	000	3.03	01	متوسط	
00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	ثانوي	
00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	جامعي	
1.33	03	00	00	00	00	00	00	9.09	01	00	00	11.76	02	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	امي	[75]
1.78	04	00	00	00	00	00	00	9.09	01	00	00	11.76	02	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	3.03	01	ابتدائي	
2.67	06	00	00	00	00	9.09	01	00	00	6.66	01	00	00	00	00	00	00	00	00	3.33	01	3.03	01	6.06	02	متوسط	
00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	ثانوي	
00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	جامعي	
100	224	100	02	100	06	100	11	100	11	100	15	100	17	100	20	100	23	100	23	100	30	100	33	100	33	المجموع	

يحوصل ويفصل الجدول أعلاه في علاقة ظهور القيم التنموية بمتغيري السن والمستوى التعليمي في ذات الوقت ،و تتأتى أهميته من كونه يظهر معطيات خاصة لا تظهرها الجداول التقاطعية البسيطة أو جداول الفرز المسطح .تظهر معطيات الجدول شغور شبه تام لخانات المستوى الأمي و الابتدائي للفئة العمرية [16-25] و يؤكد ذلك خانة التوزيع الهامشي التي لم تسجل سوى 0.44% لكلا المستويين لكل القيم التنموية ،و يعزى ذلك إلى كون أغلب مفردات العينة من ذوي المستوى العالي، و يتأكد ذلك عندما نرى الحضور النسبي القوي في خانة المجاميع للمستويات الثلاث المتوسط الثانوي الجامعي ،و التي جاءت بوتيرة تصاعدية 5.80% للمتوسط، 6.25% للثانوي و 8.03% للجامعي، مع تسجيل أكبر وزن في نقطة تقاطع المستوى الجامعي مع قيمة المغامرة و التغيير و ذلك بـ 20%.

وبالنسبة لتقاطعات الفئة العمرية [26-35] مع متغيري السن و المستوى التعليمي فقد سجلنا تماثل المستويين الأمي و الابتدائي ،حيث كانت نسب استحواذهما على القيم التنموية ضعيفة . فقد سجل مؤشر المجموع عند المستوى الأمي 1.33% و 1.78% للمستوى الابتدائي ،على أن أكبر ظهور قيمي كان لقيمة التقشف في المستوى الأمي بوزن نسبي قدره 5.88% ، أما المستوى التعليمي المتوسط فقد كان الاستثناء في هذه الفئة عندما سجلت خانة مجموعه نسبة 6.25% من إجمالي القيم العام .و كانت أكثر قيمة ظهورا هي قيمة المبادرة بنسبة 10% .أما المستوى التعليمي الثانوي فقد كان حضوره متوسطا عند هذه الفئة العمرية حيث سجل مجموع قدره 3.57%، وسجلت فيه قيمة التفاؤل و الطموح أقوى ظهور بوزن نسبي قدره 16.66% و بدرجة أقل قيمتي الإصرار و المثابرة،و التخطيط .بينما كان حظ المستوى الجامعي أوفر عندما سجل مجموعا قدره 4.91% و ليتموقع بذلك في خانة الحضور المتوسط على المستوى العام ،و كانت قيمة التفاؤل و الطموح الأكثر حضورا بنسبة 16.66% ، إلى جانب قيم المشاركة و الروح الجماعية ، الإصرار و المثابرة ،تقدير الوقت و المبادرة.

تفصح خانة التوزيع الهامشي للفئة العمرية [36-45] عن وضع مريح إلى جيد ،حيث تبرز بها أعلى نسبة ضمن المجاميع على الإطلاق و هي 9.69% و التي سجلها المستوى

الجامعي، و قد كانت قيمة تقدير الوقت القيمة الأكثر حضورا و بروزا بـ 26.66% تليها قيمة التفاؤل و الطموح بنسبة 16.66%، و يلي المستوى التعليمي المتوسط، المستوى الجامعي عندما حقق نسبة مئوية قدرها 6.25% على مستوى المجموع و كانت قيمة الاستثمار الأكثر حضورا بـ 50%، إلى جانب قيمة العمل بـ 15.15%. كما سجل المستوى التعليمي الثانوي حضورا فوق المتوسط بنسبة قدرها 5.35% كمجموع. و تركزت قيمه عند قيمة تقدير الوقت بشكل رئيس و ذلك بنسبة 20% ثم المشاركة و الروح الجماعية بـ 9.09%، و الاستقلالية و تحمل المسؤولية بـ 8.69%. أما باقي المستويين (الأمي و الابتدائي) فحضورهما كان دون المتوسط، مع تسجيل تطابق في سيطرة قيمة الادخار و العمل، و التقشف بنسب 9.09%، 6.06%، 5.88% على التوالي تظهر خانة التوزيع الهامشي للفئة العمرية [46-55] تفوقا واضحا للمستوى الابتدائي، و ذلك بنسبة 6.69%، و هيمنت عليه خمس قيم، منها اثنين بشكل ملفت و بارز و هما قيمتي الادخار، و المشاركة و الروح الجماعية بنسبة 18.18% لكل منهما. ثم قيم الاستقلالية و تحمل المسؤولية، و التقشف و العمل. أما المستوى الأمي فقد احتل المرتبة الثانية لذات الفئة العمرية بنسبة مئوية بلغت 4.46%، و بسيطرة نفس القيم المسيطرة في المستوى السابق تقريبا. فحضرت قيمة الادخار بـ 18.18% و قيمة التقشف بـ 11.76% و الاستقلالية و تحمل المسؤولية بـ 8.69% و أخيرا العمل بـ 6.06%. أما المستويين الثانوي و الجامعي فقد كان حضورهما ضعيفا بحيث لم يبلغ المجموع عندهما عتبة 3% مع تسجيل تطابق في سيطرة قيمتي تقدير الوقت والتخطيط عليهما. أما على مستوى الفئة العمرية [56-65] فقد سجلنا تماثل الوزن النسبي لمجاميع المستويين الأمي و الابتدائي بـ 4.46% لكل منهما مع تسجيل تفاوت في السيطرة القيمية حيث سيطرت على المستوى الأمي قيم التقشف و الادخار و الاستقلالية و تحمل المسؤولية، بينما سيطرت على المستوى التعليمي قيم المشاركة و الروح الجماعية الادخار والإصرار والمثابرة، والعمل، أما المستوى المتوسط فكان حضوره ضعيفا و سيطرت عليه قيمة تقدير الوقت. مع تسجيل نسبة متدنية لكل من المستوى الثانوي و الجامعي. و ذات الصفرية تظهر مرة أخرى في خانة المجاميع للفئة العمرية [66-75] عند ذات المستويين (الثانوي و الجامعي) بينما كان التميز للمستوى التعليمي المتوسط ولو

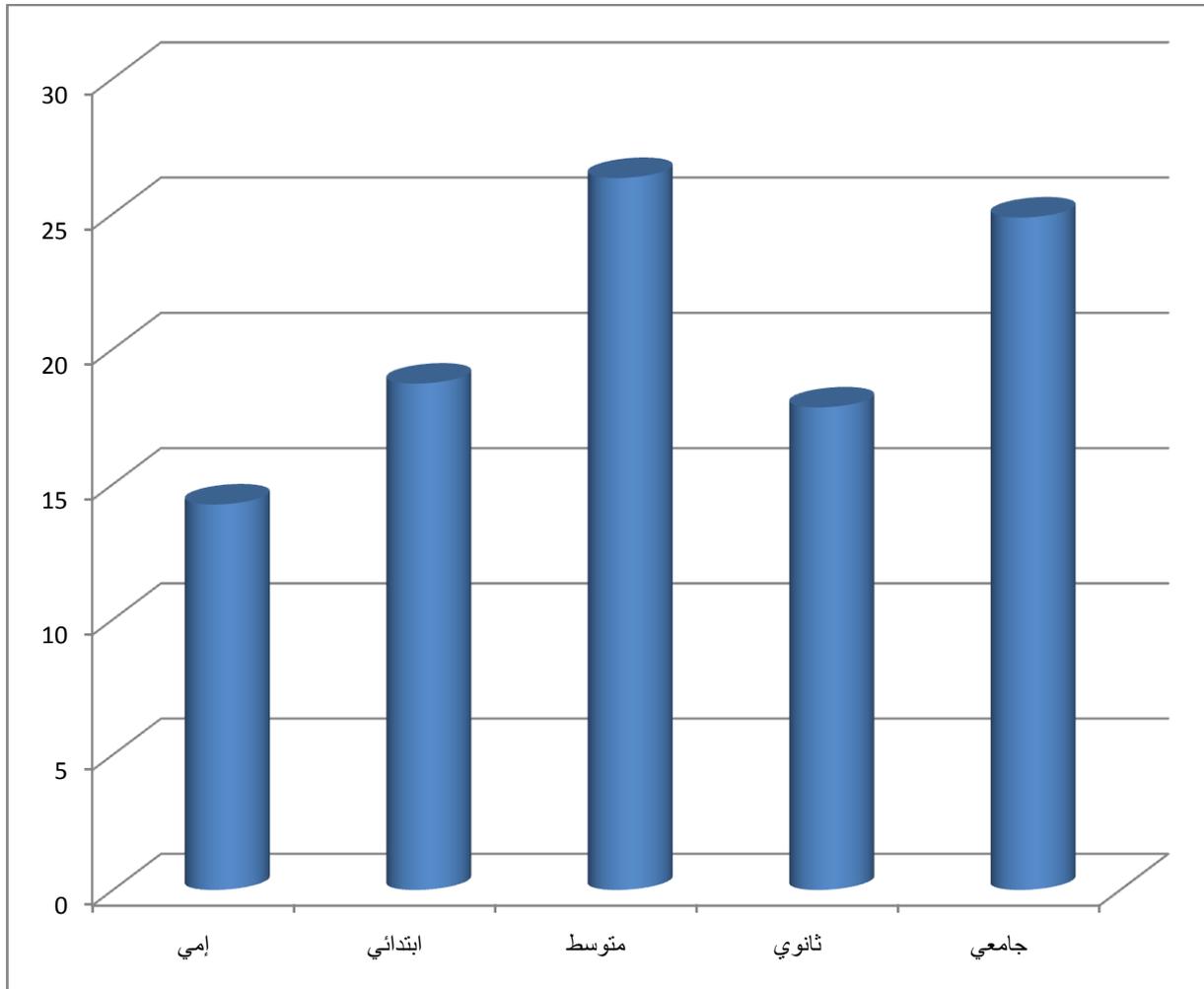
بحضور ضعيف حيث لم يتجاوز 2.67% مع سيطرة واضحة لثلاث قيم هي المشاركة و الروح الجماعية ،تقدير الوقت ،و التخطيط ،أما المستويين الأمي والابتدائي لذات الفئة العمرية فقد تشابها إلى حد بعيد في الحضور الضعيف والسيطرة القيمية،حيث سيطرت على كليها قيمتا الادخارالتكشف.

جدول رقم (45) يبين علاقة القيم التنموية بالجنس والمستوى التعليمي.

المجموع	الاستثمار		التفاوت والطموح		المشاركة والروح الجماعية		الادخار		تقدير الوقت		التقشف		المغامرة والتغيير		الاصرار والمثابرة		الاستقلالية وتحمل المسؤولية		المبادرة		العمل		التخطيط		القيمة / المستوى / الجنس			
	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك				
7.14	16	00	00	00	00	01	9.09	01	9.09	01	00	00	17.64	03	00	00	00	00	4.34	01	6.66	02	18.18	06	6.06	02	امي	نذكر
8.48	19	00	00	00	00	01	9.09	01	9.09	01	6.66	01	11.76	02	00	00	4.34	01	8.69	02	6.66	02	18.18	06	9.09	03	ابتدائي	
14.28	32	50	01	00	00	02	18.18	02	18.18	02	6.66	01	11.76	02	05	01	17.39	04	17.39	04	13.33	04	21.21	07	12.12	04	متوسط	
16.07	36	00	00	16.66	01	02	18.18	02	9.09	01	26.66	04	00	00	20	04	30.43	07	17.39	04	16.66	05	9.09	03	15.15	05	ثانوي	
15.17	34	00	00	33.33	02	02	18.18	02	9.09	01	26.66	04	00	00	25	05	17.39	04	8.69	02	16.66	05	6.06	02	21.21	07	جامعي	
3.12	07	00	00	00	00	00	00	02	18.18	02	00	00	11.76	02	00	00	00	00	00	00	00	00	3.03	01	6.06	02	أمي	انثى
5.35	12	00	00	00	00	00	00	02	18.18	02	00	00	17.64	03	00	00	00	00	13.04	03	6.66	02	3.03	01	3.03	01	إبتدائي	
9.37	21	00	00	00	00	01	9.09	01	9.09	01	20	03	23.52	04	10	02	8.69	02	13.04	03	6.66	02	6.06	02	3.03	01	متوسط	
7.58	17	00	00	00	00	01	9.09	01	00	00	6.66	01	5.88	01	15	03	8.69	02	8.69	02	10	03	6.06	02	6.06	02	ثانوي	
13.39	30	50	01	50	03	01	9.09	01	00	00	6.66	01	00	00	25	05	13.04	03	8.69	02	16.66	05	9.09	03	18.18	06	جامعي	
100	224	100	02	100	06	100	11	100	11	100	15	100	17	100	20	100	23	100	23	100	30	100	33	100	33		المجموع	

في عملية عكسية لما سبق يبرز هذا الجدول علاقة القيم التنموية بالجنس و المستوى التعليمي. وإن كانت بعض الجداول السابقة قد أظهرت تفوق الحضور القيمي عند الذكور عنه عند الإناث فإن الجدول أعلاه يفصل في ملامح هذا التفوق، و يبحث في ما إذا كان تفوقا مطلقا أم نسبيا لا من خلال المقارنة المطلقة إنما من خلال المقارنة التناسبية. تظهر معطيات الجدول الحضور القيمي المتوسط للقيم التنموية لفئة الذكور الأميين بنسبة تقدر بـ 7.14% و سيادة لكل من قيمتي العمل و التقشف، و يقابل هذا على الضفة الأنثوية حضورا قيميا ضعيفا عند الأميات و سيطرة واضحة لقيمتي الادخار و التقشف. وكان مستوى الحضور القيمي العام مقبولا بنسبة بلغت 8.48%، و قد قابل هذه النسبة عند الإناث ذوات المستوى الابتدائي نسبة 5.35% و سيادة لقيمتي التقشف و الادخار. أما عند الذكور ذوي المستوى المتوسط فقد كانت نسبة الحضور العام 14.28% وهي نسبة جيدة و سادت عند هؤلاء مجموعة من القيم أبرزها الاستثمار، العمل، الادخار، اما عند الإناث ذوات نفس المستوى فقد كان الحضور العام متوسطا و سادت بينهن بشكل رئيسي قيم التقشف و تقدير الوقت. عند ذكور المستوى الثانوي بلغ الحضور القيمي العام أوجه بنسبة 16.07% وسادت بينهم قيم الإصرار والمثابرة، تقدير الوقت، المغامرة و التغيير، أما على الضفة المقابلة فقد كان الحضور القيمي العام عند الإناث الثانويات متوسطا بنسبة قدرها 7.58% وسادت بينهن قيم المغامرة و التغيير، المبادرة، المشاركة و الروح الجماعية. أما المستوى الجامعي فقد كان الظهور القيمي التنموي بين الجنسين متقاربا إلى حد بعيد. حيث بلغ 15.17% عند الذكور 13.39% عند الإناث و التقا الجنسان عند ثلاث قيم مسيطرة هي التفاؤل و الطموح، المغامرة و التغيير، التخطيط. كما تفرد الذكور بقيمة أخرى مسيطرة و هي قيمة تقدير الوقت.

شكل رقم 06



المصدر : من إعداد الباحث

أعمدة اسطوانية تبين توزيع القيم التنموية حسب المستوى التعليمي

جدول رقم (46) يبين رتب وحصص الفئات العمرية وتعداد ظهورها بين القيم التنموية.

قيم التنمية المحجوبة	الرتبة	عدد الظهور القيمي ن = 12	%	ك	الفئة العمرية
التقشف الاستثمار	2	10	22.76	51	[25-16]
الاستثمار	3	11	19.19	43	[35-26]
الادخار	1	11	22.76	51	[45-36]
التفاؤل والطموح	4	11	18.75	42	[55-46]
التفاؤل والطموح الاستثمار	5	10	11.60	26	[65-56]
الاستقلالية وتحمل المسؤولية الاصرار والمثابرة- المغامرة والتغيير الادخار - التفاؤل والطموح- الاستثمار	6	06	4.91	11	[75-66]
13	-	-	100	224	المجموع

يتضح من خلال معطيات الجدول التفوق الطفيف لفئتين عمريتين على باقي الفئات و هما [25-16] [45-36] بوزن نسبي قدره 22.76% إلا أن التفوق على صعيد الظهور القيمي كان لصالح الفئة [45-36] التي سجلت (11) ظهوراً متساوية بذلك على هذا الصعيد مع الفئات [35-26] و [55-46] و بإمعان النظر في خانة الرتبة نستشف نوعاً من المنطق في ترتيب الفئات العمرية باستثناء الفئة العمرية [45-36] التي كسرت القاعدة. و إلا فإن المعطيات تذهب إلى تأكيد قاعدة أن ظهور القيم التنموية يضعف كلما اتجهنا صوب الفئات العمرية الكبيرة، و يقوى كلما اتجهنا نحو الفئات الأصغر سناً. أما على صعيد القيم المحجوبة فإن قيمة الاستثمار هي القيمة الأكثر احتجاباً و مرد ذلك إلى حضورها الضعيف أساساً ضمن خانة القيم العمرية.

جدول رقم (47) يبين حصة كل جنس وتعداد القيم التنموية الظاهرة فيه.

الجنس	ك	%	عدد القيم الظاهرة	القيم المحجوبة
ذكر	137	61.16	12	00
أنثى	87	38.84	12	00
المجموع	224	100	-	-

توضح معطيات الجدول أعلاه تفوق حصة الذكور من القيم التنموية على الإناث حيث حصد الذكور ما قيمته 61.16% بينما اكتفت الإناث بنسبة 38.84%، مع تسجيل تساوي الظهور القيمي فقد سجل الجنسين علامة كاملة على هذا المستوى أي اثنا عشر ظهوراً من أصل إثني عشر فكانت النتيجة المنطقية لذلك صفرية القيم المحجوبة فخانتني الذكور و الإناث .على أننا ننبه إلى أن طغيان الحضور القيمي عند الذكور لا يترجم سيطرة مطلقة كما أشرنا إلى ذلك سابقاً بل إن تلك النسب المثبتة أعلاه تفصح عن تساوي تام بين الجنسين في الحضور القيمي التنموي إذ أن نسبة الذكور من عينة الدراسة كانت 61% و نسبة الإناث كانت 39% وهذا يتوافق تقريباً توافقاً تاماً مع الأوزان و النسبية في أعلى الجدول.

جدول رقم (48) يبين حصص المستويات التعليمية ورتبها.

الرتبة	%	ك	المستوى التعليمي
5	14.28	32	أمي
3	18.75	42	ابتدائي
1	27.23	61	متوسط
4	17.85	40	ثانوي
2	21.87	49	جامعي
-	100	224	المجموع

تظهر معطيات الجدول أعلاه سيطرة المستوى التعليمي المتوسط على باقي المستويات حيث حصد ما مجموعه 27.23% من القيم أهله لأن يحتل المرتبة الأولى، و هي نسبة معتبرة تفوق الربع، بينما ح ل المستوى الجامعي ثانيا بوزن نسبي قدره 21.87%، يليه المستوى الابتدائي بـ 18.75% ثم الثانوي في المركز الرابع بـ 17.85% و أخيرا الأمي بـ 14.28%. وما يمكن ملاحظته و تسجيله على هذه المعطيات أنه عدا التفوق الواضح للمستوى التعليمي المتوسط فإن باقي المستويات كانت متقاربة بالأخص الابتدائي و الثانوي، كما نسجل كذلك غياب تراتبية معينة أو منطق من نوع ما في هذه الحصص أو الرتب سواء تصاعدي أو تنازلي، إذ كانت المقدمة من نصيب المستوى المتوسط ثم الجامعي، وارتداد بعد ذلك إلى المستوى الابتدائي، فارتقاء إلى الثانوي، ثم في عملية أشبه بالسقوط الحر إلى الأمي، و سنحاول مناقشة نتائج الدراسة و أن نقف على تأويل سوسيولوجي لهذا التوزيع.

جدول رقم (49) يوضح علاقة القيم التنموية السائدة بمتغير السن.

المجموع		75-66		65-56		55-46		45-36		35-26		25-16		الفئة العمرية
%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	القيمة
17.01	33	9.09	03	12.12	04	15.15	05	21.21	07	21.21	07	21.21	07	التخطيط
17.01	33	3.03	01	6.06	02	24.24	08	33.33	11	18.18	06	15.15	05	العمل
15.46	30	03	01	10	03	13.33	04	20	06	23.33	07	30	09	المبادرة
11.85	23	00	00	13.04	03	30.43	07	30.43	07	17.39	04	8.69	02	الاستقلالية و تحمل المسؤولية
11.85	23	00	00	13.04	03	17.39	04	21.73	05	26.08	06	21.73	05	الإصرار و المثابرة
10.30	20	00	00	5	01	10	02	15	03	25	05	45	09	المغامرة و التغيير
8.76	17	23.52	04	29.41	05	29.41	05	11.76	02	5.88	01	00	00	التكشف
7.73	15	6.66	01	6.66	01	13.33	02	46.66	07	6.66	01	20	03	تقدير الوقت
100	194	100	10	100	22	100	37	100	48	100	37	100	40	المجموع

أوضحنا في موضع سابق أن عتبة الانتماء إلى القيم التنموية السائدة هي 2.08%، وقد حققت ثمانية قيم من أصل إثني عشر قيمة تنموية هذه العتبة، و تظهر معطيات الجدول أعلاه بعض الارتباطات التي تؤسس لعلاقة بين القيم التنموية السائدة و متغير السن ، فبالنسبة لقيمة التخطيط لم تعرف حالة تركيز فنوي بحيث ظهرت بشكل متماثل بين ثلاث فئات عمرية: [16-25]، [25-35]، [35-45]، إلا أن ما يلاحظ على هذه الفئات أنها من بين الفئات الصغيرة السن نسبياً. وعلى عكس قيمة التخطيط عرفت قيمة العمل تركيزاً واضحاً في الفئة العمرية [36-45] بوزن نسبي قدره 33.33% و في ذات المنحى سارت قيمة المبادرة عندما سجلت ارتباطها بفئة عمرية صغيرة هي [16-25] وذلك بوزن نسبي قدره 30%، لتكسر علاقات القيم الثلاث الأولى القاعدة التي أشرنا إليها في موضع سابق من ارتباط القيم الحركية بالفئات العمرية الصغيرة نسبياً، كما لم تبتعد قيمة الاستقلالية و تحمل المسؤولية في علاقتها الارتباطية عن المجال السنّي السابق عندما ظهرت بقوة في الفئة العمرية [36-45] و كذلك الفئة [46-55] بوزن قدره 30.43% لكل منهما ، و هذا الارتباط أعلائقي مناسب تماماً لهذا العمر الذي تتعاضم فيه المسؤوليات على اختلافها.

و لم تشذ قيمة الإصرار و المثابرة عن سابقتها في علاقاتها بالفئات العمرية عندما تركزت في الفئة [26-35] بنسبة قدرها 26.08% و السيناريو نفسه تكرر مع قيمة المغامرة و التغيير و لكن بأكثر حدة و تأكيد و ذلك عندما تركزت في الفئة العمرية [16-25] بنسبة 45%، أما قيمة النقش فقد كسرت القاعدة و حولت دفة التركيز إلى الجهة المعاكسة تماما عندما تركزت في الفئات العمرية الأكبر و تحديدا في الفئتين [46-55][56-65] بوزن نسبي قدره 29.41% لكل منهما ثم و بدرجة أقل في الفئة العمرة [66-75] بـ 23.52% .

أما قيمة تقدير الوقت فقد كان تركيزها في فئة عمرية وسطى هي الفئة [36-45] بنسبة بلغت 46.66%، و على العموم نسجل حضور علائقي لكل الفئات العمرية عدا فئة واحدة و هي [66-75] التي لم تحقق أي نوع من الارتباط العلائقي المطلق بأي قيمة من القيم التنموية السائدة، كما نسجل كذلك السيطرة القوية للفئات العمرية الصغيرة و المتوسطة بشكل أقل على العلاقات بالقيم التنموية السائدة .

جدول رقم (50) يوضح علاقة القيم التنموية السائدة بمتغير الجنس.

المجموع		أنثى		ذكر		الجنس القيمة
%	ك	%	ك	%	ك	
17.01	33	16	12	17.64	21	التخطيط
17.01	33	12	09	20.16	24	العمل
15.46	30	16	12	15.12	18	المبادرة
11.85	23	13.33	10	10.92	13	الاستقلالية و تحمل المسؤولية
11.85	23	9.33	07	13.44	16	الإصرار و المثابرة
10.30	20	13.33	10	8.40	10	المغامرة و التغيير
8.76	17	13.33	10	5.88	07	التكشف
7.73	15	6.66	05	8.40	10	تقدير الوقت
100	194	100	75	100	119	المجموع

تظهر القراءة العامة للجدول ظهورا قويا للقيم التنموية السائدة عند الذكور بوزن نسبي يصل إلى 61.34 % وهو الحضور الموازي تماما لنصيب فئة الذكور من حجم عينة الدراسة العام و هذا يعني أن هناك تناسبا و استقرار في حضور القيم التنموية سواء العامة أي المجموعة بأكملها أو السائدة و هي التي تضم ثمان قيم فقط . و الأمر نفسه ينسحب على فئة الإناث التي حققت حضورا ب 75 تكرار يقابله كوزن نسبي 38.65% أما على المستوى التفصيلي الداخلي تبدو هناك علاقة قوية بين قيمة العمل كقيمة تنموية سائدة و بين جنس الذكور حيث سجلت نسبة فاقت 20% كما تقترب من قوة العلاقة هذه قيمة التخطيط التي حققت نسبة 17.64% أما عند الإناث فتبدو قيمة التخطيط الأكثر ارتباطا بنسبة 16% و تعقبها مجموعة من القيم المتوازنة الحضور و هي الاستقلالية و تحمل المسؤولية و المغامرة و التغيير و الكشف و كلها بنسبة 13.33%.

جدول رقم (51) يوضح علاقة القيم التنموية السائدة بمتغير المستوى التعليمي.

المستوى		أمي		ابتدائي		متوسط		ثانوي		جامعي	
القيمة		%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك
التخطيط		15.15	05	18.18	06	21.21	07	18.18	06	27.28	09
العمل		18.18	06	12.12	04	36.36	12	12.12	04	21.21	07
المبادرة		20	06	10	03	26.66	08	20	06	23.33	07
الاستقلالية و تحمل المسؤولية		30.43	07	21.73	05	8.69	02	8.69	02	30.43	07
الإصرار و المثابرة		26.08	06	43.47	10	8.69	02	8.69	02	13.04	03
المغامرة و التغيير		05	01	00	00	40	08	15	03	40	08
التكشف		47.05	08	35.29	06	05.88	01	5.88	01	5.88	01
تقدير الوقت		40	06	26.66	04	33.33	05	00	00	00	00
المجموع		23.19	45	19.58	38	23.19	45	12.37	24	21.64	42

تكشف معطيات الجدول علائقية خاصة بين القيم التنموية و متغير المستوى التعليمي حيث لم تعرف القيم التنموية السائدة حالة تركيز بقدر ما عرفت حاجة تشتت أو توزع على المستويات الخمس مع تسجيل استثناء صنعه المستوى التعليمي المتوسط الذي حضر في أكثر من قيمة كمسيطر و أولها قيمة التخطيط التي سجل فيها هذا المستوى نسبة بلغت 33.33% أهله لاحتلال المرتبة الأولى و لصنع هذه القيمة بصبغته مع تسجيل نوع من العلاقة المقبولة أيضا بين هذه القيمة (التخطيط) و مستوى التعليمي الجامعي و ذلك عبر النسبة 27.27%، و تواصلت سيطرة المستوى التعليمي المتوسط عندما ظهرت علاقته القوية جدا بقيمة العمل التي حصد فيها 39.39% و مركزا أولا دون منازع من باقي المستويات أما قيمة المبادرة فقد كانت علاقتها قوية بمستوى التعليم الجامعي بنسبة بلغت 33.33%. وكانت قيمة الاستقلالية و تحمل المسؤولية الاستثناء الوحيد بين القيم عندما لم يكن ارتباطها متركزا في مستوى تعليمي واحد و إنما توزع على ثلاث مستويات هي الأمي، الابتدائي، المتوسط، و بوزن

نسبي متطابق قدره 26.08% و في هذا دلالة على ارتباط هذه القيمة بالمستويات التعليمية الدنيا، و سنأتي لاحقاً على تأويل هذا الارتباط. ويعود المستوى التعليمي المتوسط إلى الواجهة مرة أخرى عندما ظهرت علاقته القوية مع قيمة الإصرار والمثابرة بوزن نسبي قدره 26.08% و ذلك بالمناسبة مع المستوى التعليمي الجامعي، أما قيمة المغامرة و التغيير فقد استأثر بها المستوى التعليمي الجامعي بثقل نسبي بلغ 35% متقدماً بفارق كبير عن أقرب منازعيه على هذه القيمة و هما المستويين المتوسط و الثانوي الذين تجمد رصيدهما عند نسبة 25% و قد كان للأمين نصيب من الاستئثار القيمي حيث سجلت نقطة تقاطع الأمي بقيمة النقشف نسبة وصلت 52.94% كانت كافية لتؤسس لعلاقة قوية بين قيمة النقشف ومستوى "أمي"، أما آخر قيمة من القيم التنموية السائدة و هي قيمة تقدير الوقت فقد كانت أقوى علاقاتها بالمستوى الجامعي و ذلك عندما حلت عنده بوزن نسبي قدره 40% وإن كان غير بعيد عنها نسبياً المستوى الثانوي الذي حقق 33.33% على أن ما يلاحظ في علاقات هذه القيمة ارتباطاتها القوية بالمستويات التعليمية العالية و هو ما يؤكد صفرية خانتي أمي و ابتدائي في تقاطعهما مع هذه القيمة مع ملاحظة غياب مستوى التعليم الثانوي عن منصة ال تتويج العلائقي حيث لم يتأسس طرفاً مع أي قيمة تنموية سائدة.

جدول رقم (52) يوضح القيم السلبية المناقضة للقيم التنموية.

ك	%	القيمة النقيضة	%	ك	القيمة التنموية
21	3.05	الحظ	4.79	33	التخطيط
35	5.08	الكسل	4.79	33	العمل
44	6.39	الحذر	4.36	30	المبادرة
04	0.58	التواكل	3.34	23	الاستقلالية و تحمل المسؤولية
/	/	/	3.34	23	الإصرار و المثابرة
38	5.52	الجمود و القدرية	3.05	20	المغامرة و التغيير
04	0.58	التبذير	2.47	17	التكشف
/	/	/	2.18	15	تقدير الوقت
/	/	/	1.59	11	الادخار
07	1.01	الأنانية	1.59	11	المشاركة و الروح الجماعية
14	0.87	الانهزامية و التشاؤم	0.87	06	التفاؤل و الطموح
/	/	/	0.29	02	الاستثمار

لا تبدو معطيات هذا الجدول في صالح القيم التنموية، و يؤكد هذا ذلك الكم الكبير للقيم السلبية المناقضة مباشرة للقيم التنموية، حيث أن ثمان قيم من أصل اثني عشر قيمة وجدت النقيض المباشر لها في قائمة القيم السلبية، و إمعان النظر في معطيات الجدول يقودنا إلى أن هناك ثلاث قيم تفوقت فيها القيم السلبية على نقائضها المباشرة من القيم التنموية و يتعلق الأمر بقيمة الكسل التي حققت وزنا نسبيا قدره 5.08% متفوقة بذلك على نقيضتها قيمة العمل التي اكتفت بـ 4.79% مع لفت الانتباه إلى أن هذه القيمة (العمل) احتلت رأس قائمة القيم التنموية و كذلك قيمة الحذر التي حضرت بوزن نسبي قدره 6.39% متفوقة على نقيضتها التنموية قيمة المبادرة التي سجلت وزنا قدره 4.36% ثم قيمة الجمود و القدرية التي تفوقت على مناقضتها المغامرة و التغيير بفارق قارب النقطتين حيث سجلت الأولى 5.52% بينما اكتفت الثانية بـ 3.05%. كما تساوت قيمتي التفاؤل و الطموح من جانب مجموعة القيم التنموية و قيمة الانهزامية و التشاؤم من جانب مجموعة القيم السلبية، كما لا يمكن أن نغفل حالة

التناطح القيمي لباقي القيم التي تفوقت فيها القيم التنموية إذ أن مجرد حضور القيمة السلبية المناقضة أمر خطير يمكن أن يكون مؤشرا على حالة أنوميا جنينية.

جدول رقم (53) مقارنة مجموعة القيم التنموية ومجموعة القيم السلبية.

المتغير	مجموعة القيم التنموية	مجموعة القيم السلبية
ك	224	221
%	32.55	32.12
عدد القيم السائدة	08	06
ر إلى مج مج = 6	01	02
% إلى ق س ن = 563	39.78	39.25
ر إلى ق س	01	02

تهدف معطيات هذا الجدول إلى تأكيد المقارنة التي ابتدأها الجدول السابق حيث تظهر ندية قوية من طرف القيم السلبية تجاه القيم التنموية، فالحضور النسبي العام يؤكد حالة التقارب بين المجموعتين القيمتين بحيث لا يتجاوز الفرق على هذا المستوى النصف نقطة و هو فارق غير ذي بال 32.55% للقيم التنموية مقابل 32.12% للقيم السلبية و هو الوضع الذي كرس حالة الملاحقة المباشرة التي تعكسها خانة الرتبة إلى إجمالي رتب المجموعات أين احتلت مجموعة القيم السلبية المرتبة الثانية وراء مجموعة القيم التنموية و الأمر نفسه بالنسبة للظهور ضمن قائمة القيم السائدة في الأمثال الشعبية حيث ظهرت ثمان قيم تنموية ضمن هذه القائمة وظهرت ست قيم من القيم السلبية . و أكثر من ذلك فإن ثلاث من أصل تلك الست احتلت المراتب الثلاث الأولى و يتعلق الأمر بقيم الحذر، الكسل، الجمود والقدرية ومجموع أوزانها بلغ 17 % من إجمالي الوزن النسبي للقيم في الأمثال الشعبية و هذا الوزن الذي كان له أثره البالغ على نسبة الحضور ضمن قائمة القيم السائدة و ذلك ما تظهره نسبة التقارب الكبيرة جدا 39.25% للقيم السلبية مقابل 39.78% للقيم التنموية . وعلى العموم فإن مخاض هذه المقارنة هو حالة تكافؤ واضحة بين المجموعتين.

الفصل العاشر

عرض و مناقشة نتائج الدراسة.

تمهيد :

نحاول في هذا الخطوات البحثية أن نستعرض ما توصلت إليه الدراسة من نتائج على ضوء التساؤلات التي انطلقت منها و ذلك بمعية الإطار النظري الذي سيعمل إلى حد ما كموجه يقود حركة الاستدلال أو التأويل السوسيولوجي .كل ذلك دونما إغفال للرؤية الخاصة للباحث من منطلق التصاقه بموضوع البحث على مدار محطاته .

أولا : عرض و مناقشة نتائج التساؤل الأول.

كان التساؤل الفرعي الأول كآآتي:

- هل يحوي المثل الشعبي المتداول بمنطقة بسكرة قيما تنموية؟

لقد كان مبتدأ هذه الدراسة تساؤل صريح يبحث فيما إذا كان التراث الشعبي بصفة عامة يحتوي على عناصر تنموية أو يمكن أن تكون دافعة نحو التنمية،وقد تخصص المثل الشعبي في هذه الدراسة كمثل عن التراث الشعبي للإجابة على ذلك،ومن خلاله اتضح أن المثل الشعبي المتداول بمنطقة بسكرة يحوي عددا مقبولا جدا من القيم التنموية و شاهد ذلك من الدراسة المعطيات الرقمية الكثيرة و الكبيرة التي كانت لصالح القيم التنموية بحيث أن مجموعة القيم التنموية احتلت المرتبة الأولى و بحضور قوي فاق ثلث القيم المحتواة في كل الأمثال الشعبية لعينة الدراسة ،فقد بلغت نسبة نصيب القيم التنموية 32.55% و هذا مثبت في الجدول رقم (13) الذي يوضح الوزن النسبي و الرتبة لكل مجموعة قيمية ،وحيث تظهر مجموعة القيم التنموية في المرتبة الأولى متبوعة بمجموعة القيم السلبية في المرتبة الثانية التي حازت بدورها على قرابة الثلث من القيم و سنأتي في موضع لاحق على مناقشة ذلك الحضور المتضاد.

كما يصادق الجدول رقم (12) على هذه الحقيقة بحيث يبين حضور كل القيم التنموية المثبتة في خانة القيم و التي بلغ عددها اثني عشر قيمة.و ينضم الجدول (11) إلى الجدولين السابقين في تأكيد تلك المعطيات حين يظهر حضورا متكررا للقيم التنموية بين إجمالي القيم سواء في رأس الترتيب التنازلي أو في آخره .وفي ذات السياق الخاص بالمحتويات نسجل أن المثل

الشعبي كان على درجة كبيرة من التنوع بحيث حو إلى جانب القيم التنموية كل القيم المعلن عنها في صناعة القيم و تمتع بتصوير دقيق لها ،مع ملاحظة حضور السياق الاجتماعي بقوة كبيرة و كنا قد أشرنا إلى ذلك في فصل المثل الشعبي و تحديدا في العنصر الثالث المعنون **بالخصائص البنيوية للمثل الشعبي** و ذلك حين تكلمنا على خصيصة الروح الجمعية حيث أشرنا إلى أن استحضر المثل الشعبي في موقف ما يشكل قمة التماهي مع الروح الجماعية . إذ المثل الشعبي لا يتوقف عند التجربة الفردية على الرغم من أنه ينطلق منها بل أن تلك التجربة تتقضي فرديتها لحظة تقبل و استدخال المثل في المنظومة المتلية الشعبية وهذا التحول يمنحها سلطة واسعة تكشف عن نفسها عادة بعبارة **قالوا الأولين** و هي العبارة التي تسبق دوما الاستشهاد بالمثل الشعبي إلى جانب عبارة **قالك**.

إن هذه الخصيصة تكشف عن مقدار الاستثمار الذي يمكن أن يحصل في القيم التنموية من منطلق تمتعها بتلك السلطة التي من شأنها أن تفسح الطريق أمامها دون عناء و هو ما يعني تثبيت قدر معقول من قيم التنمية و التحديث ،كما تكشف الإجابة بالإيجاب عن التساؤل الأول مدى قصور و خطأ الزعم العنصري الذي يصنف الثقافات إلى موجبة و سالبة ،دافعة للتنمية و التحديث و رافضة لها .و هي المزاعم التي وقفنا عليها و استنتجناها من مقولات **ماكس فيبير** و كذلك **دافيد ماكلاند** وغيرهما من منظري المدرسة الغربية باستثناء بعض المنصفين منهم إلى حد ما مثل **كلود ليفي ستروس** الذي حاول أن يؤكد نسبية الثقافة و حاول الخروج عن النمطية التطويرية في دراسته و فهم الثقافات غير الأوروبية ،تلك النمطية التي تضع ثقافة الآخر في قالب ثقافة الأوروبي فإن لم يتماثل معها اعتبر نشازا ثقافيا .

هذا وكشفت نتائج هذا التساؤل عن اتفاق مع ما توصلت إليه دراسة **حمود العودي** المعنونة **التراث الشعبي وعلاقته بالتنمية في البلاد النامية** ،دراسة تطبيقية عن المجتمع اليمني ،حيث خلصت تلك الدراسة التي استغرقت جوانب عديدة من التراث الشعبي من جملتها المثل الشعبي .خلصت إلى أن التراث الشعبي يحتوي جوانب إيجابية عديدة و أنه على الرغم من احتوائه على جوانب سلبية إلا أن إيجابياته تلك تغلب على سلبياته و عليه فإنه لا يشكل معوقا في

سبيل التنمية ،و بالمقابل كشفت دراستنا التحليلية عن أن الأمثال الشعبية بمنطقة بسكرة تمتزج بها القيم الإيجابية وهي القيم التنموية و كذا باقي القيم الأخرى الاجتماعية الأخلاقية السياسية و الذاتية بالقيم السلبية و هذا التوافق النسبي في النتائج على الرغم من اختلاف السياق الزمني و المكاني باعتبار دراسة حمود العودي أجريت بداية الثمانينات من القرن العشرين فإنه يكشف عن مقدار التشابه البنائي للمجتمعين و ذلك بفعل الاشتراك في المرجعيات و التاريخ المشترك .و هذه النقطة أي التشابه البنائي يمكن أن تستغل و تستثمر في التأسيس لعلم اجتماع عربي و لما لا علم اجتماع تنمية عربي تحديدا و على اعتبار أن التنمية موضع الاهتمام الأول دون منازع في كل الأقطار العربية .

كما كشف الحضور القوي للقيم التنموية في الأمثال الشعبية عن قدر من التواصلية الاجتماعية أو ما يمكن أن نطلق عليه التوارث القيمي خاصة لمفهوم قيمة العمل التي بدت - بغض النظر عن وزنها النسبي الجيد- حاضرة بنفس الزخم المفهومي التراثي المتواصل على نفس الشاكلة و لمسنا ذلك من خلال معرض مقارنةنا للأسلوب الصياغي بين الفئات العمرية بالأخص الحدين أو الطرفين و نقصد بهما الفئة العمرية الدنيا [16-25] و الفئة العمرية الكبرى أو القصوى [66-75] ،حيث تشابه التعبير عن هذه القيمة إلى حد كبير بين الحديث شكلا و محتوى فحضرت القيمة التنموية(العمل) بنفس الأمثال بينهما و اختلفت التعابير عن قيم أخرى اختلافا جليا و هذا يقودنا إلى دراسة بن فرحات فتيحة المعنونة صورة المرأة في الأدب الشعبي الجزائري التي حاولت فيها البحث عن تلك الصورة من خلال ثلاث أشكال أدبية من بينها المثل الشعبي* والتي بينت فيها في إطار بحثها بطبيعة الحال كيف أن أشكال التعبير و التصوير تنزع إلى الاتفاق تارة و إلى الاختلاف تارة أخرى.

* انظر عن ذات الدراسة ،عصر الدراسات السابقة ،الدراسة الثانية ، الفصل الأول ،موضوع الدراسة.

- ثانيا : عرض ومناقشة التساؤل الفرعي الثاني.

كان التساؤل الفرعي الثاني كالآتي:

- كيف تتموقع قيم التنمية في المثل الشعبي المتداول بمنطقة بسكرة من حيث الأهمية ودرجة الحضور؟

كشفت نتائج الدراسة عن تموقع خاص و مميز جدا للقيم التنموية بحيث احتلت مواقع متقدمة بنسب مئوية معتبرة أهلت مجموعة القيم التنموية لأن تعتلي ترتيب المجموعات القيمية بحيث جاءت في المرتبة الأولى وحضرت ثلاث قيم منها وهي التخطيط والعمل والمبادرة ضمن القيم العشر الأولى لإجمالي القيم في الأمثال الشعبية و قد أهلها هذا لاحتلال مواقع مهمة جدا وجعل حضورها متميزا جدا. ويؤكد ذلك بروز ثمان (08) قيم تنموية من أصل اثني عشر قيمة ضمن قائمة القيم السائدة في الأمثال الشعبية و التي حوت ثلاث و عشرون (23) قيمة أي أنها استحوذت على أكثر من ثلث القيم السائدة و يوضح ذلك معطيات الجدول رقم (16) التي تظهر القيم التنموية السائدة بوزن نسبي قدره 34.45% ومرتبة أولى .كما يؤكد هذا الحضور و تلك الأهمية معطيات الجدول رقم (14) التي تستعرض المجموعات القيمية السائدة في الأمثال الشعبية أين تبدو القائمة بمجموعتين فقط كانت مجموعة القيم التنموية على رأسها بنسبة مئوية وصلت 32.55%.

إن ما تقدم عرضه كان عن تموقع القيم التنموية بوجه عام أي تموقعها كمجموعة قيمية . إلا أن ذلك التميز الموقعي لم يقابل بشيبهه على المستوى التفصيلي،حيث حضرت القيم التنموية مبعثرة إلى حد ما،و قد أظهرت هذه النتيجة جداول الترتيب التسلسلي وبالأخص الجدولين (11) ورقم (15) فظهرت في بعض قيمها على مقربة من القمة ثم في وسط القائمة وفي آخرها أيضا ،ولقد سجلنا نوع من التكتل الثنائي للقيم التنموية ،حيث كان حضور بعض القيم متلازما مثلما هو الحال مع العمل والتخطيط ،وثنائية الاستقلالية وتحمل المسؤولية والإصرار والمثابرة وأيضا المغامرة والتغيير، والنقش و كذلك المشاركة والروح الجماعية و الادخار وكل منها حضر متلازما بنفس الوزن النسبي و نفس المرتبة تقريبا.

على صعيد الأهمية كشفت الدراسة عن تموقع ضعيف وغير جيد لأحد أهم القيم التنموية على الإطلاق و هي قيمة تقدير الوقت التي قبعت في المرتبة (22) بوزن نسبي لم يتجاوز 2.18% ومعلوم الأهمية القصوى لهذه القيمة في تحقيق التنمية فهي تكشف على درجة الوعي بالحيز الزمني من قبل الفرد و مقدار إدراكه أن الوقت هو الرأسمال الحقيقي ، و كنا قد أشرنا إلى أهمية قيمة تقدير الوقت أثناء إعدادنا لصنافة القيم ، و رأينا أن هذه القيمة كانت حاضرة بقوة في الأعمال التي تناولت الحديث عن التنمية و التحديث بشكل صريح أو ضمنى سواء عند ماكس فيبر الذي حضرت عنده بشكل ضمنى ، فقيم النظام و الترتيب والرشادة أو الواقعية كلها قيم تستلزم حدا من التحكم في الوقت و تقديره والاستثمار فيه ، أو بشكل صريح كما رأيناها عند مالك بن نبي الذي ركز على هذه القيمة تركيزا كبيرا وساقها في نظريته الشهيرة حول مقومات الحضارة وهي تباعا الإنسان، التراب، الوقت، وما قيل عن هذين النموذجين ينسحب على باقي النماذج التي استعرضنا مساهمتها حول قيم التنمية و التحديث ، و قد أشار **حمود العودي** في دراسته سابقة الذكر إلى دلالات قيمة الوقت في التراث الشعبي اليمني ، لكنه لم ينفذ في إشارته تلك إلى عمق النقل النسبي لقيمة الوقت ، حيث اكتفى بملامح التحقيب الزمني عند الإنسان اليمني من خلال تراثه الشعبي و هو تحقيب يرتبط بدورات الحياة سواء البشرية أو الزراعية كالولادة و الزواج و الموت أو الحرثة و البذر و الحصاد.

إن تحليل بعض الأمثال الشعبية التي تناولت قيمة تقدير الوقت أفصح عن أن ذلك التقدير مرتبط بشكل كبير بشؤون الممارسة الحياتية اليومية ، كما كشف في الوقت نفسه عن ملامح البيئة الأصلية للمثال - وهذا جانب آخر يستحق المتابعة السوسولوجية . في دراسة مستقلة - ومثال ذلك **المثل القائل كي تعود الفحلة تذوب تعود الخالية تروب** . بمعنى أنه في الوقت الذي تكاد تنتهي فيه المرأة النشيطة من تحضير السمن التقليدي تكون المرأة الكسولة في بداية مراحل التحضير . وفي هذا المثل حث واضح على وجوب استغلال الوقت وتقديره أحسن استغلال ، ومثله من الأمثال الشعبية نذكر :

- بكر تاكل السفنج

- اللي فاتو بكري يروح بكري.

- الي فاتو وقتو ما يطمع في وقت الناس.

وهذا المثل الأخير يحث على حسن استغلال العمر ككل باعتباره مجموعة أوقات.

و ما يمكن أن نستشفه أن الوقت حضر كقيمة مطلقة أما كتقدير دقيق ومضبوط فقد كان حضوره

محتشما ، ولم تعبر عنه وفق ذلك التصور إلا أمثال قليلة جدا من بينها :

اضرب الحديد وهو حامي .

ويمكن أن نلمس ظاهرة التساهل في تقدير الوقت أو حتى في التحقيب الزمني من خلال سياقات التفاعل الاجتماعي اليومي فالمواعيد لا تضبط بالساعة بقدر ما تضبط بمرحلة زمنية كاملة قد تتسع لتشمل نصف اليوم في بعض الأحيان ، فيقال نلتقي بعد الظهر أو في المساء أو موعدنا بعد غد، أما إذا كان الموعد بعيدا نسبيا فإننا نجده يسبح في فضاء زمني غير محدود كقولهم موعد العرس الخريف ، مع أن فصل الخريف يمتد لثلاث شهور كاملة.

وفي سياق الحديث عن التموثق دائما كشفت نتائج هذا التساؤل أيضا عن تموقع ضعيف جدا لقيمة الاستثمار التي حلت في المرتبة ما قبل الأخيرة و موقعها الضعيف هذا يبتتر السلسلة القيمية المهمة : التخطيط ، العمل ، الادخار ، الاستثمار ، حيث يفترض أن يكون الاستثمار تتويجا لعمليات التخطيط كعملية ذهنية تسبق العمل ، ثم الادخار كعملية تجميع للفائض ثم الاستثمار كعملية تدوير لرأس المال و إنتاج للثروة . ومعنى ذلك أن المنطق الاقتصادي المتكامل يبدو غائبا في الأمثال الشعبية . أما إذا حملنا معنى الاستثمار محملا أوسع أي خارج نطاق المنطق الاقتصادي البحت فإن الوضع يبدو أكثر تأزما فالاستثمار هاهنا سيأخذ معنى الاستغلال الأمثل للقدرات و الطاقات البشرية و الزمنية و غياب هذا المنطق القيمي سيؤثر لا محالة على المنظومة القيمية التنموية بحيث ستبدو مقطوعة في منتهائها .

إننا لا نجد تأويلا لتلك السلسلة القيمية المتوقفة عند الادخار دونما مرور إلى الاستثمار إلا في تاريخ البنية الاجتماعية الاقتصادية للمجتمع الجزائري و التي فيها أثر كبير جدا للوجود الأجنبي وبالأخص الاستعمار الفرنسي الذي فكك تلك البنية على حد قول كل من الباحثين نور الدين زمام، وبن عيسى محمد المهدي، ولم يسمح بصيرورة طبيعية لتكون البورجوازية كطبقة منتجة و دافعة نحو التغيير والتحديث فقد بقي هم الفرد الجزائري آنذاك محصورا في لقمة العيش في ظروف صعبة جدا وأقصى ما يمكن أن يصل إليه فيها ضمان عمل يكفل به لقمة العيش وادخار بعض المال إن أمكن لاتقاء الشدائد . وعليه فإن قيمتي العمل و الادخار لا تحضران متحررتان بكامل ثقلهما القيمي بل حضورهما مرتبط بتمثل خاص أملتته الظروف الاجتماعية و الاقتصادية بوجه خاص أي أن حضورهما محصور في حدود الكفاف المعيشي، والحزمة القيمية من الأمثال الشعبية تعكس ذلك:

- صلي صلاتك وأرفع صباطك

- كول بابا و أسكت

- الكفاف و العفاف

وعلى ما يبدو فإن هذا المنطق وهذه التراتبية في الحضور و التوقع جرى توارثها في المخيال المجتمعي الجزائري، ونشير في هذا الصدد إلى أن كثيرا من التمثلات الاجتماعية الآنية ما هي إلا استمرار لمثيلاتها من عهود قديمة، وكمثال عن ذلك تمثل الفرد و المجتمع الجزائري لمفهوم الدولة و التي تبدو عنده وفيه كمرادف للقهر و الظلم والتعسف. هذه الصورة التي يرجع كثير من السوسيولوجيين تكونها إلى العهد العثماني الذي تعاظمت فيه الإتاوات و الضرائب وكرسها بعده الاستعمار الفرنسي الذي زاد من عبء تلك الضرائب وزاد عليها ظلما و قهرا ومصادرة الممتلكات و الحريات، و قد كان الاثنان (السلطة العثمانية والسلطة الإدارية الاستعمارية) يمثلان الدولة. في حين نجد مالك بن نبي يذهب في تاريخ تلك الصورة إلى تاريخ أبعد من ذلك عندما يرجعها إلى مرحلة ما بعد الدولة الموحدية في بلاد المغرب

العربي و قد انجر عن ذلك حالة من الخلل والاهتزاز في العلاقة التي تنظم علاقة كل من الفرد و المجتمع بالنظام عموما وبالمؤسسات الرسمية خصوصا.

وينكسر اختلال المواقع بالنسبة للقيم التنموية عندما نجد بعضها يجاور القيم النقيضة لها مباشرة كما هو الحال مع قيمة التفاؤل و الطموح التي جاورت قيمة التشاؤم وقاسمتها نفس المرتبة بنفس الوزن النسبي 0.87% ومرتبة حادية وثلاثين (31) بل وسبققتها وتقدمت عليها قيمة سلبية من ذات السياق وهي قيمة الانهزامية التي احتلت المرتبة (28) بنسبة قدرت ب: 1.16%. كما لمسنا حالة السبق هذه للقيم السلبية مع بعض القيم التنموية الأخرى حيث جاءت مواقعها مسبقة بقيم سلبية مثلما هو الحال مع قيمة التخطيط التي سبقت بقيمة الكسل وقيمة الاستقلالية وتحمل المسؤولية التي تقدمت عليها قيمة النفاق.

ثالثا : عرض ومناقشة نتائج التساؤل الفرعي الثالث.

كان فحوى التساؤل كالاتي:

- ما هي القيم التنموية الأكثر حضورا وتمثيلا في المثل الشعبي المتداول بمنطقة بسكرة؟

قد يشي هذا التساؤل بحدود كمية مطلقة، إلا أن عمقه و دلالاته أبعد من ذلك لأن وراء الدلالات الكمية دلالات أعمق . ومعلوم أن هفي إطار التحليل السوسولوجي لا يكون الرقم ذو معنى إلا من خلال اعتلاقاته بمؤشرات كمية و كيفية أخرى ، فعلى صعيد الفرز المسطح كشفت الدراسة عن بروز ثلاث قيم تنموية بشكل كبير وذلك قياسا إلى مثيلاتها ضمن مجموعتها القيمية و يتعلق الأمر بقيم : التخطيط ، العمل، المبادرة، وقد احتلت المراتب الثلاث الأولى بل إن وزنها النسبي مجتمعة اقترب من نصف القيم التنموية 42.52% و في هذا تأكيد مرة أخرى على التوزيع اللامتكافيء للقيم التنموية ، إذ كان من المفروض حسب قانون المتوسط الحسابي أن لا يتجاوز نصيب هذه القيم الثلاث 25% من إجمالي القيم التنموية . نجدها كما هو مثبت في الجدول رقم (18) اقتربت من مضاعفة تلك النسبة وكنا قد أشرنا عن أن هناك منطوق خاص خضعت له القيم التنموية في ظهورها فقسمنها من حيث المنطق الظهوري إلى ثلاث مجموعات ،

المجموعة الأولى تضم قيم التخطيط، العمل والمبادرة وهي قيم ذات نزعة حركية، والمجموعة الثانية و تضم قيم الاستقلالية وتحمل المسؤولية، الإصرار والمثابرة، المغامرة والتغيير وهذه ذات نزعة ذاتية تؤكد على تثمين الطاقة الإنسانية و تفاعلها و تفعيلها في محيطها، ثم المجموعة الثالثة وتضم التقشف وتقدير والادخار وكان من المتوقع ظهور قيمة الاستثمار بينها إلا أنها لم تظهر وقد شرحنا ذلك في معرض تفسيرنا لنتائج التساؤل الفرعي الثاني، وهذه المجموعة الثالثة ذات نزوع اقتصادي إلى حد ما.

أما درجة البروز المحتكمة إلى العدد المطلق فقد أفرزت عن تقسيم من ثلاث صفوف، قيم الصف الأول و تمثلها القيم الثلاث الأولى، التخطيط، العمل، المبادرة، وهذه ذات الحضور القوي ثم قيم الصف الثاني ذات الحضور المتوسط و تمثلها سبع قيم كاملة و هي الاستقلالية و تحمل المسؤولية، الإصرار و المثابرة، المغامرة والتغيير، التقشف تقدير الوقت، الادخار، المشاركة و الروح الجماعية. وقد انحصرت أوزانها النسبية بين 10.26% كحد أقصى و 4.91% كحد أدنى وأخيرا قيم الصف الثالث وضمت قيمتين فقط هما التفاؤل والطموح، والاستثمار وهذه القيم ذات الظهور الضعيف.

إننا نعتقد أن هذا الترتيب في الظهور و الحضور خاصة لقيم التخطيط و العمل معقول إلى حد ما. فبديهى أن تحضر قيمة العمل كقيمة حركية أو محركة للتاريخ إذا استعرنا المفهوم من كارل ماركس فالعمل قناة الإنسان لضمان وجوده و تأكيد وجوده في ذات الوقت، لذلك وجدناه في الأمثال الشعبية حاضرا دوما بصيغة التأكيد عبر المفرد المخاطب فنجد مثلا:

- اخدم بسوردي و حاسب البطل

- اخدم يا صغري لكبري

و قليل ما وجدناه في صيغة تقريرية مثل:

- معاونة النصارى ولا القعاد خسارة.

ونسجل في هذا الإطار ذلك الحضور القوي لقيمة التخطيط وهذا أمر جيد ،لما لقيمة التخطيط من أهمية بالغة توجيهه في الأفعال الإنسانية وجهة سديدة تقترب به من ما يطلق عليه **ماكس فيبير** السلوك الرشيد وهو السلوك الذي يسمح لصاحبه من الاستثمار والاستغلال الأمثل لكل المقومات و الطاقات المتوفرة بين يديه لبلوغ أقصى ما يمكن بلوغه . إن هذه القيمة بمثابة البوصلة التي يحدد من خلالها الفرد مساره وهدفه . لكن و على الرغم من هذه الأهمية لقيمتي التخطيط و العمل إلا أن المناقضة القيمية من طرف القيم السلبية تكاد تتسلف هذا الحضور المتميز ..فقد حققت القيمة السلبية "الكسل" وزنا نسبيا تفوق على نظيره العمل و ذلك بمقدار بلغ 5.08% وإن كان الأمر يبدو أقل تأزما إلى حد ما مع قيمة التخطيط التي قابلتها قيمة الحظ بوزن نسبي قدره 3.05% (أنظر الجدول رقم 51).و رأينا أن الأمر نفسه يتكرر مع القيمة التنموية الثالثة الأكثر حضورا وهي قيمة المبادرة التي قابلتها على الطرف الآخر قيمة سلبية هي قيمة الحذر التي اعتلت رأس القائمة القيمية على الإطلاق بوزن نسبي قدره 6.39% متفوقة بفارق نقطتين عن قيمة المبادرة التي لم تحقق سوى 4.36% .

إن حالة المناقضة هذه تكبح إيجابية الحضور القيمي التنموي في الأمثال الشعبية و على ما يبدو فإن حالة التصارع أو الصراع القيمي هذه تحفل بها المجتمعات العربية و قد أشار إليها عدد من الباحثين من بينهم **حليم بركات**، في مؤلفه: **المجتمع العربي المعاصر** بحث استطلاعي اجتماعي، حيث يفصل في الفصل التاسع من ذات المؤلف في التظاهرات القيمية في المجتمع العربي فيرى أنها تخبر حالة تقابل صراعي لذلك نجده يقدمها في شكل ثنائيات متعاكسة مثل: قيم الإتباع و قيم الإبداع، قيم العقل و قيم القلب، القيم القدرية وقيم الإرادة الإنسانية الحرة، القيم السلفية و القيم المستقبلية، قيم الانفتاح و قيم الانغلاق* .

أما الباحث **مجد الدين خمش** ،فيذهب أبعد من ذلك عندما يقرر أن حالة التناقض والتصادم القيمي تلك إنما تنتقل من ضفة المناقضة القيمية إلى ضفة المناقضة الواقعية وهو ما يؤكد في معرض حديثه عن الثقافة و قيم العمل في الواقع الحياتي و ذلك في كتابه **الدولة**

* أنظر حليم بركات،المجتمع العربي المعاصر.

والتنمية في إطار العولمة تحليل سوسيولوجي لأزمة التنمية العربية و دورها في التنمية. فبعد أن يتخذ من قيمة العمل كأنموذج يقرر أن الفجوة بين قيم العمل كما هي معطاة في الثقافة وكما هي عليه في السلوك الفعلي للأفراد و الجماعات في الحياة اليومية فجوة كبيرة و في بعض الأحيان ضخمة و يقدم كل ذلك قائمة مقارناتية طويلة نذكر منها قيمة إتقان العمل وتجويد السلعة و يقابلها لسلوك فعلي الفهولة والحذقة اللفظية وقيمة عدم الغش يقابلها التزييف. و قيمة التدريب و التدريب ويقابلها كسلوك التواكل و الكسل¹

- رابعا: عرض و مناقشة التساؤل الفرعي الرابع .

و قد كان التساؤل كالاتي :

- هل تتجه قيم القيم التنموية المحتواة في الأمثال الشعبية المتداولة بمنطقة بسكرة نحو التنوع من حيث المجالات و المواضيع التنموية؟.

كشفت الدراسة بوجه عام عن تنوع واضح في المجالات و المواضيع التنموية وقد حرص الباحث منذ بداية إعداد صنافة القيم التنموية على توزيع هذه القيم ضمن الصنافة ليقف على حقيقة تنوعها من جهة و كذلك لضمان تغطية الأبعاد الأساسية لمفهوم التنمية على اعتبار أن مفهوم القيم التنموية المستحدث من قبل الباحث مركب من مفهومين هما القيم والتنمية . و قد أظهرت النتائج المحصل عليها اتجاه القيم التنموية نحو التنوع ، و الدليل على ذلك حضور كل القيم المعنية بالصنافة القيمية فقد غطت القيم الجانب أو البعد الاقتصادي بقيم العمل والادخار والاستثمار وهذا الجانب مهم جدا لا يمكن تجاوزه بأي حال لأنه يمثل التماس الأقرب مع الواقع و ربما الأكثر تمثلا بسبب قربه ذاك ، وهو ما برهنت عليه الدراسة فعليا ، حيث أن هذه القيم مجتمعة حققت وزنا نسبيا معتبرا من إجمالي القيم في الأمثال الشعبية بلغ 6.60% ثم نجد البعد الإنساني وهو ذاك المتعلق بالقدرات الذاتية الواجب توفرها في الشخصية التنموية وهي التي تقترب إلى حد ما من مفاهيم الدافعية نحو الانجاز التي صاغها **دافيد ماكلاند** . أو المجتمع المنجز مثلما عبر عنها **محمود حسن شمال** في مؤلفه الحامل لنفس الاسم "**المجتمع المنجز**" و

¹ مجد الدين خمش ،مرجع سابق، ص 173.

يتعلق الأمر بمجموعة من القيم وهي التفاؤل والطموح ، المغامرة والتغيير ، الإصرار والمثابرة ، المبادرة ، الاستقلالية و تحمل المسؤولية.

كما يحضر الجانب الاجتماعي مجسدا في قيمة أساسية و هي المشاركة و الروح الجماعية ، و هي القيمة التي تضيء بعدا اجتماعيا على التنمية التي هي مشاركة قبل كل شيء و كنا قد أوضحنا ذلك في معرض تحليلنا لحضور هذه القيمة أين استشهدنا بتعريف للتنمية و هو تعريف الأمم المتحدة والذي يؤكد على أن التنمية هي تحسين وضع الجماعات الإنسانية بواسطة مشاركة الجماعات أنفسهم ، و من البديهي أن تفرض تلك المشاركة قدرا من التآلف والروح الجماعية. و قد أفصحت النتائج في هذا الشأن عن حضور ضعيف نسبيا لهذه القيمة المهمة بالمقارنة مع خصوصية البناء الاجتماعي الجزائري الذي يحكمه طابع نسقي معين ينزع بشكل واضح إلى التكافل أو التضامن الآلي بمفهوم إيميل دوركايم حيث لم تسجل تلك القيمة سوى 1.59% من إجمالي القيم في الأمثال الشعبية و احتلت مرتبة متأخرة في مجموعة القيم التنموية هي المرتبة التاسعة (أنظر الجداول 17،18،28).

وفي قراءة عامة للمعطيات الرقمية التي عالجت هذا التساؤل المتعلق بمدى تنوع القيم التنموية من حيث المجالات و المواضيع نخلص إلى أن الحضور كان متنوعا لكنه و في الوقت نفسه لم يكن متكافئا بحيث أفصحت بعض القيم المنتمية إلى بعد معين عن حضور قوي بينما حققت أخرى حضورا متوسطا إلى ضعيف. ثم إن هذا التفاوت سرى حتى داخل قيم البعد الواحد كما هو الحال مع قيمتي العمل والاستثمار ، ففي حين نجد قيمة العمل حلت بالمرتبة الرابعة ضمن الترتيب التسلسلي العام للقيم في الأمثال الشعبية نجد قيمة الاستثمار احتلت المرتبة ما قبل الأخيرة ، وفي ذات السياق والمقارنات بين القيمتين نجد قيمة العمل احتلت المرتبة الأولى ضمن مجموعة القيم التنموية بينما احتلت قيمة الاستثمار المرتبة الثانية عشر والأخيرة . ورغم هذا التفاوت إلا أن التقييم العام يمكن أن نوجهه إلى حد ما لصالح القيم التنموية فقد سجلت بعض القيم الرئيسية حضورا قويا ، كالتخطيط و العمل و المبادرة و سجلت قيم أخرى حضورا مقبولا يؤهلها لدخول قائمة التنوع الفاعل كما هو الشأن مع قيم الاستقلالية وتحمل المسؤولية الإصرار

و المثابرة ، المغامرة والتغيير ، وكذلك التقشف . مع تسجيل التحفظ الذي صنعه قيم أخرى رئيسية كالاستثمار وتقدير الوقت .

- خامسا : عرض و مناقشة التساؤل الفرعي الخامس .

كان التساؤل كالاتي :

- هل يتأثر ظهور القيم التنموية في المثل الشعبي المتداول بمنطقة بسكرة بعامل السن؟

أظهرت نتائج الدراسة أن ظهور القيم التنموية تأثر بعامل السن تأثرا كبيرا و المعطيات الرقمية التي جرى تحليلها بينت أن توزيع القيم على الفئات العمرية كان متباينا جدا حيث ارتبطت القيم التنموية ذات الطابع الحركي بالفئات العمرية الصغيرة و هو ما جسده العلاقة الوثيقة بين قيم التخطيط و العمل و المبادرة و كذلك المغامرة و التغيير بالفئات العمرية [16-25] [26-35] و [36-45] بحيث بدت مؤشرات الارتباط بين هذه القيم و هذه الفئات العمرية في خط متصاعد بشكل واضح حتى أن بعض الفئات العمرية الكبيرة انتفى فيها حضور بعض هذه القيم كما هو الحال مع قيمة المغامرة و التغيير التي لم تسجل أي حضور يذكر عند الفئة العمرية [66-75] أو كما هو الحال مع قيمة التفاؤل و الطموح التي استأثرت بها الفئة العمرية [16-25] ب 50% منها بينما لم تسجل الفئات العمرية الثلاث الأخيرة أي حضور يذكر لهذه القيمة و يتعلق الأمر بالفئات [46-55] [56-65] [66-75] .

كما كشفت الدراسة عن حالة ارتباط معاكسة للأولى حيث ارتبطت الفئات العمرية الكبيرة بقيم معينة مثلما هو الحال مع قيمة التقشف التي سجلت حضورا قويا بين الفئات العمرية الكبيرة حتى أن حضورها انعدم تماما عند الفئة العمرية [16-25] و سجل نسبة متدنية جدا لم تتجاوز 5.88% عند الفئة العمرية [26-35].

وسجلت الارتباطية القيمية بالفئات العمرية أيضا العلاقة القوية بين الفئات العمرية الوسطى و رقصت بها الفئتين [36-45] [46-55] التي تخصصت بقيم معينة بدت متوافقة معها إلى أبعد الحدود و كان ذلك مع قيم الاستقلالية و تحمل المسؤولية، العمل ، و تقدير الوقت .

إننا نميل إلى الاعتقاد بأن هذا التأثير بعامل السن طبيعي جدا و مثله أيضا توزع القيم التنموية على الفئات العمرية الذي نرى أنه كان انعكاس لتوزيع الأدوار في المجتمع ، بحيث تركزت صورة نمطية إلى حد ما حول بعض القيم توحى باستمرارية السطوة المجتمعية على الرغم من مظاهر التغيير الاجتماعي العديدة التي أضحت تميز المجتمع بفعل المؤثرات الداخلية و الخارجية فقيمة الاستقلالية و تحمل المسؤولية وجدناها بارزة بوضوح في الفئة العمرية [36-45] و كذلك في الفئة العمرية [46-55] أين ظهرت القيمة بوزن نسبي قدره 30.43% لكل منهما. إن ارتباط هذه القيمة بهاتين الفئتين العمريتين يبين طبيعة الخارطة الأدوارية في المجتمع الجزائري ففيها تكتمل ملامح النضج الاجتماعي للفرد و غالبا ما يكون قد كون استقلالية أسرية تلزمه بواجبات و أعباء أسرية و هو في ذلك يمارس طقوس التأهيل الخفية التي تجعل منه ملتزما بتلك الأعباء دونما اعتراض و قد بينت لنا المعطيات الرقمية و خاصة الجدول (32) حالة تدرجية تصاعدية في توزيع الأوزان النسبية على الفئات العمرية فقد ابتدأت بـ: 8.96% عند الفئة [16-25] ثم في [26-35] بلغت 17.39% لتقترب من التضاعف مرة أخرى في الفئتين [36-45] [46-55] لتأخذ في الانخفاض مرة أخرى حيث بلغت 13.04% عند الفئة [56-65] ثم تنعدم تماما عند الفئة [66-75] و هذا بديهي في المجتمع الجزائري الذي أصبح فيه رعاية كبار السن من مسؤولية الفئات المتوسطة أي جيل الآباء، مع ملاحظة تأخر سن الاستقلالية و تحمل المسؤولية و ذلك بفعل عدة متغيرات طرأت على المجتمع و ذلك مقارنة بتلك السن في العقود الماضية أين كانت تلك السن تقيل إلى الصغر كل ذلك بفعل صعوبة الأوضاع المعيشية و ارتفاع نسبة البطالة وهذه الظروف هي التي جعلت عملية الاستقلال الأسري وتكوين الحياة الخاصة تتأخر.

وما قيل عن قيمة الاستقلالية و تحمل المسؤولية يكاد ينطبق تماما على قيمة العمل التي ظهرت في الفئتين العمريتين الوسيطتين [36-45] [46-55] و الأسباب ذاتها تنطبق على كليهما.

كما أفرز التأويل ملاحظة حالة تساند سني واضحة تتفق و حالة التساند القيمي و لنا المثال في قيمة العمل التي ظهرت بقوة في الفئة [36-45] و كان ظهورا م سنودا بظهور قيمي لقيم متناسقة معها كالتخطيط و الاستقلالية و تحمل المسؤولية و تقدير الوقت وأيضا المبادرة و بأوزان نسبية متقاربة في الفئات العمرية الملاصقة لها صعودا ونزولا.

- سادسا : عرض و مناقشة نتائج التساؤل الفرعي السادس .

كان التساؤل كالاتي:

هل يتأثر ظهور القيم التنموية في المثل الشعبي المتداول بمنطقة بسكرة بعامل الجنس؟

كشفت نتائج الدراسة عن تأثير واضح لظهور القيم التنموية بعامل الجنس و يؤكد هذه النتيجة معطيات الجداول 36-37-38-39-40 وهي التي فصلت في علاقة جنس المبحوث بظهور القيم التنموية وذلك عبر حزم قيمة ثلاثية وفي هذا الإطار تبدو الملامح التكوينية للمجتمع الجزائري واضحة جدا بل بدت أكثر وضوحا من ارتباطاتها بعامل السن ففي الدائرة القيمية ذات النزعة الحركية والتي تضم قيم التخطيط والعمل والمبادرة، رأينا كيف ارتبطت بالذكور بصفة تكاد تكون مطلقة فهذه القيم الثلاث يضعها التصنيف القيمي للمجتمع الجزائري عادة في خانة الذكور فقيمة التخطيط تميل إلى العمل الذهني العقلي و هو الجانب القوي لدى الذكور وعلى العكس الخصائص الأنثوية، فالإناث في تصوير و تحديد المجتمع عاطفيات رقيقات ليس من شأنهن العمل الفكري والعقلي و قد وجدنا الباحثة **فتيحة بن فرحات** توصلت إلى ذات التصوير تقريبا، وقد عبرت عن ذلك من خلال تقريرها أن الدلالات الرمزية و الأسطورية في المثل الشعبي تجعل من المرأة ذلك الكائن الرقيق الجميل الذي يختص بخطف لب الرجل القوي وأن رأسمالها الحقيقي هو جمالها وعليه فالشكل هو الذي يتوجها رمزا للرقرة وبيعتها عن مظاهر الجهد و التعب أيا كان شكله فكريا أو عضليا و إن كانت كشفت أيضا أن المثل الشعبي يجعل للمرأة علاقة وطيدة بعالم الحيوان خاصة الدونية (الكلب العقرب ، الأفعى، السوسة) .

ويتواصل التأكيد على ما تم الانتهاء إليه من نتائج عندما نجد قيم الاستقلالية وتحمل المسؤولية و كذلك الإصرار والمثابرة تظهر ان رجحان كفة الذكور . و مرة أخرى فإن هذا التوزع يتوافق وتوزع الأدوار في المجتمع الجزائري حيث تسيطر النزعة الذكورية التي تجعل من الأنثى تحت مظلة الذكر دوماً أياً كانت طبيعتها زوجة أو أما أو بنتاً، وأياً كان مستواها الاجتماعي والثقافي و التعليمي ولاحظنا كيف يكرس هذا التحليل و التأويل من خلال درجات حضور قيم تنموية ذات ارتباط بالتوزيع الأدوارى داخل الأسرة الجزائرية، فقيمة الادخار مثلاً وجدنا حضورها أقرب إلى التكافؤ وقد يبدو هذا غريباً نوعاً ما إلا أن الغرابة تزول عندما نعلم أن المرأة في المجتمع الجزائري هي عادة التي تقوم على الشأن الادخاري ويشهد المثل الشعبي التالي على ذلك :

- الراجل جابية و المرا خابية -

وقد لاحظنا ذلك أيضاً من خلال قيمة التقشف التي سيطرت عليها الإناث و هذا يعكس ويؤكد ما تم الحديث عنه من اتساع الفضاء الذكوري و سيطرته على الفضاء الأنثوي و كذلك من خلال القيم التي ليست لها علاقة بالتوزيع الأدوارى أو ما يمكن أن نسميها القيم المحايدة من حيث التأثير والرؤية في كل توجه جنسي كما هو الحال مع قيمة التفاؤل و الطموح التي تساوى فيها الجنسان في الحضور بـ50% لكل منهما.

- سابعا: عرض و مناقشة نتائج السؤال الفرعي السابع .

كان السؤال كالاتي :

- هل يتأثر ظهور القيم التنموية في المثل الشعبي المتداول بمنطقة بسكرة بعامل المستوى التعليمي؟

يعتبر المستوى التعليمي أحد أهم المتغيرات المؤثرة في الظواهر الاجتماعية و ذلك لما له من أثر في توجيه سلوكات الفاعلين الاجتماعيين حيث يؤثر تأثيراً مباشراً وقويماً في تشكيل الوعي مثلما يؤثر في درجات التمثل الاجتماعي للمسائل المختلفة بالأخص في المجتمعات ذات الطابع

التقليدي التي تتجاذبها مستويات تعليمية مختلفة و متفاوتة أين يتضح بوضوح الفارق الذي يضيفه هذا العامل ، وقد شهدت بذلك دراسات عديدة أجريت على المجتمعات من هذا النوع بما فيها المجتمعات العربية و قد كشفت نتائج الدراسة التي بين أيدينا في الجزء الذي يختص بقياس أثر هذا العامل المستوى التعليمي كشف التأثير الواضح لظهور القيم التنموية في المثل الشعبي بعامل المستوى التعليمي.

لقد كانت الدراسة في هذا الجزء بالذات استمرارية لذلك التقابل بين الثقافتين الشعبية والرسمية والعالمية والعامية. استمرارية لحالة الثنائية التي تصل في بعض الأحيان إلى حالة من الصراعية التي يحاول فيها كل طرف أن يثبت جدارته و يزيح الآخر من منطلق أحقيته بالسيطرة على الحيز الثقافي للمجتمع وهذا هو وضع المجتمعات التي تعرف حالة انتقالية من المرحلة التقليدية إلى المرحلة الحداثية كالمجتمعات العربية ، والمجتمع الجزائري من بينها .والمعطيات الرقمية للجدول (41-42-44) توضح هذا الزخم بشكل جلي حيث وجدنا أن قيما بعينها ظهرت في المستويات التعليمية العليا و هي القيم ذات العلاقة المباشرة بنصيب الفرد من التعليم ،وكمثال عليها قيمة التخطيط التي كان ظهورها قوي عند المستويات التعليمية العليا إذ سجلت عند المستوى الجامعي نسبة قاربت الثلث و تحديدا 27.27% مع أن المتوسط الحسابي لا يمنحها في الظهور الافتراضي إلا ما مقداره 20%. و يتكرر ذلك أيضا مع قيمة تقدير الوقت وهي قيمة مهمة جدا ظهرت في المستوى الجامعي بوزن نسبي قدره 40% وفي المستوى الثانوي ب 33.33% أي أن نصيب المستويين مجتمعين فاق مقدار الثلثين بكثير حيث بلغ 73.33% .

ويتأكد التلازم بين المستوى التعليمي وطبيعة القيمة الظاهرة ودرجة حضورها و قوتها من خلال الارتباط قيم غير ذات علاقة مباشرة بالمستوى التعليمي مثلما هو الحال مع قيم النقش والادخار، فهاتان القيمتان مرتبطتان بشكل أساسي ورئيسي بالممارسة و الخبرة التي تفرزها التجربة الإنسانية أكثر من ارتباطهما بالمستوى التعليمي، و قد رأينا كيف أن ارتباطهما كان قويا جدا في الفئات العمرية الكبرى ذات المستويات التعليمية الضعيفة نسبيا ونقصد بهما الأمي

والمستوى الابتدائي حيث كان نصيب الأميين من قيمة النقشف 52.94% بينما كان نصيب ذوي المستوى الابتدائي 35.29% من إجمالي الوزن النسبي لقيمة النقشف ، أي أن مجموع المستويين بلغ أكثر من 88% .

ويتأكد هذا الطرح عندما نعلم أن القيمة المتبقية من الوزن النسبي و التي بلغت حوالي 12% ذهبت إلى المستوى التعليمي المجاور لهما تماما وهو المستوى المتوسط. و يتطابق معها وضع قيمة الادخار التي ظهرت بدورها بقوة في ذات المستويين الأمي والابتدائي ، أين استحوذ المستوى التعليم الابتدائي على 45.45% من قيمة الادخار ، وكان نصيب الأميين منها 36.36% ، فسيطرأ بذلك على ما مجموعه 81.81% من هذه القيمة ، كما كانت النسبة المتبقية من نصيب المستوى التعليمي المجاور له ما و هو المستوى المتوسط. هكذا يكون قد اتضح لنا مما تقدم كيف أثرت المستويات التعليمية في توزع القيم و في ظهورها بين تلك المستويات التعليمية ، مع تسجيل الاستثناء الوحيد الذي صنفته قيمة التفاضل و الطموح التي حضرت بشكل متساو تقريبا عند جميع المستويات التعليمية و ذلك لطبيعتها بالأساس. فهي قيمة ذاتية ذات علاقة بالمشاعر الإنسانية في عمومها بغض النظر عن متغير المستوى التعليمي

- ثامنا : عرض ومناقشة التساؤل الرئيس للدراسة .

و كان التساؤل كالاتي :

- ما مدى حضور قيم التنمية في المثل الشعبي كمثل عن التراث الشعبي بمنطقة بسكرة؟

على ضوء عمليتي التحليل والتأويل السابقتين وعلى ضوء مناقشة تساؤلات الدراسة يمكن أن نؤكد أن حضور قيم التنمية في المثل الشعبي بوصفه ممثلا عن التراث الشعبي بمنطقة بسكرة، كان حضورا قويا إلى أبعد الحدود، وهذا بغض النظر عن التوزيع التفصيلي لقيم التنمية ، وعليه فإن الحضور كان جيدا و التوزيع القيمي كان متفاوتا ، حيث حضرت بعض القيم بقوة ، وهي : العمل ، التخطيط، المبادرة و كان حضور بعض القيم الأخرى متوسطا و يتعلق الأمر بقيم الاستقلالية وتحمل المسؤولية، الإصرار و المثابرة ، المغامرة و التغيير ، النقشف ، تقدير

الوقت ، الادخار ، المشاركة والروح الجماعية، كما سجلت الدراسة حضورا ضعيفا لقيم أخرى و يتعلق الأمر بقيمتي : التفاؤل و الطموح و الاستثمار .

أما الإفرازات العامة للدراسة فيمكن أن نحملها في النتائج التالية التي نوردتها في شكل نقاط:

- 1 -حضرت كل القيم التنموية المدرجة ضمن صنافه القيم و عددها اثنتي عشر قيمة .
- 2 -احتلت القيم التنموية المبتوثة في الأمثال الشعبية مواقع مختلفة،حيث حقق بعضها مواقع متقدمة و مهمة و درجات حضور قوية بينما حقق بعضها الآخر مواقع متأخرة و درجات حضور ضعيفة .
- 3 -كانت قيمتي التخطيط و العمل أكثر القيم التنموية بروزا و حضورا في الأمثال الشعبية.
- 4 -تأثر ظهور القيم التنموية في الأمثال الشعبية بعامل السن و تجلى ذلك من خلال ارتباط بعض القيم ببعض الفئات العمرية.
- 5 -ارتبط ظهور القيم التنموية ذات النزعة الحركية كالمبادرة و المغامرة و التغيير بالفئات العمرية الصغرى .
- 6 -ارتبط ظهور القيم التنموية ذات النزعة الاقتصادية كالتقشف و الادخار بالفئات العمرية الوسطى و الكبيرة .
- 7 -اتجهت القيم التنموية المحتواة في المثل الشعبي المتداول في منطقة بسكرة نحو التنوع من حيث المجالات و المواضيع التنموية حيث غطت أبعادا متعددة من التنمية.
- 8 -تأثر ظهور القيم التنموية بعامل الجنس بحيث توزعت القيم التنموية على الجنسين بحسب الخصائص المورفولوجية و النفسية لكل جنس . و كذا بحسب خارطة توزيع الأدوار المجتمعية .
- 9 -أفصححت السطوة المجتمعية عن نفسها بقوة من خلال تباين التمثلات الاجتماعية للقيم التنموية من طرف الجنسين .
- 10 - تأثر ظهور القيم التنموية بعامل المستوى التعليمي بحيث كان الارتباط واضحا بين القيم التنموية و المستويات التعليمية الخمس متفاوتا.

- 11 - كشفت القيم التنموية في ظهورها عن نزوع نحو التجاور مبدأه الأساس التشابه و الاقتراب القيمي حيث تلازمت في الحضور والظهور قيمتي التخطيط و العمل و قيمتي الاستقلالية وتحمل المسؤولية و الإصرار و المثابرة.
- 12 - كشفت الدراسة عن سلسلة قيمية مبتورة على مستوى شدة الحضور القيمي حيث ظهرت قيم التخطيط، العمل، المبادرة ثم الادخار بأوزان نسبية جيدة إلى مقبولة لكن السلسلة لم تكتمل بنفس القوة عندما جاء ظهور قيمة الاستثمار ضعيفا و دون مستوى.
- 13 - كشفت الدراسة عن أنه لا يمكن تحليل الظهور القيمي دونما رجوع إلى تاريخ البنى الاجتماعية و الاقتصادية للمجتمع .
- 14 - بينت الدراسة حضور بعض ملامح البيئة المحلية في الأمثال الشعبية سواء تلك التي اتخذت شكل الأدوات المادية مثل الكسكاس،النيلة، القافلة، الفارس، الغزال... الخ أو تلك المتعلقة بالحياة الاجتماعية و التنظيم الاجتماعي، الأسرة، العائلة، العرش، الموالى... الخ.
- 15 - كشفت الدراسة عن بعض ملامح اللسان المحلي (منطقة بسكرة) الذي بدا متميزا إلى حد ما و ذلك من خلال تباين التعبير عن ذات القيمة بين الجهات الخمس التي غطتها استمارة جمع الأمثال الشعبية.
- 16 - كشفت الدراسة عن استمرارية المثل الشعبي في الحضور في عالم يبدو مختلفا تمام الاختلاف عن ذاك الذي سبق فيه لأول مرة، وهذا يثبت و يتوافق مع المدخل الم نهجي المتبنى من طرف الباحث وهو المدخل الوظيفي، حيث أن استمرار المثل الشعبي في الحضور معناه تأدية وظيفة ما.
- 17 - كشفت الدراسة عن انخراط التراث الشعبي في آلية التوارث و التوريث الاجتماعي و يثبت ذلك الحضور القوي للقيم التنموية بوجه خاص ولباقي القيم بوجه عام لدى الفئات العمرية الصغيرة و بالأخص الفئة العمرية [16-25].
- 18 - كشفت الأمثال الشعبية ولو بشكل غير مباشر عن التمثلات الاجتماعية لبعض المهن.

19 - كشفت الدراسة من خلال الأمثال الشعبية عن إمكانية الانطلاق من الثقافة المحلية في صياغة مشروع تنموي وذلك على اعتبار وجود أرضية قيمية تنموية مقبولة إلى حد بعيد شريطة تنقيتها من الشوائب السلبية .

20 - بينت الدراسة وجود جوانب قيمية سلبية يمكن أن تعرقل القيم التنموية في عملية انتشارها الأفقي و العمودي (الكمي و المستوياتي) و يتعلق الأمر على الخصوص بقيم الجمود و القدرية الكسل ، الحظ، و قد تجلت من خلال قيم كثيرة جدا على شاكلة:

- إلي عطاءه العاطفي ما يشقى ما يباضي

- الدنيا للغنيا و لآخرة للمرابطين

- إذا عاكساتك الأيام ساميها و أرقد

- إلي غاب كبيرو راح تدبيرو

- أخدم يا التاعس للراقد الناعس

و كلها قيم من شأنها أن تحد من الإرادة الإنسانية و تكبل انطلاقها، و مثلها أيضا قيمة العصبية التي تعرقل التنمية بوجه عام عندما تضيق دائرة التواصل الاجتماعي و تهمش دور الحضور المؤسساتي و فاعليته وذلك عندما تجعل الولاء للقبيلة و العرش على حساب المؤسسات الرسمية و تركز ظاهرة المحسوبية و الجهوية على حساب الكفاءة و الإبداع و قد تجلت هذه القيمة السلبية من خلال أمثال شعبية كثيرة من بينها:

- أنا و خويا على بن عمي و أنا و بن عمي على البراني

- خوك خوك لا يغرك صاحبك

- تبع الطريق ولو دارت و خوذ بنت عمك و لو بارت

21 - كشفت الدراسة في مجملها عن أهمية المحددات الثقافية للتنمية ، و قد أكد ذلك التراث

الشعبي و المثل الشعبي ، تلك الأهمية التي تضاف إلى أهمية اقتصاد المواقع الرمزية الذي ما فتئ يعزز مكانته في عالم العولمة الموحى بالابتعاد المتسارع عن أشكال و نماذج الحياة التقليدية لكنه في الواقع يتحرك بها عبر توظيفه لعناصرها.

الخاتمة

خاتمة

لقد كانت هذه الدراسة خطوة في سبيل كشف موقع الثقافة من التنمية وسبر لنقطة من نقاط تقاطع هذين المتغيرين الكبيرين ،وقد كان التراث الشعبي عبر احد مكوناته وهو المثل الشعبي الجسر الذي مددناه لنقف على حقيقة هذا الالتقاء ،وقبل ذلك كانت معادلة الثقافة والتنمية قد شكلت هاجسا شغل ذهن الباحث عندما تساءل بلسان السوسيولوجيا ،هل تصنع الثقافة تنمية ؟ وبسؤال أكثر تحديدا، هل يمكن أن تصنع الثقافة المحلية تنمية ؟ ومرجعية تساؤله هذا كان ذلك الزخم التنظيري الذي رآه مغتربا عن واقع المجتمعات المنظر لها،حيث صنف إنتاجها وتراثها وثقافتها في الخانة الصفرية وفي أحسن الأحوال اقترح تجميدها في متاحف الفلكلور للتفرج عليها كحالة للتخلف، وفي الوقت ذاته اقترح النموذج الثقافي الغربي بديلا ثقافيا يساير حالة التقدم والتحديث ولا يدخل معها في صراع يمكن يفضي -حسبه- إلى انفصام مزمن.

لقد كانت هذه الهواجس المساءلاتية هي نقطة انطلاق الباحث في بحثه هذا .وبعد أن مارس عليها قولبة سوسيولوجية في حدود إمكاناته المعرفية ،وبعد أن حاصرها منهجيا تمخض عنها تساؤل وتساؤلات تخدم فكرة المنطلق بالأساس وذلك بعد إقحام آلية قياسية هي القيم ،التي كانت من نفس جنس الحيز البحثي الكبير وهو الثقافة ،حيث جعل القيم تتوسط المتغيرين الرئيسيين الثقافة و التنمية ،وجعلها في ذات الوقت محمولة بالتنمية عندما أسماها قيم التنمية ،وحاول استكشاف حقل من حقول الثقافة الكثيرة و هو التراث الشعبي الذي اختار منه المثل الشعبي تحديدا لالتصاقه الشديد بواقع الناس وامتزاجه بحيثيات ودقائق معاملاتهم وكذا مشاعرهم وانفعالاتهم ،ولأنه قناة جيدة لاكتشاف تمثلاتهم الاجتماعية.

وقدر الباحث أن تحليل المحتوى أنسب طريقة لانجاز هذه المهمة وذلك بعد تكييفه ليلائم طبيعة الدراسة التي تختلف مادتها اختلافا بينا عن مادة المحتوى الإعلامي ،وقد كان في هذا جهدا مضاعفا ومجازفة منهجية .

وقد توجت هذه المغامرة البحثية بجملة من النتائج لعل أكثرها وضوحا العلاقة الوطيدة بين الثقافة و التنمية ،وهي النتيجة التي تؤكد مرة أخرى أن الشأن الإنساني كل متداخل متراكب لا يمكن ترجيح جانب منه على الآخر .واتضح من خلالها أيضا أهمية المثل الشعبي كمورد قيمى كبير لا يزال يمارس عملية الإذكاء القيمي فى المجتمع .وبمقدار كشفها لجملة من النتائج فإن هذه الدراسة فتحت أبواب التساؤلات البحثية على مصارعها ، جاعلة بذلك من مجال الثقافة بصفة عامة ،والتراث الشعبى بصفة خاصة منجما للبحث السوسىولوجى وكذلك الانثروبولوجى لتكون بذلك دعوات لإجراء حفريات جادة فى هذه المادة الخام التى نعتقد أنها لم تتل حظها من التنقيب بل إننا نعتقد أنها تستحق تخصصا قائما بذاته يمكن أن يكون أركىولوجيا التراث الشعبى .

وفى منتهى هذه الدراسة نقترح أبحاثا أخرى على هذه الشاكلة تبحث عن التنمية فى جوانب أخرى من التراث الشعبى وهى كثيرة ،كالقصة الشعبىة أو الشعر الشعبى أو غيرهما . ولنتساءل فى منتهىها أيضا : كيف سىتموقع التراث الشعبى مستقبلا ، وكيف سىتبدى علاقته مع متغيرات العصر من عولمة ،ومجتمع المعرفة ،ووسائل الإعلام والاتصال الحديثة والمدن الذكية...؟ وهل سىتسع المخابيل المجتمعية لتشمله وتشملهم؟

قائمة المراجع

قائمة المراجع

أولا : المصادر.

القرآن الكريم.

ثانيا: معاجم و قواميس.

1. ابن منظور: لسان العرب، ج2، دار الكتاب العالمية للنشر، بيروت، 1987.
 2. بدوي ،أحمد زكي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة، لبنان، بيروت، 1978 ..
 3. جرجس ،جرجس: القاموس العملي الموسع ،دار صبح للطباعة و النشر،بيروت ،2004.
 4. الحلو ،عبده : معجم المصطلحات الفلسفية ،المركز التربوي للبحوث و الإنماء ، مكتبة لبنان 1994.
- ثالثا : كتب باللغة العربية.
5. إبراهيم ، أبو الحسن عبد الموجود: التنمية الاجتماعية وحقوق الإنسان ،المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2009.
 6. إبراهيم، محمد عباس: الأبعاد الاجتماعية و الثقافية للتنمية ، مجلة التعاون، الأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربي ،السنة الرابعة عدد 14، الإمارات العربية المتحدة، جوان، 1989.
 7. الإبراهيمي، محمد البشير: اللغة العربية في الجزائر ، "عيون البصائر" ،الشركة الجزائرية للنشر و التوزيع، الجزائر، دت.
 8. أبو راضي، فتحي عبد العزيز: الطرق الإحصائية في العلوم الاجتماعية ، دار النهضة، بيروت 1998.
 9. أبو زيد ، أحمد: البناء الاجتماعي ، ج 1، ط4 الهيئة المصرية العامة للكتاب ،مصر، 1975.
 10. أبو سنة، إبراهيم: فلسفة المثل الشعبي ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، 1968.

11. أبو علي، محمد توفيق: **الأمثال العربية في العصر الجاهلي**، دراسة تحليلية، دار النفائس، بيروت، 1988 .
12. أبو كريشة ، عبد الرحيم تمام: **دراسات في علم اجتماع التنمية** ،المكتب الجامعي الحديث،الإسكندرية،2003.
13. استيتية ، دلال ملحس: **التغير الاجتماعي والثقافي** ، دار وائل للنشر والتوزيع الأردن ، 2004.
14. اسكندر، نبيل رمزي، أبو طاحون ، عدلي علي: **التنمية كيف؟ولماذا؟** ،دار الفكر الجامعي،الإسكندرية.د.ت.
15. ألسدي، عبد السلام وآخرون: **الخطة الشاملة للثقافة العربية** . ط 2. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.تونس.1996.
16. ألعودي، حمود : **التراث الشعبي وعلاقته بالتنمية في البلاد النامية** ،دراسة تطبيقية عن المجتمع اليمني،ط2،دار عالم الكتب،القاهرة،1401هـ،1981م.
17. أمين، سمير و آخرون: **الاضطراب الكبير** ، دراسة : سمير أمين ، في أطراف النظام : نهاية التحرر الوطني ، دار الفارابي ، بيروت،1991.
18. انجرس، موريس: **منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية** ،ت بوزيد صحراوي وآخرون،دار القصة،2006.
19. أوزي، احمد: **تحليل المضمون ومنهجية البحث** ، الشركة المغربية للطباعة و النشر،المغرب،1993.
20. إيجلتون، تيري: **فكرة الثقافة** ، ت ثائر أيوب ،دار الحوار،دمشق ،2000.
21. بدوي ،أحمد زكي: **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية** ، مكتبة،لبنان،بيروت، 1978 ..
22. بركات، حلیم: **المجتمع العربي المعاصر،بحث استطلاعي اجتماعي** ،ط2،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،1985.

23. بعجة، فتحي: التطور الاجتماعي الاقتصادي للبناء السياسي العربي ، دار الكتب الوطنية، بنغازي ليبيا ، 2006.
24. بن باديس، عبد الحميد: آثار الإمام عبد الحميد بن باديس ، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية ، الجزائر ، 1994.
25. بن شيخ ، التلي: منطلقات التفكير في الأدب الشعبي الجزائري ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
26. بن شيخ ، التلي: منطلقات التفكير في الأدب الشعبي ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر، 1990.
27. بن عبد الله، محمد: السيكوباتولوجيا الشخصية المغاربية ، ديوان المطبوعات الجزائرية ، الجزائر، 2010.
28. بن محمد الصغير ، صالح: مقدمة في الإحصاء الاجتماعي ، جامعة الملك سعود، السعودية، 2007.
29. بن نبي، مالك: آفاق جزائرية ، مكتبة عمار ، مصر 1964.
30. بن نبي، مالك: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة ، دار الفكر ، دمشق 1960.
31. بن نبي، مالك: المسلم في عالم الاقتصاد، دار الشروق ، بيروت، 1978.
32. بن نبي، مالك: بين الرشاد و التية ، ط 6 ، دار الفكر ، دمشق ، 2006.
33. بن نبي، مالك: تأملات ، دار الفكر ، دمشق ، 2006.
34. بن نبي، مالك: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، ت محمد عبد العظيم علي ، دار الدعوة ، القاهرة، 1970.
35. بن نبي، مالك: مشكلة الثقافة ، ت عبد الصور شاهين ، دار الفكر ، دمشق ، 2000.
36. بن نبي ، مالك: مشكلة الثقافة ، ط 11، ت عبد الصبور شاهين ، دار الفكر دمشق ، 2005.
37. بن نبي، مالك: ميلاد مجتمع ، ط 6 ، دار الفكر ، دمشق ، 2006.

38. بن نعمان، أحمد: **سمات الشخصية الجزائرية** ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1988.
39. بن نعمان، أحمد: **هذي هي الثقافة**، دار الأمة، الجزائر، 1996..
40. البواليز، محمد العمش محمد وآخرون: **القياس و التقويم في التربية** ، دار الفكر، الأردن، 2000.
41. بورايو، عبد الحميد، **البعد الاجتماعي والنفسي في الأدب الشعبي الجزائري**، منشورات بونة للبحوث والدراسات، الجزائر.
42. بورايو، عبد الحميد، **في الثقافة الشعبية الجزائرية، التاريخ والقضايا والتجليات**، دار أسامة، الجزائر 2006.
43. بورايو، عبد الحميد، **الأدب الشعبي الجزائري، دراسة لأشكال الأداء في الفنون التعبيرية الشعبية في الجزائر**، دار القصبه للنشر، الجزائر، 2007.
44. بورايو، عبد الحميد، **القصص الشعبي في منطقة بسكرة (دراسة ميدانية)**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
45. بوشلوش، طاهر: **التحولات الاجتماعية و الاقتصادية و آثارها على القيم في المجتمع الجزائري (1967-1999)** ، دار بن مرابط، الجزائر، 2008.
46. بوقربة، عبد المجيد: **الحدثة و التراث** ، دار الطليعة، بيروت، 1993.
47. بوقره، بلقاسم: **سوسيولوجيا الجزائر** ، دار الشهاب، باتنة ، الجزائر ، 2000.
48. بيومي، محمد أحمد: **علم اجتماع القيم**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1981.
49. بيومي، محمد أحمد: **علم الاجتماع الثقافي** ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 2002.
50. التابعي، كمال : **تغريب العام الثالث، دراسة نقدية في علم اجتماع التنمية** ، دار المعارف القاهرة، 1993.
51. التابعي، كمال : **الاتجاهات المعاصرة في دراسة القيم و التنمية**، دار المعارف ، القاهرة ، 1985.

52. جابر، سامية محمد: علم الاجتماع المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996.
53. الجابري، محمد عابد : التراث ومشكلة المنهج، أعمال ندوة المنهجية في الأدب و العلوم الإنسانية، جمعية البحث في الأدب و العلوم الإنسانية، دار توبقال، الدار البيضاء المغرب، 1986.
54. جاكوبي، راسل : نهاية اليوتوبيا ، السياسة و الثقافة في زمن اللامبالاة ،ت فاروق عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة، عدد 269، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب، الكويت 2001.
55. جامع، محمد نبيل: التنمية في خدمة الأمن القومي، منشأة المعارف الإسكندرية، د ت.
56. جرجس ،جرجس : القاموس العملي الموسع ،دار صبح للطباعة و النشر،بيروت ،2004.
57. جعكور، مسعود: حكم و أمثال شعبية جزائرية ، دار الهدى ،عين مليلة الجزائر، 2008 .
58. جلبي، علي عبد الر ازق: دراسات في المجتمع والثقافة والشخصية ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، د.ت.
59. الجمل، علي أحمد : القيم ومناهج التاريخ الإسلامي، عالم الكتب ،القاهرة، 1996.
60. الجولاني، فادية عمر: التغيير الاجتماعي، مدخل لنظرية الوظيفة لتحليل التغيير ، مؤسسة شباب الجامعة، 1993.
61. الجوهري، عبد الهادي وآخرون: دراسات في التنمية الاجتماعية، مدخل إسلامي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1999.
62. الجوهري، محمد وآخرون: دراسات في التنمية الاجتماعية، ط2، دار المعارف القاهرة، مصر ،1974.
63. الجوهري، محمد وآخرون: النظرية في علم الفلكلور، الأسس العامة و دراسات تطبيقية ، مطبوعات مركز البحوث و الدراسات الاجتماعية ، القاهرة 2003.

64. الجوهري، محمد: علم الاجتماع و قضايا التنمية في العالم الثالث ، ج 1، دار المعارف، القاهرة، 1978.
65. حبيب، كميل: الثقافة عامل أساسي في التنمية الشاملة، في الثقافة ودورها في التنمية، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم ، تونس 1996.
66. حسن، السيد الشحات أحمد: الصراع القيمي لدى الشباب ومواجهته من منظور التربية الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1987.
67. حسن، سمير إبراهيم: الثقافة والمجتمع ، دار الفكر ، دمشق ، 2007.
68. حسن، محمود شمال: المجتمع المنجز، دراسة لتهيئة المجتمع العربي للإنجاز، دار الأفق العربية، القاهرة، 2006.
69. الحسيني، السيد: التنمية و التخلف ، دار المعارف ، القاهرة ، 1982.
70. حسين، جمال مجدي : سوسيولوجيا المجتمع ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 2007.
71. حسين، عادل: نحو فكر عربي جديد، الناصرية و التنمية و الديمقراطية ، دار المستقبل العربي ، القاهرة، 1985 .
72. الحسيني، السيد محمد وآخرون: دراسات في التنمية الاجتماعية. ط 4، دار المعارف، القاهرة، 1979.
73. الحلو ،عبده : معجم المصطلحات الفلسفية ،المركز التربوي للبحوث و الإنماء ، مكتبة لبنان 1994.
74. حنفي، حسن: التراث و التجديد،مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة،1987.
75. حيدر، فؤاد: علم النفس الاجتماعي ، دراسات نظرية وتطبيقية، دار الفكر العربي، الاسكندرية، د.ت.
76. خاطر، أحمد مصطفى: تنمية المجتمع المحلي، الاتجاهات المعاصرة، الإستراتيجية، نماذج الدراسة،المكتبة الجامعية،الإسكندرية،2000.

77. خاطر، أحمد مصطفى: تنمية المجتمعات المحلية ، نموذج المشاركة في إطار ثقافة المجتمع، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1999 .
78. الخشاب، سامية مصطفى : دراسات في الاجتماع الديني ، الكتاب الأول علم الاجتماع الديني ، دار المعارف ، القاهرة 1988.
79. الخضوري، سالم محمد: التنمية و التحديث في المجتمع العماني المعاصر ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، 2003.
80. خطاب سمير : التنشئة السياسية والقيم ، أترك للطباعة والنشر ، القاهرة ، 2004.
81. خمش، مجد الدين : الدولة في إطار العولمة ، دار مجدلاوي عمان ، الأردن ، 2004.
82. دبله، عبد العالي: مدخل إلى التحليل السوسيولوجي ، منشورات مخبر المسألة التربوية في الجزائر في ظل التحديات الراهنة(منشور رقم 02) جامعة محمد خيضر بسكرة، دار الخلدونية 2011.
83. الدريج، محمد : أهداف التربية ومنظومة القيم ،دار الفكر،الدار البيضاء، المغرب، 1990.
84. الدقس، محمد عبد المولى، التغيير الاجتماعي ، بين النظرية و التطبيق ،دار مجدلاوي،عمان،الأردن،2005.
85. دوللو، لويس : الثقافة الفردية وثقافة الجمهور، ط2، ت عادل العوا ، منشورات عويدات بيروت ، 1982.
86. دياب، فوزية:القيم و العادات الاجتماعية مع بحث ميداني لبعض العادات ،، دار النهضة العربية ،بيروت، 1980.
87. الراوي، صلاح : الثقافة الشعبية و أوهام الصقوة ،مركز الحضارة العربية ،القاهرة ، 2002.
88. الرشدان، عبد الله: علم اجتماع التربية ، دار الشروق ، عمان ، الأردن ، 1990.
89. رشوان، حسين: الثقافة دراسة في علم الاجتماع الثقافي ، مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية ، 2006.

90. زاهر، ضياء: القيم في العملية التربوية ، ط 2، مؤسسة الخليج العربي، السعودية، 1986.
91. زايد، أحمد: الدولة بين نظريات التحديث و التبعية، دار النهضة ، القاهرة، 2008.
92. زعيمي، مراد : الثقافة و العولمة في الجزائر ،بين التكيف و التفاعل ، تحرير مجموعة من الأساتذة قيم علم الاجتماع،جامعة قسنطينة،منشورات جامعة منتوري قسنطينة،2001.
93. زعيمي، مراد: التكامل المنهجي في البحث في دراسات في المنهجية (إشراف فضيل دليو) ،ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، ط3، 2008.
94. زمام، نور الدين، القوى السياسية و التنمية، دار الكتاب العربي،الجزائر،2003.
95. زمام، نور الدين: السلطة الحاكمة و الخيارات التنموية بالمجتمع الجزائري 1962-1998 ،دار الكتاب العربي،الجزائر،2002.
96. زهران، حامد عبد السلام:علم النفس الاجتماعي، ط5، عالم الكتب، القاهرة، 1984.
97. سبعون، سعيد ، جرادي حفصة: الدليل المنهجي في إعداد المذكرات و الرسائل الجامعية في علم الاجتماع، دار القصبنة للنشر، الجزائر، 2012 .
98. السروجي، طلعت مصطفى : التنمية الاجتماعية من الحداثة إلى العولمة ، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية،2009.
99. سعيد، لبيب: دراسة إسلامية في العمل والعمال، المكتبة الثقافية، سوريا، د. ت.
100. سمعان، وهيب : الثقافة والتربية : دراسة تاريخية مقارنة ، دار المعارف ، مصر ، 1961 .
101. سيبروك، جبريمي: ضحايا التنمية،المقاومة و البدائل ،ت فخري لبيب،المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة،2000.
102. سيد أحمد، غريب محمد ، عبد المعطي، عبد الباسط: علم الاجتماع ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، 2001.

103. السيد، السيد عبد العاطي ، بيومي ، محمد أحمد ، علم الاجتماع الاقتصادي ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ، 2001.
104. السيد، فؤاد البهي، مسعد عبد الرحمان: علم النفس الاجتماعي ، رؤية معاصرة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1999 .
105. السيسي، شعبان علي حسين: علم النفس ، أسس السلوك الإنساني بين النظرية و التطبيق، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية ، 2002.
106. شريف، فاتن محمد: الثقافة و الفولكلور، دار الوفاء، الإسكندرية ، ، 2008.
107. شكر، عبد الغفار: المجتمع الأهلي ودوره في بناء الديمقراطية ، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2003.
108. شيلز، ادوارد : التراث تأصيل و تحليل من منظور علم الاجتماع ، ت محمد الجوهري وآخرون، مطبوعات مركز البحوث و الدراسات الاجتماعية، كلية الأداء ، القاهرة، 2004.
109. عيلان، محمد، محاضرات في الأدب الشعبي الجزائري، ج1، دار العلوم، عنابة، الجزائر، 2013.
110. عيلان، محمد، معالم نحوية وأسلوبية في الامثال الشعبية الجزائرية، دار العلوم، عنابة، الجزائر، 2013.
111. صابر، محي الدين: الحكم المحلي وتنمية المجتمع في الدول النامية . ط2، المكتبة العصرية، بيروت، 1988.
112. طعيمة، أحمد رشدي: تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية ، دار الفكر العربي، القاهرة، 2004.
113. عبد المالك، كامل: ثقافة التنمية، دراسة في أثر الرواسب الثقافية على التنمية المستدامة ، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2008.
114. عبد الله، معتز سيد ، محمد خليفة ، عبد اللطيف ، علم النفس الاجتماعي ، دار غريب ، القاهرة ، 2001.

115. عبد المعطي، عبد الباسط: **البحث الاجتماعي، محاولة رؤية نقدية لمنهجه وأبعاده** ، دار المعرفة الاجتماعية، 1997.
116. عبد الملك، أنور : **ريح الشرق**، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1983.
117. عبد الباقي، زيدان: **قواعد البحث الاجتماعي** ، ط 2، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1974.
118. عثمان، عثمان حسن ، **المنهجية في كتابة البحث و الرسائل الجامعية** ، منشورات الشهاب، باتنة، الجزائر، 1998.
119. عطية، السيد عبد الحميد: **التحليل الإحصائي وتطبيقاته في دراسات الخدمة الاجتماعية**، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2001.
120. العظمة، عزيز: **الأصالة ، أو سياسة الهروب من الواقع** ، دار الساقى ، بيروت، 1992.
121. عماد، عبد الغني: **سوسيولوجيا الثقافة** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2006.
122. عمار، حامد: **دراسات في التربية والثقافة، الجامعة بين الرسالة والمؤسسة**، مكتبة الدار العربية، الأردن، 1996.
123. عمر، معن خليل : **معجم علم الاجتماع المعاصر** ، دار الشروق للتوزيع والنشر ، عمان ، الأردن ، 2000.
124. العمري، أكرم ضياء: **التراث و المعاصرة** ، سلسلة كتاب الأمة ، رئاسة المحاكم الشرعية و الشؤون الدينية، دولة قطر ، ط2 ، د ت.
125. العنتيل، فوزي : **بين الفولكلور و الثقافة** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، 1978 ،
126. العنتيل، فوزي: **الفولكلور . ماهو؟**، دار المسيرة ، بيروت، ط2 1987.

127. عودة، محمود: مشكلات منهجية في دراسة المجتمع القروي المصري، في: لويس مليكة، قراءات في علم النفس الاجتماعي في الوطن العربي ، المجلد الثالث الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1979.
128. العيسوي، إبراهيم: التنمية في عالم متغير، دراسة في مفهوم التنمية و مؤشراتها، منتدى العالم الثالث، دار الشروق، القاهرة، 2000.
129. عيسى، محمد طلعت: الخدمة الاجتماعية كأداة للتنمية المحلية ، مكتبة القاهرة الحديثة، 1972.
130. الغرابيه، فيصل: أبعاد التنمية الاجتماعية العربية ، دار يافا، عمان ، الأردن ، 2010.
131. غربي، علي و آخرون، تنمية المجتمع من التحديث إلى العولمة ، دار الفجر ، القاهرة، 2003.
132. الغزاوي، زهير : نمو القيم و الاتجاهات عند طفل ما قبل المدرسة ، ط1، دار المبتدأ، بيروت 1993 .
133. غليون، برهان: اغتيال العقل ، محنة الثقافة العربية بين السلفية و التبعية ، المركز الثقافي العربي ، بيروت، الدار البيضاء، المغرب، 2006.
134. غيث، محمد عاطف، محمد ، محمد علي: دراسات في التنمية والتخطيط الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية. د.ت،
135. فرج، محمد سعيد : البناء الاجتماعي و الشخصية ، دارالمعرفة الجامعية، الإسكندرية، د ت.
136. قنوص، صبحي محمد: أزمة التنمية، دار الجماهيرية، مصراتة، ليبيا، 1992.
137. الكاشف، علي: التنمية الاجتماعية، المفاهيم والقضايا، عالم الكتب، القاهرة، د.ت.
138. الكردي، محمود: التخطيط للتنمية الاجتماعية ، دراسة لتجربة التخطيط الاقليمي في أسوان، دار المعارف ، القاهرة ، د ت.

139. لبصير ،عبد المجيد: **موسوعة علم الاجتماع**، دار الهدى ، عين مليلة ، الجزائر، 2010.
140. لعويصات، جمال الدين: **التنمية الصناعية في الجزائر على ضوء دراسة قطاع الحديد و الصلب 1968- 1978** ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1986.
141. لومبار، جاك : **مدخل إلى الاثنولوجيا** ،ت حسن قبيسي ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء،المغرب،1997.
142. ماكلاند، دافيد: **مجتمع الانجاز،الدوافع الإنسانية للتنمية الاقتصادية** ، ت عبد الهادي الجوهري ومحمد سعيد فرج،المكتب الجامعي الحديث،الإسكندرية،1998.
143. منشل ،دنكن: **معجم علم الاجتماع**، ترجمة إحسان حمد حسن، ط2 ، دار الطليعة ، بيروت، 1986.
144. مجموعة من أساتذة الجامعات: **التراث و التغيير الاجتماعي**، الكتاب الأول،الإطار النظري و قراءات تأسيسية،مركز البحوث و الدراسات،جامعة القاهرة، 2002.
145. محفوظ ،محمد: **الحضور و المثاقفة، المثقف العربي و تحديات العولمة** ، المركز الثقافي العربي،دار البيضاء، بيروت،2000.
146. محمد، أحمد عبد العظيم: **أصول الفكر الإداري في الإسلام** ، مكتبة وهبة، مصر، 1994.
147. محمد، محمد سيد: **الإعلام و التنمية**، دار المعارف، القاهرة، 1997.
148. محمد، يوسف عبد الفتاح: **الفروق في القيم بين المواطنين والوافدين من الجنسين في دولة الإمارات**،قراءات في علم النفس، المجلد الخامس،1990.
149. محمود، بن الشريف: **الأمثال في القرآن**، دار مكتبة الهلال، بيروت، د.ت.
150. مختار،عبدالعزیز عبدالله: **التخطيط لتنمية المجتمع** ،دار المعرفة الجامعية ،القاهرة،1995.
151. مرتاض، عبد المالك : **العامية الجزائرية**،الشركة الوطنية للنشر و التوزيع،الجزائر ،1981.

152. مرسي، أحمد: الأدب الشعبي وفنونه، وزارة الثقافة، مصر، 1984.
153. مسرحي، فارح: الحداثة في فكر محمد أركون ، الدار العربية للعلوم ، ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر ، 2006/1427.
154. مصطفى، فاروق أحمد ، العشاوي ، مرفت : دراسات في التراث الشعبي ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، 2008.
155. المطور، عزام أبو الحمام: الفولكلور ، التراث الشعبي ، موضوعات ، الأساليب المناهج ، دار أسامة للنشر و التوزيع ، عمان ، الأردن، 2007.
156. المعايطه، خليل وآخرون: مدخل إلى الخدمة الاجتماعية ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، د.ت.
157. المعايطه، خليل وآخرون: مدخل إلى الخدمة الاجتماعية، دار الفكر، عمان، الأردن ، د.ت.
158. مليكة، لويس كامل: قراءات في علم النفس في الوطن العربي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د.ت.
159. المنجرة، المهدي: حوار التواصل، من أجل حوار معرفي عادل ، ط6، دار وليلي مراكش، المغرب، 2000.
160. الميلاد، زكي: المسألة الثقافية ، من أجل بناء نظريته في الثقافة ، ط 3 ، دار الشاطبية ، الجزائر ، 2012.
161. ميمون، الربيع: نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية و المطلقية ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر ، 1980.
162. ناضر، زاهي: أمثالنا العامية، مدخل إلى دراسة الذهنية الشعبية ، دار الحداثة، بيروت ، 1996.
163. نخبة من المتخصصين: المجتمع العربي، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية، 2009 .
164. نشواني، عبد المجيد: علم النفس التربوي، ط9، مكتبة الرسالة، بيروت، 1998.

165. الهر ماسي، عبد اللطيف: الدولة و التنمية في المغرب العربي، تونس نموذجاً ، سراس للنشر ، تونس . 1993.
166. هولبورن، هارلمبس: سوسولوجيا الثقافة والهوية ، ت حاتم حميد محسن ، دار كيوان ، دمشق ، 2010.
167. هولتكرانس، ايكه: قاموس الاثنولوجيا و الفلكلور ، ت محمد الجوهري، حسن الشامي ، دار المعارف ، مصر 1973.
168. الهيتي، خلف نصار :القيم السائدة في صحافة الأطفال العراقية ، منشورات وزارة الثقافة والفنون، العراق، 1978.
169. وصفي، عاطف : الأنثروبولوجيا الثقافية ، دار المعارف ، مصر 1975.
170. وصفي، عاطف: الثقافة والشخصية ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1981.
171. ويبستر، أندرو: مدخل لسوسولوجية التنمية ، ت حمدي حميد يوسف، دار بغداد،العراق، 1986.
- رابعا: رسائل جامعية.
172. بن فرحات ، فتيحة : صورة المرأة في الأدب الشعبي الجزائري ، أطروحة دكتوراه "غير منشورة" ، جامعة الجزائر، قسم علم الاجتماع، 2008/2009.
173. بوقره، كمال : المسألة الثقافية وعلاقتها بالمشكلات التنظيمية في المؤسسة الجزائرية ، " أطروحة دكتوراه غير منشورة " قسم علم الاجتماع والديمغرافيا ، جامعة الحاج لخضر ، باتنة 2008/2007.
174. العتيبي، نورة بنت شارع بن حثلان : دور الأسرة في تنشئة الأبناء على قيم التنمية والتحديث ، دراسة اجتماعية لعينة من الآباء والأمهات في مدينة الرياض أطروحة دكتوراه "منشورة" جامعة الملك سعود - عمادة الدراسات العليا - قسم الدراسات الاجتماعية 1424هـ / 2004 م.

خامسا :_مجلات وحوليات وجرائد.

175. أحمد، سمير نعيم: "أنساق القيم الاجتماعية، ملامحها وظروف تشكلها وتغيرها في مصر"،مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، العدد الثاني، حزيران/يونيو 1982.
176. الإبراهيمي، الطاهر ، لبيهي ، خديجة: "المرأة كموضوع للعنف الرمزي في الأمثال الشعبية"مجلة علوم الإنسان و المجتمع جامعة بسكرة، عدد 05، مارس 2013.
177. أبو العينين ، فتحي: " الاتجاهات النظرية في دراسة التخلف و التنمية و المشكلات الاجتماعية في بلدان العالم الثالث " مجلة شؤون اجتماعية ، السنة العاشرة ، عدد38، الشارقة ، الإمارات العربية المتحدة ، 1999.
178. بن عيسى ، محمد المهدي : " المجتمع و التنمية في الجزائر " ، مجلة العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، عدد 01، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة ، الجزائر ، 2010.
179. بوشخار، حمو: "البراغماتية في استعمال المثل" ،مجلة كتابات معاصرة المجلد16، عدد16بيروت، أكتوبر2006.
180. الجرادن، خلف محمد: "تأثير البنية الاجتماعية الاقتصادية على العملية التنموية في العالم الثالث و الوطن العربي" مجلة شؤون اجتماعية، السنة التاسعة ، عدد 35، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة 1992.
181. الجوهري، محمد: " التراث الشعبي بين الفلكلور و علم الاجتماع " ،مجلة التراث و المجتمع، عدد 1،مجلد 15، نيسان أبريل .1975.
182. خروف، حميد: " علم الاجتماع ومنهج الفهم عند ماكس فيبر"، مجلة العلوم الإنسانية، منشورات جامعة قسنطينة، عدد 8، 1997.
183. الدوري، مزهر: "أهمية دراسة الأمثال"، مجلة التراث الشعبي ،العددان، 11،12، 1984، وزارة الثقافة و الإعلام، العراق.
184. دوقة، أحمد: "الأبعاد المعرفية والانفعالية للعمل" ،مجلة العلوم الإنسانية،جامعة قسنطينة، عدد 17، جوان 2002،ص153.

185. رمسيس، ناديا: "مدخل التشكيلات الاجتماعية لتوظيف النظم الاجتماعية العربية" مجلة المستقبل العربي ، السنة 09، العدد 91، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.
186. الساوريسي، عمر: "ماهية الفلكلور" ،مجلة الفنون الشعبية ،عدد 1 ،دائرة الثقافة و الفنون الأردنية ، العدد الأول ،كانون الثاني 1974.
187. طوالي، نور الدين: " صراع القيم في حالة التغير الاجتماعي السريع "،حوليات الجزائر رقم 01، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1987.
188. العبد الغفور، محمد: " القيم الضرورية لمرحلة ما بعد تحرير الكويت ومدى إحاطة المنهج بها".مجلة دراسات تربوية، رابطة التربية الحديثة، القاهرة، عدد 67، 1994.
189. عبده، قاسم: "المأثور الشعبي ،هل يبقى؟" مجلة العربي عدد511، الكويت، جوان2001.
190. العقد العالمي للتنمية الثقافية 1988-1997 مجلة الثقافة العالمية ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الأدب ، الكويت، السنة السابعة، عدد 39، الكويت، مارس 1988.
191. العمدة، هاني صبحي: " دلالة الأمثال الشعبية الأردنية الثلاثية "،مجلة دراسات ،الجامعة الأردنية، عدد03، مجلد4، 2004، 31.
192. غريبي، أحمد: " أبعاد التنمية المحلية و تحدياتها في الجزائر " ،مجلة البحوث و الدراسات العلمية " عدد 04، جامعة يحي فارس ، المدينة ، 2010.
193. غليون، برهان : الدولة و النظام العالمي للتقسيم الدولي ،مجلة المستقبل العربي ، السنة 10، العدد106 ، ديسمبر1987.
194. لطفي، عبد المجيد : " التراث الشعبي هل هو شيء منعزل " ،مجلة التراث الشعبي ، العددان، 11، 12، 1984، وزارة الثقافة و الإعلام، العراق.
195. مراد، بركات محمد: " العولمة ذلك المفهوم المراوغ "، مجلة العربي، عدد 526، 2002، وزارة الإعلام الكويت.

196. مصيطفى، بشير : **الثقافة المجتمع و شروط الإقلاع** ، جريدة الشروق اليومي ،
الخميس 08 جويلية 2010 الموافق لـ: 25 رجب 1431 هـ عدد 2988.
197. معنوق، فريديريك: "التراث شرقا و غربا"،مجلة العربي،عدد617،أفريل2010.
198. المغربي، سعد: "القيم والتنمية، مسلمات ومبادئ" ،مجلة علم النفس، الهيئة
المصرية العامة للكتاب، العدد السابع، يوليو أغسطس، سبتمبر، 1988.
- النجار، خالد السبع: "إستراتيجية جديدة للتنمية في الوطن العربي" ، مجلة الفيصل
السعودية، عدد 93، ديسمبر 1984.
199. ولد سيدي محمد ، سيدي محمود: "التنمية والقيم الثقافية" ، مجلة العلوم
الاجتماعية، العدد الثاني،حزيران/يونيو، 1982، جامعة الكويت.
200. يس، السيد: "الوجوه الثلاثة للثقافة العربية" ،مجلة العربي ، عدد 612 ،نوفمبر،
2002.
- سادس: المنشورات والمواثيق.
201. تقرير عام المخطط الخماسي الثاني ، 1985 - 1989 ، المؤسسة الوطنية للفنون
المطبعة ، الجزائر ، 1986
202. الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية ، جبهة التحرير الوطني ، الميثاق الوطني،
الجزائر، 1976.
- سابع: المواقع الالكترونية.
203. عبد الحافظ، محمد حسن ، **الثقافة الشعبية والمجتمع المدني** .
www.ahwazstudies.org فحص بتاريخ 2009/01/19 الساعة: 11:25.
204. مدفون، عبد الوافي ، **التراث الشعبي و علاقته بالتنمية المجالية**
www.aranthropos.com فحص بتاريخ 2012/12/01 09:54.
205. حرياتي، محمود : **دور التراث في التنمية الاقتصادية**
www.aranthropos.com فحص بتاريخ 2012/12/01 الساعة : 8:21.

206. الجرار، عبد الحفيظ، التراث و التنمية بالمغرب : أية علاقة ؟
www.guercif24.com فحص بتاريخ 2013/01/09 الساعة 15:45.
207. هاريسون، لورنس، الثقافة و التنمية الاقتصادية ، www.sironline.org فحص بتاريخ:2012/03/01،ساعة: 8:15 .
208. حمداوي، جميل، المقاربة الثقافية أساس البشرية المستدامة،
www.alukah.net/ فحص بتاريخ 2012/03/05.ساعة 10:15.
209. بولعوالي، التجاني ، الدعوة إلى ثقافة التنمية ، www.tijaniboulaouli.nl ،
 فحص بتاريخ:2012/05/12 ساعة 12:12.
210. زهير، حمام محمد : الأدب الشعبي www.zohir222.com فحص بتاريخ
 2011/04/11. الساعة 15:30.
211. ابن منظور لسان العرب، فحص بتاريخ : 2010/05/10، الساعة : 10:10
www.bahth.info
212. www.nahr.com فحص بتاريخ 06 /01/ 2011 الساعة 10:12.
213. www.kasu.info فحص بتاريخ 2011/04/10 ،الساعة 15:45.
214. www.critique-sociale.blogspot.com فحص بتاريخ، 2011/10/31
 12:41.
215. www.annabaa.org/nabanews فحص بتاريخ 2011/11/12 الساعة
 15:23.
216. فحص بتاريخ 2013/01/18 الساعة 20:11 www.ar.m.wikipedia.org

ثامل : المراجع الأجنبية.

217. Berque, Jack , les arabes , sendabed ; Paris, 1979.
218. Bouhdiba, A : quete sociologique , Ceres tunes ,1995.

219. Brandi, Christine et roussina, nicolas ,les représentation sociales , delachaux et niestlé ,neuchtel ,paris,1986.
220. Laddi , lahaouari,de l'Algérie précoloniale à l'Algérie coloniale, ed ENAL,Alger,1985.
221. Lakjaa, Abdelkader ; l'habiter identitaire ;éléments pour une problématique d'une urbanité en émergence.in insaniyat ;revue algérienne d'anthropologie et science sociale ; n 2 automne ; 1997 .
- 222.** Madeleine, Grawitz ;méthodes des sciences sociales ;8eme édition ; paris ;ed Dalloz ;1990
223. Quand, Wiliam B, société et pouvoir en Algérie, ed casbah,alger,1999.
224. Sperder, Dan ; l'étude anthropologique des représentations ; problèmes et perspectives ; in les représentations sociales ; sous la direction de denise jodelet ; sociologie d'aujourd'hui ;puf ;paris ;1995 .

الملاحق

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة علم الاجتماع

استمارة جمع الأمثال الشعبية

أخي الكريم أختي الكريمة في إطار إنجاز رسالة الدكتوراه بعنوان : المحددات الثقافية للتنمية ، دراسة سوسولوجية لقيم التنمية في التراث الشعبي بمنطقة بسكرة،المثل الشعبي نموذجا، نرجو أن تتكرموا بالتعاون معنا وذلك بتزويدنا بما تحفظونه من أمثال شعبية في شتى المجالات.

ملاحظة 1 : المثل يكتب كما ينطق تماما .

ملاحظة 2 : ليس هناك تحديد لعدد الأمثال.

-الجنس:

-السن :

-المستوى التعليمي :

الأمثال :

.....- 1

.....- 2

.....- 3

.....- 4

.....- 5

.....- 6

7

8

9

عينة عن بعض الأمثال الشعبية بمنطقة بسكرة

1. كول ما يعجبك والبس ما يعجب الناس
2. الحرة كي الذهب في السرة
3. خدمة النصارى ولا لقعاد خسارة
4. اللي ماتت امو يحط حجرة على فمو
5. اللي عينو في الحوت بيل سرالو
6. بوس الكلب من فمو تريح صلاحك منو
7. الحرفة في اليد تنجيك من المصايب
8. الدين دين لوكان درهمين
9. دق المهراس ولا تسمع كلام الناس
10. اللي يخاف من الطيحة ما يركبش
11. الطويلة علقت كلتها والصغيرة ماتت بعلتها
12. الطول لشجر والعرض للبقر وبنو ادم خوذ منوا الحذاقة والنظر
13. اخدم بسوردي وحاسب البطال
14. كي تكون الفحلة تذوب تكون الخالية تروب
15. جيب ولدك فاهم ويجعلو باش قرا
16. الخيط الطويل يودر الابرة
17. اللي عينوا في الزح ما يقول اح
18. اللي في ايدو ديما عيدو
19. الراقد ما عطاتو آمو كسرة
20. خدام الرجال سيدهم
21. ما يعيب الراجل غير جيبو

22. لبلاد اللي تكيل منها هز قشك وارحل ليها
23. الراجل خابية والمرأ جابية
24. إلي ترهنو بيعو واللي تخدمو طيعو
25. أطلق ما في يدك اجبد ما في الغار
26. المكسي بشي الناس عريان
27. العقل لكبير لدبارة والكرش الكبيرة لخسارة
28. الله يجعلني غابة والناس في حطابة
29. ضربة بلفاس ولا عشرة بالقادوم
30. يا لي تغديت بالكذب عشاك منين
31. يروح مال الجدين وتبقى صنعة اليدين
32. دورو في زوادتتي خير من واحد من ولاتي
33. اعطيني اليوم الصوف وادي غدوة الخروف
34. اخدم يا صغري لكبري واخدم يا كبري لقبري
35. يموت لي ينفق ويبقى اللي يرزق
36. احيني ليوم واقتلني غدوة
37. مول التاج ويحتاج
38. زواج ليلة تدبير عام
39. مالي ما هام ما عام ما يعرف قداه ليلة في العام
40. وين ما ضربت لقرع يسيل دمو
41. بات بلا لحم تصبح بلا دين
42. اللي يزرع على كسرتو ياكلها نية
43. خوذ الطريق ياتيك ربي الرفيق
44. كسكسلو يرجع لصلو
45. العدو ما يولي صديق والنيلة ما تولي دقيق
46. عقرب بسمها ول مرا بأمها

47. تشوف العين تترك السؤال
48. ايروح الزين وتبقى خطايطو
49. يا اللي ماخذ مرت الميت زيد عليها وجيب صبية
50. حانوت مسكر ولاكرية مشومة
51. اللي ضرباتو يدو ماتوجعو
52. اللي خانو زهرو يقول بيا السحور
53. اللي فاتو وقتو ما يطمع في وقت الناس
54. ولد الفار يجي حفار
55. اللي مالف بالحفا ينسى صباطو
56. ربي ولدك للشدة و الرخا
57. ملس من طينك إذا ما جا برمة يجي كسكاس
58. الطويلة علقت كلتها والقصيرة مانت بعلتها
59. كي تشبع الكرش تقول للراس غني
60. قهوة وقارو خير من السلطان في دارو
61. اللي في ايدو كل يوم عيدو
62. الزينة بلاكل و العزيزة بلا طفل
63. الناس لاتي بالناس والكلب لاتي بعظام الراس
64. اللي عينو باللحم يزوج أمو
65. هم تعرفوخير من هم تتعرف عليه
66. الي تخاف منو اهرب ليه
67. المرا ما تضربها حتان تعقلها
68. من بعد ماطارت الطيور جات الهامة تدور
69. وطني وطني ولا فراش القطني
70. ضربة بالفاس ولا عشرة بالقادوم
71. العروسة إذا ماشكرتها أمها يشكرها فمها

- .72. اللي طاب زرعو يحصد
- .73. حمارنا ولا عود الناس
- .74. يد واحدة ما تصفّش
- .75. الحمية تغلب السبع
- .76. اللي تعضو اللفعا يخاف من الحبل
- .77. اللي خطاه البديري يروح يكري
- .78. خوك خوك لا يغرك صاحبك
- .79. أنا وخويا على بن عمي وأنا بن عمي على البراني
- .80. عريان يردف في بومحزمة
- .81. الدنيا للغنيا والاخرة للمرابطين
- .82. المال يجيب المال والقمل يجيب السييان
- .83. اللي فاتاتو الرجلّة يكملها بالأوشام
- .84. بعد ما شاب يعلقولو حجاب
- .85. دير روحك بهلول تشبع كسور
- .86. القفة بعراها تجيب كراها
- .87. الخبر يجيبوه التوالا
- .88. كي يزيد نسموه بوزيد
- .89. خارج عقدةخير من داخلها
- .90. خبز الدار ياكلو البراني
- .91. شاقى ولا محتاج
- .92. كلب نشناش خير من عشرة رقود
- .93. صوردي خاطيك يقطع مكتوبك
- .94. اللي خاطيك يعيبك
- .95. الباب اللي يجيك منو الريح سدو واستريح
- .96. لكان قوادكم عتروس مباتكم في السدرة

- .97. خوذ الطريق ولو دارت وادي بنت عمك ولو بارت
- .98. مول الحق فارس
- .99. ايروح مال الجدين وتبقى صنعة اليدين
- .100. اللي ما هام ما عام ما يعرف قده ليلة في العام
- .101. ضربة بالفاس و لا عشرة بالقادوم
- .102. يا اللي تغديت بالكذب عشاك منين
- .103. عرس ليلة تدبير عام
- .104. اضرب الحديد و هو حامي
- .105. اخدم بسوردي وحاسب البطال
- .106. صلي الفرض وانقب الارض
- .107. اللي يتكل على مرقة جارو بيات بلا عشا
- .108. الكلب لحم يحسب روجو من لعجول
- .109. جيبها بالدين وقول عرقوبها شين.

