

مقدمة

مقدمة

يشكل الزمان والمكان بعدين أساسيين في حياة الإنسان، بحيث لا يمكن تصور مجراها إلا في إطارهما. إننا نخضع لتدفق الزمان وسطوته، وبالتالي فنحن محكومون بالضرورة والتغير والفناء لا كأفراد فقط بل كمجتمعات وحضارات أيضا. ولذلك فقد أدرك الإنسان منذ العصور القديمة أهمية الزمان وأثره في حياته وفي الكون، أهمية ستعظم وتتحدد أكثر فأكثر مع التطور الحضاري للمجتمعات.

لقد شعر الإنسان القديم برهبة الزمان فحاول مغالته بالبحث عن الخلود. إن ملحمة جلجامش تصور لنا هذه الرغبة لدى إنسان ما بين النهرين، وفي مصر بنيت الأهرامات للغرض نفسه؛ إذ أعدت من أجل حياة أخرى بعد الموت. والميثولوجيا اليونانية صورت كرونوس إله الزمان يتلع أولاده عند ولادتهم. والعربي قديما أطلق اسم الدهر على الزمان بوصفه قوة مبيدة وغاشمة. ولا يبدو أن الإنسان سينسى أن الزمان يلتهم أبناءه.

لكن الموقف الذي يثم عن شعور الإنسان بالضعف تجاه الزمان سيتغير أولا بتأثير الأديان، التي ربطت الوجود بإله خالق لكل شيء بما في ذلك الزمان نفسه. وثانيا بتنامي سيطرة الإنسان على الطبيعة بفضل ما أبدعته عبقريته في العصر الحديث من علم وتقنية. هذا الموقف الجديد والحديث سيتعامل مع الزمان بوصفه " مفهومًا استراتيجيًا"¹، في مختلف مناحي الحياة ومجالاتها: في الحرب والسياسة والاقتصاد والرياضة... بحيث صار من أسباب امتلاك القوة وتحقيق التقدم امتلاك الزمان والتحكم فيه واستغلاله أيما استغلال. إن الشيء الهام اليوم ليس أن تمتلك الأرض والثروة بل أن تمتلك الزمان. ولذلك فإن مفكرنا مالك بن نبي محق تماما حينما أكد على ضرورة تثبيت فكرة الزمن عمليا (تخصيص كل فرد، طفلا كان أو امرأة أو رجلا، نصف ساعة يوميا لأداء واجب معين) في العقل الإسلامي، أي في أسلوب الحياة في المجتمع، وفي سلوك أفرادها؛ لأنه " إذا استغل الوقت هكذا فلم يضع سدى ولم يمر كسولا في حقلنا، فسترتفع كمية حصادنا العقلي واليدوي والروحي، وهذه هي الحضارة"².

¹ Helga Nowotny. **Le temps à soi : genèse et structuration d'un sentiment du temps**, Trad. de l'allemand par Sabine Bollack et Anne Masclat, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1992, p. 9.

² مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1985، ص 141.

والواقع إن أهمية الزمان تنامت طرديا مع تطور المعرفة البشرية، وبمقدار هذه المعرفة كان إدراك الإنسان للعالم الخارجي وللزمان. لقد كان الإنسان القديم يستعمل مفاهيم حسية للتعبير عن الزمن مثل "النوم" في الوقت الذي نتكلم فيه نحن اليوم عن "الليل"، و"القمر" في معنى الشهر عندنا، و"الحرث" و"الحصاد" في الوقت الذي نشير نحن اليوم بذلك إلى السنة.

ولما كان من الضروري تنظيم الحياة الاجتماعية وضبط الأنشطة الزراعية، فقد عمد الإنسان إلى حساب الزمان من خلال ملاحظته لتتابع الليل والنهار، وشروق الشمس وغروبها، وتغيرات القمر، وغير ذلك من الظواهر الطبيعية التي تتميز بالانتظام والاطراد كدورات النبات مثلا، وتوصل بذلك إلى استخدام التقويم الذي كان لدى المجتمعات أو الحضارات التي تعيش وثيقة الصلة بالطبيعة متمثلا في تلك الظواهر، فالشهر هو مقياس لدورة القمر، والسنة مقياس لدورة الشمس، وبتطور ملاحظاته ووسائل القياس طور تلك التقاويم. وقد خدمت هذه الأخيرة أغراضا عملية، كما في الزراعة، وهي تُزامن أيضا الطقوس الدينية، كما أفادت أيضا أغراضا تتعلق بالسحر والتنجيم. وأهميتها اليوم في تنظيم حياتنا كلها لا تخفى على أحد.

وفي غياب المستوى اللغوي والتطور المادي أو التقني كان قياس الزمان نسبيا، لا بل إن المجتمعات القديمة والتقليدية، والوضع كذلك، لم تكن بحاجة لاستخدام نوع الزمان المقسم إلى ساعات بالصورة الموحدة والمطرده التي صارت من الأمور المسلّم بها اليوم. فلم تكن تلك المجتمعات تهتم بالحصر الدقيق المتسق والمضبوط للزمان. لكن هذه الحاجة ستبرز حديثا وستترافق مع تغير في مفهوم الزمان الذي أصبح خطيا مع الحداثة، ودالاً على التقدم في عصر العلم والتكنولوجيا. وقد شكل اختراع الساعة الآلية ثورة في الإحساس بالزمان؛ فتم التحول من الحساب النسبي للزمان إلى الدقة والضبط، وانعكس هذا في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، حيث تم ضبط العمل بفضل الساعة وصار الوقت مالا. لكن تلك الزمانية الاقتصادية التي ترافقت مع الثورة الصناعية ستغزو شيئا فشيئا الزمان الإنساني والاجتماعي وتقوم بتنظيمه، ولذلك سيصبح كل شيء محكوما بالزمان، فلا شيء يمكنه الإفلات من قبضته. وبفعل الرغبة في ربح الوقت صار كل شيء خاضعا للتنظيم والتخطيط والحساب، العمل والدراسة والترفيه... عدا الموت. "إن الوعي بالزمان تغير تغيرا حاسما خلال تطور الثقافات الإنسانية. فنحن نعيش الآن في مجتمع أصبحت فيه خبرتنا اليومية بالزمان تقل شيئا فشيئا عن أن تكون مجرد خبرة بالإيقاعات البيولوجية

الطبيعية وأخذت تنحو أكثر فأكثر إلى التكيف مع التنظيم المركب، العقلاني للعمل، الآلي، ومع المدنية، والساعة"¹.

وإذا كان الزمان بعدا أساسيا من حياة الإنسان، فكذلك المكان، والمكان المتزلي تحديدا. إن ارتباط الإنسان بالمتزل أو بمسكنه يعبر عن خاصية أساسية، وهو سمة جوهرية لوجوده، فلا يمكن أن يعيش الإنسان بدون سقف يأويه، تحته تتشكل شخصيته، وتتحدد علاقاته الاجتماعية، وفي إطاره يعبر عن عواطفه.

وفكرة المكان كأختها فكرة الزمان خضعت لتطور الثقافات والحضارات سواء فيما يتعلق بإدراكه أو بتنظيمه. لقد كان الإنسان البدائي يدرك المكان من خلال أشياء ملموسة وحسية مثل " البيت " و "الشجرة" و " الإقليم"، وشيئا فشيئا انتهى الإنسان إلى تكوين مفهوم مجرد للمكان. ومن ناحية أخرى إن علاقة الإنسان بالمكان الذي يعيش فيه خضعت بدورها للتطور الذي سيبلغ مداه مع الإنسان الحديث، حيث صار هو الذي يشكل المكان كما يريد، وينظمه بما يلي له حاجاته. فلقد هيأه وظيفيا من أجل عمله، وفراغه، وحياته الخاصة، وتنقلاته، وصار للتكنولوجيا دورا مهما في هذه العملية. وإذا كان الزمان قد خضع للتليرة Taylorisation، فإن المكان بدوره خضع للعملية نفسها، التي أدت إلى ظاهرة التخصص، أي التخصص في الوظائف التي يضطلع بها المكان. إن الوظائف المختلفة ستجري في أماكن منفصلة؛ فالمؤسسة ستنشأ كعمل منفصل كليا عن المسكن، وما يقال عن المؤسسة والمسكن سينسحب على أماكن أخرى كالمدرسة والملاعب وغيرهما؛ لا بل إن هذه الفضاءات نفسها ستشهد تخصصا بداخلها، فالمتزل بدوره سيغدو متخصصا، كل قسم منه سيأخذ اسما له واستعمالا خاصا (غرفة النوم، الصالون، المطبخ...). وفكرة التخصص هذه في المكان تحيل إلى فكرة التجزيء. فالفضاء صار فضاء مقسما تجري فيه أنشطة مجزأة، و" هذه الظاهرة يجب أن تفسر انطلاقا من تقسيم الزمان الذي جاء مع العصر الصناعي. إن تنظيم المكان يمكن أن يعد تعبيرا ملموسا لهذه النظرة الجديدة للزمن. فكل وظيفة منذ الآن مطبوعة بمنطق زمكاني يقوم بتشكيل الفضاء الاجتماعي، هذا الأخير يبدو كعلامة بارزة لهذا التنظيم. الإنسان في حياته اليومية مهووس بالزمن، ويعيش تحت وطأة هذا القلق. فليس لديه الوقت ولا المكان أيضا"².

¹ روي بوترو: " تذييل على الفصل الأول " في: فكرة الزمان عبر التاريخ، مجموعة من المؤلفين، ترجمة فؤاد كامل ومراجعة شوقي جلال، عالم المعرفة، عدد 159، سنة 1990، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 45.

² Gustave- Nicolas Fischer، La psychologie de l'espace، P.U.F.، Paris، p. 50.

شيء أساسي يترتب عن هذا التطور في إدراك المكان والزمان وتنظيمهما والإحساس بهما هو الصلة بين هذين المفهومين وبين المجتمعات والثقافات. هذا يعني أنهما مفهومان نسبيان وليسا قبليين كونيين كما اعتقد كانط؛ فلا وجود لزمان في ذاته ولا لمكان في ذاته أيضا. كل مجتمع وكل ثقافة إلا ولهما طريقتهما في تصورهما وإدراكهما وتنظيمهما. " الزمان هو زمان المجتمعات، زمان متشكل بواسطة الناس الذين يدجون مجرى أنشطتهم ويشكلون أطهرهم الزمنية تبعا لاختيارات وقيم معينة. فلا وجود لزمان معطى، وواحد بالنسبة للجميع؛ الزمان لا يوجد إلا مبنيا، إنه يحيل دائما إلى اختيار مجتمع ما، وإلى نسق من القيم مكرسة اجتماعيا ومنظمة للمعيش الفردي والجمعي"¹. و" المكان منتج اجتماعي"² أيضا. وبقدر ما تتعدد الثقافات تتعدد أيضا صور المكان والزمان لأن هناك أنواعا من التجربة الإنسانية، تتشكل هي بدورها بتلك الصور الزمكانية المتعددة³. وتأكيذا لهذه الحقيقة يقول برنار بيتر: " على مستوى التجربة المشتركة، الداخلية أو الخارجية، يمكن أن نعتبر (...). أن المكان والزمان هما " صور" للتمثل الذي من خلاله ندرك حقيقة العالم الخارجي أو حقيقة عالمنا الداخلي. ولكن بما هما كذلك، ليس أبدا صورا قبلية عالمية. إنهما يختلفان حسب الثقافات. هناك ثقافات تقليدية لا وجود فيها لرسم خط مستقيم، فليس هناك أي بناء (مسكن أو غيره) يتبع الأطر الهندسية لثقافتنا الغربية المتطورة (...). ويمكن القول أيضا بأن نمط تصور مختلف وجوه الزمان من تغير، وتكرار، وإدراك الماضي والمستقبل ... تختلف حسب الثقافات. فتصورنا للزمن خطي، بينما تصور القدماء كان دائريا (لم يكونوا يتخيلون تقدما لانهايا في المستقبل مثلا)⁴. ولا شك أن الثقافة الجزائرية هي واحدة من بين تلك الثقافات المتعددة والمتنوعة.

إن هذا الارتباط بين الزمان والمكان والثقافة هو ما يبرر مقاربتهما أنتروبولوجيا، وهذه المقاربة هي إحدى المقاربات المتعددة الأخرى. فالفلسفة ومنذ بدايتها الأولى عاجلت الزمان والمكان، وصارا فيها من المشكلات الرئيسة. لكن أهمية الزمان والمكان ستتجاوز ذلك الإطار

¹ Nicola D'Almeida, « **Le temps n'est-il devenu qu'économique ?** », Hebdomadaire, N° 2.67, 10 Mars 1999, Nos Libraires, Paris, P. 1.

² Roger Brunet, « **L'espace, règles du jeu** » in Franck Auriac et Roger Brunet (coord.), **Espaces, jeux et enjeux**, Fayard, 1986, p. 300.

³ Chun- Chien Huang and Erik Zurcher (Edited by), **Time and space in Chinese culture**, E.J.Brill, Leiden, New York-Köln, 1995, p.4.

⁴ Bernard Pietre, **Philosophie et science du temps**, P. U. F. Paris, 1996, p. 122-123.

النظري المجرد، وستشير اهتمام حقول معرفية أخرى كالأدب¹، وعلم النفس الذي يهتم بهما من حيث تكونهما²، ودورها في الحياة النفسية³، وعلم الاجتماع الذي يقدم مساهمة جوهرية لتحليل المكان من خلال فروع المختلفة (علم الاجتماع الحضري والإقليمي وعلم اجتماع المدينة...) إلى جانب تحليله للزمان من خلال دراسات وفروع متخصصة أيضا (دراسة ميزانية الوقت، علم الاجتماع العمل، علم اجتماع الفراغ...)؛ وإذا أضفنا إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية مقاربات العلوم الطبيعية فإننا نذكر الفيزياء والبيولوجيا هذه الأخيرة تهتم بما يسمى الزمن البيولوجي⁴.

إن هذا الاستقطاب الذي يحظى به المكان والزمان من قبل حقول معرفية كثيرة ومتنوعة، فيه إغناء لمعرفتنا بهما، معرفة تتشارك وتتعاون في إنتاجها تلك الحقول جميعها. ولهذا فإن الأنثروبولوجيا ربما كانت مدعوة أكثر للاستفادة من فروع المعرفة الأخرى من حيث المناهج والنتائج أيضا⁵.

قلنا إن هناك صلة وثيقة بين الزمان والمكان والثقافة؛ فهذه الأخيرة تتدخل في تصورهما وتنظيمهما وتشكيل الممارسات المتعلقة بهما، بجميع مكوناتها وعناصرها، بقيمها ومثلها ورموزها ولغاتها ومعتقداتها... والثقافة الجزائرية لا تخرج عن هذا الحكم العام. فإذا عرفنا أن المجتمع الجزائري يتميز بخصوصيته الثقافية أمكننا عندئذ الإقرار بأن هذه الخصوصية لها دور في تشكيل تصورات الإنسان الجزائري عن الزمان والمكان، وفي تنظيمهما وفي المواقف منهما. ومن هنا تأتي مشروعية بل وضرورة هذه الدراسة التي وسمناها بعنوان: "المكان والزمان في الثقافة الجزائرية - مقارنة أنثروبولوجية". هذا العنوان يقتضي منا بعض التحديد دفعا لكل التباس. إن دراستنا هذه تتعلق بالتصورات والمعتقدات والممارسات المتعلقة بالزمان وبالمكان أو الفضاء المترلي. ولا شك أن

¹ ينظر Georges poulet، **Etudes sur le temps humain**، Tomes 1،2،3et 4، Libraire plon، Paris، 1964.

² ينظر Jean Piaget، **le développement de la notion du temps chez l'enfant**، P.U.F.، Paris، 1946.

- Jean Piaget et Bärbel Inhelder، **la représentation de l'espace chez l'enfant**، P.U.F.، Paris، 1947.

³ ينظر Eiane Amado levy-valensi، **le temps dans la vie psychologique**، Flammarion، Paris، 1965.

- Eugène Minkowski، **Le temps vécu. Etudes phénoménologiques et psychopathologiques**، QUADRIGE / PUF، Paris، 1995.

⁴ ينظر Alain Reinberg، **Nos horloges biologiques sont-elles à l'heure?** Les pommier، Paris، 2004.

⁵ ينظر بصدد هذا التعاون: رالف لينتون: "مجال علم الأنثروبولوجيا وأهدافه"، في رالف لينتون، الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث، ترجمة عبد المالك الناشف، المكتبة لعصرية، صيدا-بيروت، 1967.

ملاحظة سيديها القارئ على الفور حول كلمة مكان التي أعطيناها كلمة فضاء مرادفا لها. وفي الواقع إن هناك اختلافا حول ترجمة مفهوم Espace. هل نترجمها بمفهوم فضاء أم مكان أم مجال؟ فيما يخصنا نحن سوف نستعمل كل هذه الكلمات. واقتران كلمة مكان بكلمة زمان في العنوان أملته ضرورة تحقيق تناغم بين جرس الكلمتين.

لكن لماذا الزمان والمكان في الثقافة الجزائرية؟ إن الحديث عن ثقافة جزائرية بالعموم ربما غيَّب حقيقة التعدد أو التنوع الثقافي في المجتمع الجزائري. إننا نعي تماما هذه الحقيقة، إنما ينبغي الإقرار أنه رغم ذلك التنوع الذي هو قانون يسري على الثقافات جميعها، فإن هناك سمات وعناصر مشتركة بين تلك الثقافات الفرعية مثل الدين واللغة وبعض أشكال التراث الشعبي كالأمثال مثلا، وما أحدثه التغير الثقافي أو الحداثة من قيم وعناصر جديدة، كل ذلك يسمح لنا بالحديث عن ثقافة واحدة وشاملة هي الثقافة الجزائرية.

ومن الضروري أن ننبه هنا أن دراستنا لا تعالج العلاقة المباشرة بين المكان والزمان، هذه العلاقة التي يتجلى فيها التأثير المتبادل بينهما؛ بحيث إن الزمان يغير المكان ويصنعه، والمكان بدوره يفرض زمانية معينة. إن دراستنا لن تسير في هذا الاتجاه ولكن رغم ذلك نقول إنها ستلامس هذه العلاقة بشكل ما؛ ذلك أننا سنعالج الفضاء السكاني في ضوء التغير الثقافي في الجزائر.

دراستنا ستحصر في منطقة تلمسان. هذا الاختيار نبرره أولا بكون تلمسان تمثل جزء من كل، فإذا كان هناك نوعا من التناغم الثقافي بين مدن تلمسان وقراها، فإن هذا التناغم يندرج بدوره ضمن ثقافة واحدة تتمتع بنوع من الانسجام هي الثقافة الجزائرية. وحصر مجال الدراسة بهذه المنطقة ضروري للدراسة الأنثروبولوجية. وهذا الاختيار يفرضه سبب منهجي في المقام الثاني هو كوني ابن هذه المنطقة، أشترك مع أهلها في اللهجة والعادات والتقاليد، ولي معرفة بثقافتها، وهذا ما يسهل من مهمتي كباحث في مثل هذه الدراسات. ولا شك أن أنثروبولوجيا المترل تحتاج أكثر إلى كسب ثقة الباحثين لأنها تقوم أساسا على اقتحام فضائهم الخاص والمقدس.

وهذه الدراسة تملئها في الحقيقة أسباب ذاتية وموضوعية. فالسبب الذاتي يتعلق بتخصصي في الفلسفة (التدرج) والتي يشكل فيها الزمان والمكان موضوعين مركزيين، ولذلك فإن ميلي إلى طرق هذين المفهومين في حقل آخر هو الأنثروبولوجيا لم يكن ممكنا بدون هذه المعرفة الفلسفية، وربما كانت دراسة الفلسفة شرطا أساسيا لدراسة الأنثروبولوجيا فيما يذهب أحمد أبو زيد الأنثروبولوجي المصري، ولكنها هنا في هذا الموضوع بالذات أكثر ضرورة.

أما الأسباب الموضوعية فهي سببان: الأول يتعلق بنقص الدراسات في العلوم الاجتماعية حول المكان والزمان بشكل عام، وفي الأنثروبولوجيا بوجه خاص، ليس على مستوى الدراسات والبحوث المنجزة في الجزائر بل في العالم العربي أيضا. وهذا النقص يتجلى في الإهمال الكلي أو الجزئي على مستوى المعاجم المتخصصة ودليل البحوث الميدانية. فعلى سبيل المثال نجد " معن خليل العمر" في معجمه لا يفرد مادة زمن سوى بصفحة يشير فيها إلى بعض الدراسات في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا (دور كايم، وموس، وبريتشارد، ونوربير إلياس). ويتحدث بشكل عابر عن سمة قياس الزمن بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة. وفيما يتعلق بدليل البحث الخاص بالمعتقدات الشعبية يفرد محمد الجوهري¹ الزمن بدراسة خاصة تتناول خصائص توقعات معينة، وخصائص أيام معينة، وخصائص الشهور، وأخيرا خصائص مناسبات معينة. كما أنه يدرج بعض الظواهر الزمنية الأخرى كالأحتفالات الدورية والأعياد ضمن موضوعات أخرى (العادات الشعبية). والحق أن هذا الدليل مهم جدا، باعتبار أن المعتقدات تبقى موضوعا محوريا في الدراسات الأنثروبولوجية، ولكن مع ذلك تبقى الدراسة الأنثروبولوجية للزمان على هذا المستوى ناقصة إذا لم تمتد إلى النواحي الأخرى التي تمس التصورات والممارسات المعيشية واليومية.

أما بالنسبة للفضاء السكاني فإن الحال ربما كان أفضل بعض الشيء، فقد وجدنا دراسات أنثروبولوجية تتركز حول هذا الفضاء في مجلة إنسانيات التي خصصت عددين لموضوع الفضاء والفضاء المسكون (العدد 28/2005 ، والعدد 02/1997).

أما السبب الثاني الذي حفّزنا على طرق هذا الموضوع فهو الأهمية التي يحتلها بالذات. وحتى لا نكرر ما قلناه بصدد الزمان والمترل في حياتنا، فإننا نضيف إلى ذلك الأهمية التي تسهم فيها هذه الدراسة في إلقاء الضوء على الإشكالية المحورية في فكرنا وفي حياتنا اليومية على حد سواء وهي إشكالية تقليد-حداثة. ومن شأن هذه الدراسة حول الزمان والفضاء المترلي أن تبرز لنا موقف الإنسان الجزائري من تراثه الثقافي ومدى تقبله لعناصر الحداثة.

إن النقص الذي أشرنا إليه فيما يتعلق بالدراسات الأنثروبولوجية وحتى السوسولوجية حول موضوع الزمان والفضاء المترلي يبقى على مستوى الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع في الجزائر وفي العالم العربي من قبل باحثين محليين. هذا يعني أن هناك دراسات أجراها أنثروبولوجيون وعلماء

¹ - محمد الجوهري، الدراسات العلمية للمعتقدات الشعبية، الجزء الأول، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1983.

اجتماع أجاناب أو غربيون في فترات متفاوتة في المجتمع الجزائري أو في مجتمعات عربية أخرى. ونحن سنعتبر هذه الدراسات وحدها دراسات سابقة، أما الدراسات الأنتروبولوجية الأخرى الخاصة بالمكان والزمان بوجه عام، فقد أدرجناها ضمن القسم النظري من بحثنا بغرض محاولة جمع وتركيب عناصر نظرية لهذين الفرعين المعرفيين أي أنتروبولوجيا الزمان وأنتروبولوجيا المسكن.

أ- الدراسات السابقة الخاصة بالزمان:

ثمة دراسات سابقة أجريت في فترات متباينة قام بها إثنولوجيون وعلماء اجتماع فرنسيون على وجه الخصوص، كان موضوعها الزمان وحده، أو المكان (المسكن) وحده، أو الزمان والمكان معاً، أو كان الزمان والمكان من ضمن الموضوعات التي تطرقوا إليها. ونحن سوف لن نتطرق إلا لتلك التي وقعت بين أيدينا، أي تلك التي ظفرنا بها مع بذل قصارى الجهد.

بالنسبة للدراسات التي تدخل في إطار أنتروبولوجيا المنزل، والمنزل الجزائري تحديداً أو المغاربي بشكل عام — لأن المجتمع والثقافة الجزائريين يندرجان ضمن مجتمع أكبر وثقافة أوسع هما المجتمع والثقافة العربيين الإسلاميين — فهي كالتالي:

أولاً: دراسة "جراف دو لاسال M. Graf De La Salle" المتعلقة بالمعتقدات والعادات

الخاصة بالمنزل لدى مسلمي مدينة تونس¹:

تحدث هذه الدراسة الإثنولوجية عن الطقوس الخاصة ببناء المنزل أو الإقامة في منزل جديد، والتي تتمثل في الذبائح، ووضع أشياء معينة في أماكن خاصة من المنزل، وغيرها. منذ البداية يلاحظ دو لاسال أن هناك تشابهاً في هذه الطقوس بين مسلمي مدينة تونس وساكنيها أيضاً من الصقليين والمالطيين، وهو ما يعني أن لها مصدراً واحداً هو منطقة البحر المتوسط، ولكن هي أيضاً طقوس عامة لدى مسلمي شمال إفريقيا كلها. طقوس المنزل هذه تندرج في أغلبها ضمن طقوس العبور حسب "فان جينب" فيما يرى دو لاسال.

فالبناء لا يتم في أي وقت، فحفر أساس المنزل لا يتم في شهر عاشوراء (محرم) وشهر ماي وفترة الأيام المسماة بالحسوم (من 24 فبراير إلى 4 مارس)، ولذلك فإن مسلمي تونس يفضلون القيام بذلك العمل يوم الخميس أو الأحد صباحاً، كما أن الفترة التي تأتي بعد صلاة العصر فهي غير محبذة لأي عمل كان.

¹ M. Graf De La salle، "Croyances et coutumes relatives à la maison chez les musulmans de Tunis"، Revue Africaine، n° 88/1944، pp 67-82 و n° 90/1946، pp. 99-117.

وأثناء عملية تشييد البيت، توضع قطع نقدية وتضاف أحيانا لها قطع من السكر في الزوايا الأربع للمترل، كما يتم ذبح ديك وتطلى أحجار الأساس بدمه، وبعد ذلك تشيد جدران البيت. وفي العتبة توضع قطعة من الذهب أو الفضة في فم سمكة، وتدفن تحت حجارة العتبة، والسمكة هنا هي من أجل جلب البركة للمترل وحمايته من شر العين، أما النقود فإنها تحمي المترل وبالتالي أهله من الفاقة باعتبار مبدأ الشبيه يستدعي الشبيه (السحر التعاطفي).
وكما أن هناك طقوسا تجري أثناء بناء المترل، فإن هناك أخرى تجري بعد الانتهاء من بنائه، وأخرى تجري قبل الاستقرار به نهائيا، وهذه الطقوس عبارة عن أدعية، وأصاحي متنوعة بوجبة خاصة، والخميس هو اليوم المفضل لذلك، وبدخول مترل جديد أيضا. فهناك تيمن بالاستيقاظ صباح الجمعة في مترل جديد. في الوقت ذاته لا يجب الانتقال إلى مترل جديد في عاشوراء أو ماي أو أيام الحسوم.

والأضحية المتمثلة في ذبح ديك أو خروف وذلك حسب قدرة صاحب المترل، تكون بعد ثلاثة أو سبعة أيام من الانتقال إليه، ودم هذه الأضحية لا تخلو من رمزية، إذ يتم رسم اليد المملوطة بدمها على أعلى الباب جهة اليمين، أما الوجبة الطقسية فتتمثل في الكسكسي بلحم الأضحية. وهو ما يسمى بالزردة، التي تكون موجهة لـ "الطلبة" والعائلة والفقراء أيضا.

كما أن أول وجبة للعائلة داخل المترل الجديد تتكون من السمك المقلي، وهذا بسبب قدرة السمك على درء شر العين. ومن الأقسام التي تلقى عناية كبيرة وبالتالي طقوسا خاصة نجد الباب والعتبة، فالباب ترسم عليه اليد المملوطة بدم الأضحية، وتعلق عليه حدوة الحصان ذات السبعة (7) أو الخمسة (5) ثقوب بواسطة مسمار واحد وذلك من جانبه الخارجي المطل على الطريق.

وأثناء الانتقال إلى البيت الجديد يجب أن تظل أبواب غرفه مفتوحة، بخلاف باب الدخول إلى المترل الذي يغلق خوفا من اللصوص، ذلك أن الأبواب الموصدة يبدو أنها تصد الحظ السعيد وتمنعه من الدخول حتى الغرف.

أما العتبة فهناك اعتقادات تتعلق بها تندرج ضمن ما يسميه "ويستر مارك" بقايا وثنية - فيما يرى دو لاسال- فالنساء يعتقدن أن السقوط على العتبة يعني فآل شر، والجلوس عليها يجلب الفاقة، والطفل قد يصاب بالمكروه إذا تم اجتيازه للعتبة من دون أن يغطي رأسه أو وجهه. كما أن ضربه على العتبة يعرضه لكل أنواع الأمراض. وينبغي أن يمنع الماعون في أوقات معينة أي لا يتجاوز العتبة، واجتياز العتبة هو دائما فعل في غاية الأهمية والخطورة، فعندما تجتاز العروس لأول مرة عتبة مترل زوجها، يساعدها الأب أو الأخ أو أحد رجال العائلة التي تحميها واضعا يده اليمنى

على رأسها ضد كل من يحقد عليها من الجن أو الإنس على حد سواء. وقد تحمل حتى لا تضع رجلها على عتبة الباب. لكن عندما تخرج العروس من بيت أهلها نحو بيت زوجها فإنها تضع رجلها على عتبة المتزل، وذلك من أجل أن يتكرر هذا المرور بالنسبة لأخواتها الأخريات بمعنى يجدن أزواجهن مثلها.

وهناك علاوة على الباب والعتبة أجزاء أخرى من المتزل تختص بطقوس خاصة، مثل البئر ومجاري المياه والمراحيض...

وعموما فإن الطقوس المتعلقة بهذه الأجزاء من المتزل هي من أجل الحماية في الغالب من الجن، لأن هذه الأماكن مفضلة لدى تلك الكائنات اللامرئية. وهكذا فنحن إزاء ممارسات طقسية ومعتقدات تتعلق بأجزاء من المتزل لا تخرج عن كونها إما جالبة للبركة والخير والحظ وإما دافعة للشر الذي قد يأتي من الإنسان بفعل العين أو من الجن.

ثانياً: بيار بورديو والمتزل القبائلي

قدم بيار بورديو دراسة عن فضاء هذا المتزل من منظور بنيوي¹. الشيء الأساس في هذه الدراسة وفق هذا التحليل البنيوي هو أن المتزل القبائلي يقوم على مجموعة من التقابلات التي تحكم تنظيمه الداخلي، أو تحكم علاقته بالعالم الخارجي. والتقابلات التي تتحكم داخل المتزل تتعلق بأقسامه والوظائف التي تؤديها، لكن هذه الوظائف تتعدى كونها عملية أو تقنية (مثلا القسم الأسفل الذي يضم الإسطبل يسمح بتصريف الأمطار)، إنها رمزية أي إنها ذات دلالة تقف خلف الوظيفة الظاهرة. فالمتزل ينقسم إلى قسمين: القسم الأسفل وهو القسم المظلم والذي يحتوي على الأشياء الرطبة (جرار الماء) والنيئة والإسطبل والكائنات الطبيعية (الحيوانات)، وهو مكان الأفعال الطبيعية أيضا (نوم، إنجاب، جنس وأيضا الموت). هذا القسم يقابله القسم العالي، وهو القسم المضىء أو الشريف، وهو مكان النار (الموقد) والمطبوخ وأدوات المطبخ، والبنديقية التي ترتبط بالشرف، وهو أيضا مكان المنسج الذي هو رمز لكل أنواع الحماية بالنسبة للمرأة. فهذا القسم مكان لنشاطين ثقافيين هما المطبخ والنسيج.

وهذا التقابل بين القسمين الأعلى والأسفل من المتزل يمثله تقابل بين الذكر والأنثى، فالمرأة تقوم بأغلب الأنشطة التي تتم على مستوى القسم المظلم والأسفل (جلب المياه والحطب، العناية بالمواشي...) وهذا القسم الذي يخص النساء يعيد داخل المتزل التقابل القائم بين الداخل والخارج،

¹Pierre Bourdieu, *le sens pratique*, Annexe : « la maison ou le monde renversé », Editions de Minuit, paris, 1980, pp. 441- 461.

بين فضاء النساء الذي هو المنزل والفضاء الذكري الذي هو الحقل ومكان التجمع مع الرجال الآخرين.

"وهكذا ينتظم المنزل تبعا لمجموعة من التقابلات المتماثلة: جاف/رطب، أعلى/أسفل، نور/عتمة، نهار/ليل، ذكر/أنثى، النيف/الحرمة، مخصب/مخصب¹."

وهذه التقابلات التي تتعلق بداخل المنزل هي عينها التقابلات التي تقوم بين المنزل في مجموعه وما تبقى من العالم. فالمنزل إذا نظرنا إليه في علاقته مع عالم الذكر المتمثل في الحياة العامة والعمل في الأرض أو الحقل، فإنه يمثل عالم المرأة، إنه الحرام والمقدس والمحظور في الوقت ذاته على كل رجل غريب. هكذا فإن المنزل هو مكان المرأة، ومكان الرجل هو الخارج في الحقل أو التجمع. ويترتب عن هذا أن المنزل هو مجال الطبيعة (الأفعال الطبيعية من أكل، نوم، إنجاب...) لكنه في الوقت ذاته يمثل مجال الثقافة. والمنزل هو الفضاء الخاص مقابل الفضاء العام الخاص بالرجال.

والمنزل يمثل أيضا كونا مصغرا منظما وفق التقابلات ذاتها التي تحكم العالم، إن المنزل يمثل المكان الممتلئ والمخصب مقابل المكان الخالي (الخلاء) والعقيم.

وهكذا فإن بورديو ينظر إلى المنزل في إطار هذه التقابلات والتي يبدو أن أهمها في نظرنا هو التقابل بين الأنثى والذكر، بين المرأة والرجل. فالمنزل هو الفضاء الأثوي أو النسوي الذي يجب على الرجل أن يغادره في الصباح الباكر ليواجه العالم، عالم الرجال الآخرين والأخطار الخارجية، أما المرأة فمكاتها هو بيتها (أو قبرها حسب المثل الشعبي الذي يستند إليه بورديو) أي الداخل الذي لا ينبغي أن تخرج منه إلا للضرورة، فهنا تقابل بين حركة الرجل وحركة المرأة.

ثم إن بورديو في إطار تلك التقابلات المتماثلة يتحدث عن بعض الطقوس السحرية والممارسات المتعلقة بأجزاء من المنزل كالموقد والباب والعتبة بشكل خاص. وما ذلك إلا لأن الأقسام تلك محملة برمزية معينة. فالمنزل بأقسامه وأشياءه هو محل دلالات رمزية يصبغها عليه التصور التقليدي، ستحدد دورها أفعالا وسلوكيات الإنسان تجاه هذا الفضاء الرمزي، ومعنى هذا أن المنزل في شكله وتنظيمه يخضع للثقافة ويعبر عن ثقافة معينة.

¹ Pierre Bourdieu، le sens pratique، op. cit.، p. 448.

ثالثا: "غسافبي تيسان Xavier Thyssen" وطرق التسكن في الساحل التونسي:

إنها دراسة أنثروبولوجية حديثة نسبيا أولا، وثانيا إنها تتعلق بالمسكن أو المتزل التونسي الذي يندرج ضمن ثقافة واحدة هي الثقافة العربية الإسلامية¹.

الشيء الأساس الذي ينطلق منه تيسان هو أن للمتزل حقيقة اجتماعية وثقافية، إنه يحمل قيم الجماعة والمجتمع اللذين ينتمي إليهما.

شكل المتزل وتنظيم عناصره هو محور هذه الدراسة ولكنهما لا يفهمان حسب تيسان إلا في ضوء الممارسات اليومية. وفي هذا المعنى يمكن لمقاربة أنثروبولوجية للمسكن التونسي في مكان جغرافي ضيق عبر مفهوم طرق التسكن، أن تتجاوز مستوى بساطة الخطاب المعماري الذي تعودنا سماعه بصدد المساكن في العالم العربي. كما إنه غالبا ما يتم تفسير العوامل المفسرة للمسكن بالعوامل الفيزيائية الدائمة (الأرض، المناخ، المحلي...) وفي هذا إقصاء للعوامل السوسيو - ثقافية التي هي عوامل أساسية. ولذلك فإن المسكن التونسي لا يفهم إلا في إطاره الثقافي والاجتماعي، بمعنى أن هناك عوامل ثقافية تتحكم في شكله وتنظيمه، منها بنية العائلة ومركز كل فرد ودوره، والدين وغير ذلك. وإلى جانب هذه العناصر هناك عناصر ثقافية بديلة جديدة محدّدة تتمثل في تدخل الدولة، والمركز الاجتماعي والثقافي... ولكن هذا كله لا يعني إبعاد العوامل الفيزيائية تماما فهي تظل عوامل ثانوية.

إذن المتزل من وجهة نظر تيسان يجب أن يفسر في ضوء المجموع المعقد من العوامل الثقافية وغير الثقافية. إن المسكن بهذا الاعتبار ليس مجرد مكان مغلق من أجل الحماية - إذ المسكن الخاص بالحيوان يحميه أيضا - بل إنه مكان مغلق يملؤه الإنسان بالأثاث والأشياء المختلفة، ويقوم فيما بعد بممارسات محددة ومتطورة داخل هذا الفضاء الحامي والحمي في الوقت ذاته، ولكنها ممارسات تدخل الفضاء المغلق في علاقة مع المكان الذي يندرج ضمنه.

ويعتبر تيسان الإسلام عاملا ثقافيا مهما، بما يؤديه من تأثير على المسكن الذي هو جانب واحد فقط من الجوانب الحياتية التي يطبعها بطابعه، فالإسلام " ليس مذهبا وطقوسا فقط، بل هو يشمل كل مظاهر الحياة الاجتماعية، والعائلية للجماعة والأفراد، ويساهم في تحديد مركز كل واحد ودوره"². ويتجلى تأثير الإسلام مثلا في اتجاه باب المتزل عادة نحو الشرق (القبلة)، وفي

¹ Thyssen Xavier, **Des manières d'abiter dans le Sahel Tunisien**, Editions du CNRS, 1983.

² *Ibid.*, P. 18.

داخل المنزل أيضا فيما يتعلق بجانب الزينة، كتعليق آيات القرآن على جدران الغرف، كما إن له تأثيرا على الممارسات المتعلقة بالحياة الاجتماعية المرتبطة بفترات معينة من السنة كالأعياد، والعلاقة بين الجيران.

وللعائلة تأثير في شكله؛ فالعائلة الممتدة تتطلب المسكن الواسع عكس العائلة النووية، وتدخل المرأة أيضا كعامل محدد وهذا بالنظر إلى مركزها ودورها في المجتمع التقليدي، هذا العامل مثلا مهم لفهم المسكن كفضاء مغلق على الخارج ومعزول عن العالم الخارجي.

لكن هناك عوامل أخرى محددة للمسكن ويتعلق الأمر بتدخل الدولة، بمعنى أن المسكن التونسي خضع لسياسة السكن في البلاد التي قامت على ضرورة أن يكون المسكن وسيلة لولوج الحداثة.

وللعوامل الاقتصادية دخل في شكل المنزل، فالمنزل صار علامة على المكانة الاجتماعية والتميز الاجتماعي وصار أكثر انفتاحا على الخارج أي أصبح فيلا (villa).

وهكذا فإن تيسان قارب المنزل أنثروبولوجياً متجاوزاً بذلك المقاربات النظرية الفلسفية (باشلار، هيدجر...) وأيضاً المقاربات السيكلوجية، منطلقاً من مفهوم طرق التسكن باعتباره تعبيراً عن التماثل بين المدمج (الإطار والأشياء)، والمتصور (الإلحاحات الرمزية والثقافية)، والمعيش (الجماعة في إطار الفعل). فطرق التسكن تعبر عن المعنى الخاص الذي تأخذه العلاقة التي يقيمها الفرد مع إطاره الخاص ومع البيئة الخارجية.

هذه العلاقة تعبر عن نفسها في المرور من فضاء منتج (إطار معماري) إلى فضاء مملوك (الأثاث والأشياء) إلى الفضاء المتصور (العلاقات الرمزية) من أجل الوصول إلى الفضاء المعيش (الأفعال المتصلة بالمسكن).

ولمعالجة المنزل أو المسكن في ضوء هذا المفهوم، تتبع تيسان جدلية العناصر التقليدية والعناصر الحداثية التي تتجلى في المنزل التقليدي والشقة والفيلا.

وهكذا فإن دراسة تيسان يمكن أن نتبعها من خلال العناصر التالية:

- التنظيم الداخلي لفضاء المسكن: الأمر يتعلق بالأثاث من حيث اختياره، وموضعه، وعلاقة ذلك بالتغير الثقافي أي تأثير الحداثة، فمثلاً السرير في المنزل الحديث حل محل الفراش على الأرض. والسرير يعبر عن التغير الذي حدث في مفهوم الرفاهية بين المجتمع التقليدي والمجتمع الحديث.

المكتبة باعتبار أنها تحدد الموقع الاجتماعي المميز للفرد عن الآخرين تدخل ضمن الأثاث المعبر عن التفاخر، والصالون الذي يتجاوز وظيفته العملية (الجلوس) إلى التعبير عن دلالات أخرى

(المركز الاجتماعي، الحداثة). إلى جانب ذلك هناك الطاولات والأثاث الكهرومترلي (الثلاجة، التلفزيون...) ما يلاحظه تيسان بصدد المسكن التونسي وعلاقة الأثاث بالحداثة والتقليد هو وجود ازدواجية في خطاب الفضاء السكني، بمعنى أن هناك أماكن جديدة واستخدامات معروفة في الوقت ذاته. فالصالون ليس له الخاصية الجماعية كما كان للتجمع العائلي المعروفة في المجتمع الغربي، فالصالون هو المكان الذي يناقش فيه الرجال الأعمال الهامة، وغرفة الأكل هي المكان الذي يأخذ فيه الرجال وجباتهم في غياب المرأة¹. هذا يعني أن هناك تكريسا للعلاقات الاجتماعية والعائلية كما كانت تجري تقليديا، " اختيار الأثاث ووضعه يمكننا من تحديد الحجرة الحديثة، بينما استخدامه يجيل دائما إلى المجتمع التقليدي"². فالمجتمع التقليدي لا يني يقدم نصائح الاستمرارية على مستوى استعمال الفضاء السكني، من ذلك مثلا أيضا أن المغطس le baignoire فقد وظيفته وهي غسل الجسد وتحويل إلى أداة لحفظ الماء أو غسل الثياب.

غير أن هناك تغيرا يلتمسه تيسان ويتعلق الأمر بضعف سطوة المجتمع التقليدي فيما يخص الطابع الشخصي للغرفة، فوجود الغرفة الشخصية داخل فضاء الأسرة التي لا يمكن دخولها إلا بإذن صاحبها، فيه تحرر من التبعية لهذه الجماعة.

- يتحدث تيسان عن العلامات والرموز والطقوس المتصلة بالمتزل، ووجودها يدل على استمرارية المجتمع التقليدي، من أمثلتها يد فاطمة، السمكة، حدوة الحصان، والطقوس الخاصة بالعتبة.

- في الأخير يتناول تيسان الفضاء المعيش، أي ارتباط اليومي بالفضاء المسكون، فتملك الفضاء واستخدامه يخضعان للثقافة والمركز والأدوار الخاصة بالأفراد، والتطلعات ونمط العلاقات المتصورة مع الخارج، ولكن أيضا حسب التغير الشامل الذي يطال المجتمع.

في هذا الجانب يجيب تيسان على سؤال مؤداه: هل الفضاء المعيش يعكس جمودا في القيم؟ هل هو محكوم بقيم تقليدية أم إنه خاضع للتغيير؟

إن الفضاء السكني فضاء مقدس وهو فضاء المرأة بامتياز، بينما الخارج هو فضاء الرجل. واللباس داخل المتزل كلباس الرجل الليلي هو مؤشر على التغير الثقافي، بحيث إن ظهوره ليس مرتبطا فقط بسلوك محاكاة للأوربي ولكنه يتوقف على نمط المسكن. وتخصص الأماكن داخل

¹ Ibid., p. 125.

² Ibid., p. 125.

المسكن علامة على التغير الثقافي أي الانتقال من المجتمع التقليدي (عدم تمايز الفضاءات داخل المسكن) إلى المجتمع الحديث.

ومن مظاهر التغير ظهور المرأة للأجانب داخل المنزل، وقيام الرجل ببعض وظائف المرأة داخل البيت، بالإضافة إلى طرق تناول الوجبات مع تغير المسكن؛ فالمسكن الحديث يتضمن مكانا خاصا لذلك هو غرفة الأكل. وتناول الوجبات فرديا لا جماعيا. والضيافة طالها أيضا التغير بحيث أن استقبال الضيف الغريب من قبل الزوجين فيه خروج عن القيم التقليدية التي تبعد المرأة عن الزائر الغريب. كل مظاهر التغير تلك تعبر عن نوع من القطيعة بين المجتمع التقليدي ومعاييرها وقيمه والمجتمع الحديث بقيمه الجديدة.

ب- الدراسات السابقة الخاصة بالزمان:

بالنسبة إلى الدراسات الخاصة بالزمان فالأمر يتعلق بدراسة ديارمييه Desparmet عن التقويم الشعبي وهي الأقدم، والثانية هي لجان سارفييه Jean Servier في الخمسينات وهي إن كانت تتعلق بالكثير من الممارسات والمعتقدات الشعبية الخاصة بالفلاحين الجزائريين في مناطق القبائل المختلفة، فإن الزمان في الواقع هو محورها، وعنوان الدراسة " أبواب العام " لا يخلو من هذه الدلالة، ثم إنها تتحدث عن الأعياد الزراعية والدينية وعن المواسم الفلاحية وعن الشهور وبعض الأيام وخصائصها.

أما الدراسة الثالثة فهي لعالم الاجتماع والأنثروبولوجي بيار بورديو، وتتمحور حول تصور أو موقف الفلاح الجزائري من الزمان وجاءت تحت عنوان *The attitude of algérien peasant toward time* «موقف الفلاح الجزائري تجاه الزمان»، «la société traditionnelle attitude à l'égard du temps et conduite économique» المجتمع التقليدي: الموقف من الزمن والسلوك الاقتصادي". ولكن إلى جانب ذلك يتحدث بورديو عن الموقف من الزمان لدى الفلاح الجزائري أو الذي لم يعد كذلك في كتابه "الاجتثاث le déracinement" والذي اشترك فيه مع عبد المالك صياد. كما يتحدث بورديو عن نظرة العمال- الذين هم في الأصل فلاحون انتقلوا إلى المدينة - إلى المستقبل وهذا في كتابه *Algérie 60 : temporelles et structures économiques* الذي ظهر لأول مرة سنة 1963 تحت عنوان: «Travail et travailleurs en Algérie» والقاسم المشترك بين بورديو وسارفييه هو مجتمع البحث الذي تمحورت حوله دراستهما وهو الفلاح القبائلي، بينما نجد ديارمييه يجعل مجتمع البحث منطقة

المتيجة وبشكل خاص البلدة، وهي المنطقة التي سكنها ودرسها منذ بداية القرن العشرين فيما يقول هو نفسه.

أولاً: دييارميه والتقويم الشعبي

جاءت دراسة هذا الإثنولوجي الفرنسي تحت عنوان: الإثنوغرافيا التقليدية لمنطقة المتيجة: التقويم الفولكلوري. تمثل موضوع هذه الدراسة في مختلف الممارسات والمعتقدات والمفاهيم الخاصة بالزمان والتي كانت محور التقاليد الشعبية. ظهرت هذه الدراسة فصولاً متفرقة في المجلة الإفريقية من سنة 1918 إلى غاية 1931¹.

الدراسة تتحدث عن كل ما يتعلق بالزمان من حيث المفهوم والممارسات والمعتقدات كما لاحظها لدى الأهالي كما يسميهم، ومحورها التقويمات السائدة لديهم. فهذه الأخيرة تختلف أهميتها من تقويم لآخر. وإلى جانب أنواع التقويمات يتحدث دييارميه عن المفهوم السائد عن الزمان في التصور الشعبي لأهالي المتيجة، وعن طرق قياسه وتقويمه، وعن الساعات والمعتقدات والممارسات المتعلقة به وهذا في الفصل الأول. أما الفصل الثاني فقد خصصه للمعتقدات والممارسات الخاصة بالليل، والفصول الثلاثة الأخرى فقد كان موضوعها الأيام: الأحد، والثلاثاء، والأربعاء، والخميس.

فبالنسبة للتقاويم التي كان يعتمدونها الأهالي فهي متنوعة بتنوع الثقافات وتعددتها في بلاد المغرب العربي، حافظت على بقائها بفضل الاحتفالات والتقاليد التي يتعلق بها الجزائريون بشدة بسبب تأثيرها الحاسم في الحياة- فيما يقول دييارميه²، من بينها الاحتفال بالمولود الجديد وبالعيدين (الفطر والأضحى).

التقويم الجريجوري هو أحد تلك التقاويم وهو المعتمد من قبل المستعمر، يستعمله الجزائريون (الأهالي) في معاملاتهم الإدارية. أما في الحياة الدينية فيستعملون التقويم الإسلامي (التقويم الهجري). والتقويم الثالث هو التقويم الجولياني المعتمد في الحياة الزراعية والحفلات الموسمية³ والمعتقدات الأنيمية. وعدا هذه التقاويم الثلاثة التي لها استعمال عام، هناك تقاويم أخرى مهمة نوعاً ما، إحداها هو التقويم الخاص بالسحرة الذي يقوم على أساس ربط الساعات والأيام والشهور

¹ Desparmet, « Ethnographie traditionnelle de la Mettidja: le calendrier folk-lorique », Revue africaine, v°59/1918, n° 60/1919, n°61/1920, n°63/1922, n°64/1923, n°65/1924, n°67/1928, et n°71/1931.

² Ibid., vol .59/1918.

والمواسم بالجن. كما توجد آثار أو بقايا من التقويم اليهودي في التقاليد الشعبية والتقويم الفارسي لشيوع كلمة مهرجان الذي يشير إلى الاحتفال بعيد الشمس لدى الفرس وتستعمل في البلدة للتعبير عن الأعياد العامة، والتقويم يسمى أيضا بالرزلامة.

ولكن الشعب فيما يذهب ديارميه لا يعرف ولا يتبع في الحقيقة سوى اثنين منها. الأول هو التقويم الإسلامي الذي يفرضه الدين، والثاني التقويم الجولياني الذي حافظت عليه التقاليد، وقد ارتبطت بهذا الأخير رواسب قديمة جدا. لكن حتى التقويم الإسلامي لم يسلم من أن تعلق بأعياده في الجزائر ممارسات منحرفة، انضفت إليها تلك المعتقدات الخاصة بالتقويم الجولياني. لهذا السبب يجعل ديارميه دراسته تناول التقويم الجولياني والشهور الإسلامية والأعياد المرتبطة بها في علاقتها مع الفولكلور، وهذا ما يجعلها تمتد كما يقول إلى كل الممارسات والمعتقدات والمفاهيم المتنوعة الخاصة بالزمان.

أما المفهوم السائد عن الزمان لدى الأهالي فهو مفهوم مشخص، فهم لا يتصورونه بمفهوم الساعة كمقياس للمدة، ولا يمثل تلك اللحظة المنقضية ولا قوة مبيدة، بل يتصورونه كما لو كان شخصا يحمل منحة بيده. إن الزمان هو بمثابة الجني الذي يوزع خيرات هذا العالم. إن الزمان يرتبط في ذهنية الجزائري بالسعد أو السعادة والحظ. فالزمان يتم تصوره كما لو أن عدوا يواجهه الإنسان، يمكن أن يكون ضد البعض كما يمكن أن يكون مصدرا للمنع والخيرات والسعادة بالنسبة للبعض الآخر، وهذا بخلاف السعد الذي يمثل دائما الحظ السعيد. فالزمان له دائما دلالة سلبية تقريبا، وهذا يتجلى في العبارة: "هذه المرأة هي زمانه" أي سوء طالع وشؤم. إن الزمان إذن يمكن أن يكون سلبيًا مع هذا وإيجابيًا مع ذلك في الوقت ذاته، وفي هذا تناقض لا يابيه له الأهالي، لأن ذهنيتهم هي جزء من الذهنية أو العقلية ما قبل المنطقية التي قال بها "لوفي برول" الذي يحيل إليه ديارميه¹. وهكذا فالزمان (الزمان) الجزائري يجري تشبيهه بالإنسان، وهو واحد ومتعدد في الوقت ذاته .

واستنادا إلى تأثير كتب التنجيم التي تمثل الثقافة العالمة، فإن الزمان في العقلية الشعبية يجري ربطه بالكواكب والعناصر والمعادن، فالأحد مثلا يقابله من الكواكب الشمس، وماهيته الحرارة وجفافها ومن المعدن الذهب. ويوم الاثنين يقابله القمر، ومن الطبيعة البرودة والرطوبة، ومعدنه الفضة. كما يجري ربط الزمان بالحروف الهجائية، والتي يعتقد بتأثيرها لما تحملها من بركة، وهذا

لدى المعالجين بالسحر (اليقاشين)¹. وفيما يتعلق بتقسيم الوقت يلاحظ ديارميه أن الجزائريين تبنا شيئاً فشيئاً الزمان المدني للفرنسيين بفترتيه المتكونتين من اثني عشرة ساعة متساويتين، تبتدئ الفترة الصباحية من منتصف الليل وتبتدئ المسائية من منتصف النهار، وبالنسبة للسحرة فقد ظلوا محتفظين بالساعات البابلية حيث يميزون بين (12) ساعة نهارية تبتدئ من شروق الشمس و(12) ساعة ليلية تبتدئ من غروبها. ولكن مع ذلك فإن التقسيم الشائع في المغرب لا يتحدد بالنظام الفرنسي ولا بنظام الساعات البابلية. فالنساء والغالبية العظمى من سكان الريف الذين يكونون عمق الشعب ويمثلون التقاليد، يقسمون وقت النهار إلى ساعات الصلاة أو (أوقات) وهذه الأوقات عددها سبعة: 1- الفجر، 2- الصبح 3- الضحى، 4- الظهر، 5- العصر، 6- المغرب، 7- العشاء. وهذه الأوقات تقابلها أوقات الصلاة في المذهب الكاثوليكي على التوالي: 1- Matines = صلاة السحر، 2- Prime = صلاة الساعة الأولى، 3- Tierce = صلاة الساعة الثانية، 4- Sexte = صلاة الساعة السادسة، 5- None = صلاة التاسعة، 6- Vêpres = صلاة الستار، 7- Complies = صلاة النوم.

ورغم أن أوقات الصلاة الإسلامية جاءت من أجل محاربة عبادة الكواكب - فيما يذهب ديارميه - حيث أن الصلاة لا تبدأ إلا بعد شروق الشمس وغروبها بمدة قصيرة، فإن ذلك لا يخلو من التأثير المسيحي فيما يزعم. إن مقارنة تلك الصلوات بأوقات الصلاة المسيحية تقود إلى استنتاج مشروع هو أنه رغم الطابع الإسلامي الذي تظهر به، فإن أوقات الصلاة وتقسيم النهار الذي يستتبعها يحتفظان ضمن بعض عناصرهما ببعض الرواسب المسيحية المؤسمة².

لكن ماذا عن قياس الوقت؟ يؤكد ديارميه أنه لم يجد أي أثر لأية أداة لدى الأهالي تصلح لقياس الوقت، والساعة *la montre* أداة قياس الوقت لا يوجد لها اسم في العربية الجزائرية، فكل أنواع الساعات *horloges* تسمى "ساعات" على سبيل المجاز. وهذا التوافق بين التقليد الشفهي والاشتقاق اللغوي بثبت أن استعمال الساعة لم ينتشر إلا مع الغزو الفرنسي للجزائر، وبالنسبة للطلبة (خريجي المدارس القرآنية) فإنهم كانوا يقيسون الوقت بخطوات السير، وبالتنفس (الساعة تساوي ألفي زفرة) والدقيقة عندهم تقاس بالمدة التي تستغرقها قراءة سورة الإخلاص، وهذه الطريقة الأخيرة هي التي استمرت فيما يذهب ديارميه بسبب رفض "الطلبة" للساعة باعتبارها أحد منتوجات الحداثة المرفوضة عندهم.

¹ وما بعدها *Ibid.*، p.28 ينظر:

² *Ibid.*، p.34.

ويحاول ديارمييه أن يفسر غياب الدقة في قياس الوقت لدى الجزائريين بكون أن أدوات قياسه الدقيقة غير معروفة لديهم أو لأن استيرادها حديث جدا، رافضا رأي أولئك الذين يزعمون أن "الزمان لا يوجد لدى العرب"، ولكن مع ذلك فهو يقرر أن هناك دائما سوء تفاهم بين الفرنسيين والجزائريين " فنحن ندرك الساعة- يقول ديارمييه - على أنها الجزء الرابع والعشرون من اليوم، أما هم فيرون فيها، على الطريقة القديمة، الفاصل الذي يفصل بين صلاتين من صلواتهم، ولهذا السبب فإن ساعاتهم تكون ضعف أو ثلاثة أضعاف ساعاتنا وبالتالي أكثر وقتية أي تتغير حسب الفصول"¹.

وعدا الجهاز الوحيد الذي يشير إليه ديارمييه لمعرفة الوقت والموجود بالمسجد الكبير بالعاصمة والذي كان استعماله غير ممكن في ذلك الوقت، فإن السكان كانوا يلجؤون إلى طرق أخرى مثل الظل، إلى جانب الاسترشاد بمعالم زمنية أخرى مثل أجراس المصانع وصفارات القطارات. هذا فيما يتعلق بالمفاهيم الشائعة لدى الجزائريين عن الزمان، وعن طرق قياسه، أما ما يختص بالمعتقدات السحرية الخاصة بالساعات والأيام والليل فإننا نجد يورد الحكايات الخرافية والأساطير ومختلف التعاويذ المتداولة في مناطق مختلفة، ويذكر الممارسات والسلوكيات والطقوس المرتبطة بتلك الوحدات الزمنية، فيتحدث عن أشكال من التحريمات أو الامتناع عن القيام ببعض الأعمال لأنها تجلب الضرر في اعتقاد الأهالي أو الذهنية الشعبية، من ذلك على سبيل المثال عدم ترك ملابس الطفل المغسولة معلقة إلى وقت أذان العصر، والشقي هو من يستمر في النوم إلى وقت صلاة العصر. ويجب إشعال المصباح أو الشمعة قبل حلول الليل لأن عدم فعل ذلك يجلب الفقر، وعلى النساء ألا يمشطن شعر رؤوسهن خلال الليل لأن ذلك ينذر بالموت لأحد أقارب المرأة (الأب، الأخ، الزوج) كما لا ينبغي النظر في المرأة لأن النظر فيها يذهب ببهاء الوجه. ولا يجب السماح للأطفال بالخروج من البيت بعد غروب الشمس. وعموما فإن الامتناع عن القيام بأعمال معينة أو ضرورة أداء أعمال بعينها خلال الليل أو في أوقات مختلفة من اليوم تخضع للاعتقاد في الجن، فاليوم ينقسم بين الثقيلين: النهار لبني الإنسان والليل للجن، لذلك لا ينبغي أن يقوم الإنسان بما يمكن أن يؤدي إلى إيذاء تلك الكائنات اللامرئية التي لا تتردد لحظة في الانتقام ممن يؤذيها.

وما يلاحظه ديارمييه بصدد تلك المعتقدات ذلك التأثير الذي يأتي من معتقدات التنجيم القديمة التي تم الاحتفاظ بها جزئيا، وفي المرتبة الثانية تلك العادات المتزلية أو الاجتماعية التي ترفع

¹ Ibid., p.36.

إلى مستوى التعاليم الدينية، وأخيرا تلك التي تتعلق بالدين السائد، حيث يورد ديارمييه الأحاديث النبوية التي تدعم تلك المعتقدات مثل حديث النهي عن النوم بعد صلاة العصر. وهذه التأثيرات تنسحب على المعتقدات الخاصة بالليل وتلك التي تخص الأيام، والأيام التي يتحدث عنها ديارمييه بالتفصيل هي: الأحد¹، الاثنين²، الثلاثاء³، الأربعاء⁴، الخميس⁵.

الملاحظة التي يقدمها عن تصور الجزائريين للأيام هي أنها تعتبر لديهم ماهيات، أي يتم إدراكها كحقائق جوهرية قائمة بذاتها، مستقلة عن حركة الأرض والكواكب، وأساس هذا التصور يجده في التراث الديني الذي جاء فيه أن الله خلق الأيام قبل خلق الأرض، في إشارة منه إلى أحد التفسيرات للقرآن. فالأيام هي أيام الله لذلك فهي تتمتع بنوع من الشخصية المقدسة، وهي مشحونة بالعواطف إلى درجة يعتقد معها أنها تنتقم من أولئك الذين لا يؤدون واجباتهم تجاهها، تبعا للمثل الشعبي "أيام ربي ما تآذيها ما تآذيك" بمعنى أن أيام الله لا تعاديه فتعاديك⁶.

والأيام المذكورة سابقا بإضافة يومي الجمعة والسبت تكون الأسبوع الذي يسميه ديارمييه بالأسبوع اليهودي لأنه يبدأ بالأحد وينتهي بالسبت. ولكن إلى جانب هذا الأسبوع الذي يرجع أصله إلى التوراة، يشير ديارمييه إلى الأسبوع الإسلامي الذي بدلا من أن يكون السبت هو أساسه كما لدى اليهود، فإنه يتأسس على الجمعة باعتبارها سيد الأيام، وإلى جانبها يوجد أيضا ما يذكر بالأسبوع المسيحي.

وعموما فإن ديارمييه ينتهي إلى أن هناك ثلاثة أنواع من الأسبوع في الفكر الشعبي الجزائري، لكل واحد منها اليوم الختامي واليوم الأساسي هو اليوم المقدس لأحد الأديان الثلاثة التي وجدت ولا زالت توجد في البلاد. هذه الأيام هي الجمعة بالنسبة للإسلام، والسبت بالنسبة لليهود، والأحد بالنسبة للمسيحية. وهذه الأيام الثلاثة المحملة بالقداسة، تقدم العديد من الخصوصيات الفولكلورية. يضاف إليها يوم الأربعاء الذي ربما كان أكثر منها غنى بالعناصر الفولكلورية ويمثل بذلك محور المعتقدات الوهمية، إلى درجة أنه يمكن النظر إليه كما لو كان بمثابة

¹ ينظر: **Ibid.**، chap. 3 et 4، N°60/1919.

² ينظر: **Ibid.**، chap. 3 et 4، N°60/1919.

³ ينظر: **Ibid.**، chap. 5، N°61/1920.

⁴ ينظر: **Ibid.**، N°68/1927chap.6، N°64/1923.

⁵ ينظر: **Ibid.**، chap.7 N°1931.

⁶ **Ibid.**، chap. 1، N° 59، 1918، pp.63-64.

أحد أيام عطلة لديانة رابعة، لن تكون سوى الديانة الأنيمية التي هي أقدم من الديانات الثلاث التي عرفها المجتمع الجزائري.

يبدأ ديارميه بيوم الأحد فيتحدث عن ما يرتبط به من معتقدات وممارسات سحرية مختلفة (من عرافة، وسحر المحبة، والسحر العلاجي، والسحر المؤذي= الربيط أو التثفاف) ويورد الحكايات والأساطير. ويفعل ذلك بالنسبة للأيام الأخرى (الاثنين والثلاثاء والأربعاء والخميس)، أما يومي السبت والجمعة فلا يأتي على ذكر خصائصهما في الذهنية الشعبية وما يرتبط بهما من ممارسات، إلا ذكرا عابرا خلال حديثه عن الأيام الأخرى، فالسبت يوم مكروه لدى الجزائريين لأنه يوم عطلة لدى اليهود، والجمعة تتفاوت النظرة إليه بين الإيجاب - لأنه يوم اجتماع المسلمين- والسلب.

بالنسبة للأحد يلاحظ ديارميه التأثير المسيحي الذي يجد صداه في تقاليد الأهالي باعتبار أن هذا يوم عطلة لدى المسيحيين. فالمغاربة يحرصون على أن يكون يوم عطلة كذلك بشكل ما، فغسل الثياب يوم الأحد ليس عملا حسنا، كما إن ليلة الأحد (من السبت إلى الأحد) وليلة الأربعاء (من الثلاثاء إلى الأربعاء) تحاطان بتحريم خاص، حيث تمنع المعاشرة الزوجية لأن الجن يغار من الإنسان في هاتين الليلتين ويصيب الرجل بالأذى الذي يطال رجولته. لكن هناك في المقابل اعتقاد إيجابي عن الأحد مفاده أن العروس التي تصبح يوم الأحد في بيت الزوجية تكون مصدر سعادة وخير، وهذا ما يعبر عنه المثل السائر " عروسَة صَبَاحُ الحَدِّ بَيْتِهَا اعْمَرُهَا مَا تَنْهَدُ " (عروسَة الصبّاح الأحد لا ينهد بيتها أبدا)¹.

أما يوم الاثنين فهو يوم بركة لدى المسلمين لأنه يتوافق مع أحداث تخص النبي محمد، فالوحي نزل عليه يوم الاثنين وفي هذا اليوم هاجر إلى المدينة، وتوفي يوم الاثنين. لكن هذه الخصائص التي تبقى معروفة بشكل أقل خارج المدارس القرآنية ليست هي سبب شهرة يوم الاثنين العالمية وإنما هي ترجع إلى روايب سابقة على الإسلام، وبشكل خاص في شمال إفريقيا.

فهذا اليوم يقابله من الأفلاك القمر الذي هو كوكب حسن عند المنجمين، ولأنه يتميز بمبدأ الرطوبة التي لا يخفى دورها بالنسبة للكائنات الحية. ولذلك فهذا اليوم هو يوم جيد بالنسبة للأعمال السحرية، وهو يوم الوفرة والخصوبة والنجاح والسعادة والمحبة. فالفلاح في منطقة المتيجة

¹ Ibid., N° 298, 1919, p. 266.

يعمل ما أمكنه لبدء أعماله الزراعية من حرث وغير ذلك يوم الاثنين. كما إن الاثنين يوم مفضل لبداية بناء المنزل، ودخول المسكن الجديد، ويجذب أن يقاد فيه الطفل لأول مرة إلى المدرسة.

وهذه المعتقدات الإيجابية عن الاثنين يبحث لها ديبارمييه عن أصولها، فيعود إلى السنة النبوية فيذكر أحد الأحاديث عن النبي أوصى فيه بطلب العلم يوم الاثنين¹.

لكن هناك أصلاً غابراً هو أن القمر الذي هو فلك الاثنين يعتبر إلهة الحب، ونظراً لاختلاف طبيعة القمر إن كان مذكراً أو مؤنثاً بين اللغة العربية التي تعتبرها مذكراً، وبين العامية التي تراه مؤنثاً (القميرة) فإن ديبارمييه يرجح الإمكانية أن يكون ذلك راسباً من رواسب عبادة القمر إلهة قرطاج.

على خلاف الاثنين فإن الثلاثاء هو يوم مشؤوم في المعتقدات الإسلامية، ولدى المنجمين. فهو يوم الدم الذي قتل فيه ابن آدم أخاه، وعصت فيه حواء حسب الحديث الذي يورده ديبارمييه. أما في عالم التنجيم فهو يرتبط بالمريخ وهو كوكب نحس، واللون الخاص به هو الأحمر والجني المتحكم فيه هو "بَلْحَمَر".

والملاحظة التي يسوقها ديبارمييه عن الثلاثاء هو تميزه عن غيره من الأيام بطبيعة الدنيوي لخلوه من القداسة، ولذلك يعتبره ديبارمييه اليوم الذي يقترب أكثر من غيره من المفهوم العقلي للأيام في الذهنية الفرنسية (الغريبة). ولكن ألا ترجع هذه الطبيعة المدنسة أو الدنيوية للثلاثاء إلى توافقه مع التثليث المسيحي؟ ربما هذا ما يسكت عنه ديبارمييه!

أما يوم الأربعاء فيخصه ديبارمييه باهتمام أكثر عن سائر الأيام الأخرى، والسبب في اعتقادنا محاولته التأكيد دائماً على فكرة الرواسب، المبدأ العزيز على التطوريين الثقافيين في تحليلهم للثقافة، وقد سبق أن ذكرنا أن الأربعاء محمّل أكثر من غيره بالمعتقدات الإحيائية.

ويحاول ديبارمييه دائماً كما فعل بالنسبة للأيام الأخرى أن يبحث عن أصول الممارسات والمعتقدات فيلجأ إلى الدين (القرآن أو السنة)، أو إلى التراث الديني (أقوال علماء الإسلام)، أو إلى التنجيم، أو يرتد بها إلى الأنيمية باعتبارها ديانة قديمة جداً كانت سائدة في شمال إفريقيا.

يذهب ديبارمييه إلى أن التقليد الإسلامي الرسمي كما يظهر في الكتب يجهل أو يتجاهل الخاصية التي يتمتع بها هذا اليوم، بينما في التقليد العلمي (التنجيم) والتقليد الشفهي فإن الأربعاء هو اليوم المفضل للاتصال بالجن، ولكنه يقر بشكل ضمني بعض الخصائص المقدسة التي تقدمه

¹ Ibid., N° 63 / 1922, chp. 5, p. 227.

كيوم نحس، وهذا اعتمادا على رأي القزويني الذي يقول عنه إنه يوم قليل الخير، والأربعاء الأخير من الشهر هو يوم نحس. ويورد كذلك أحد الأحاديث حيث قال فيه الرسول لما سئل عن الأيام: الأربعاء يوم نحس لأنه فيه أغرق فرعون وأهلك عاد وثمود. ويشير إلى أن سورة السجدة - وإنما هي سورة فصلت - تحدث فيها القرآن عن أيام نحسات (فأرسلنا عليهم ريحا صرصرا في أيام نَحِسَاتٍ لَنذيقنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا، ولعذاب الآخرة أخزى، وهم لا ينصرون) والمفسرون يقول ديارميه يذكرون دائما الأربعاء من هذه الأيام النَّحِسَاتِ، ويعتبرونه يوم نحس مستمر. ويبدو أن السمعة السيئة للأربعاء فيما يستنتج ديارميه تقوم على هذه الكلمات التي تؤخذ من القرآن ذاته. ولكن مع ذلك هناك من يخرج عن هذا الرأي من الأهالي وينظر إلى الأربعاء على أنه يوم السعد، فأهالي الساحل الجزائري، بدلا من أن يطلقوا عليه يوم "الأربعاء" الذي هو اسمه الخاص، ينطقونه يوم "الأربعاء" أي يوم الأرباح¹.

وثمة جملة من المحظورات المرتبطة بهذا اليوم مثل الامتناع عن ضرب الأطفال لأنهم يكونون فيه تحت حماية القوى الحامية للمترل (الجن) وكل من يخالف ذلك يعرضهم للمس، كما يمتنع عن حلق الشعر، وكما تعتقد النساء فإن بعض الأشغال المتزلية يشعرن بثقلها في ليلة الأربعاء وليلة الجمعة ...

وإذا كانت المعتقدات تتضارب بشأن الأربعاء فإن الخميس يعتبر يوما مباركا إلى جانب الجمعة في التراث الإسلامي - فيما يذهب ديارميه. والخميس يبطل العين الشريرة، فهو يقابل يد فاطمة الزهراء أي الخويمسة (ذات الخمسة أصابع)، فالخميس الذي هو اليوم الخامس يشارك الخويمسة فضائلها. ولذلك فهو يعتبر اليوم المفضل أكثر من الجمعة والأربعاء والاثنين لتعليق التمام من قبل التجار درءا لشر العين، وغير ذلك من التمام الأخرى، كما أن الطفل الذي تحصل ولادته في هذا اليوم يكون مصانا من أذى العين الشريرة.

وعموما فإن ما يمكن استخلاصه من هذه الدراسة هو كالتالي:

أولا: إذا كان الجانب الفولكلوري (القصص والأمثال والحكايات الخرافية والأساطير والممارسات السحرية ...) هو الطاغية عليها، فإن هذه الدراسة تقدم لنا صورة عن الذهنية الشعبية في المجتمع الجزائري في كيفية تعاملها مع الزمان وإدراكها له، وبالتالي فهي تقدم لنا صورة عن

¹ Ibid., p. 315 - 316.

نظرة الجزائري في هذه الفترة من تاريخه إلى العالم ، هذا العالم الذي لا يدركه إلا وهو مشبع بقوى غيبية لها تأثيرها في حياته ومستقبله.

ثانيا: الدراسة تحاول أن تجد دائما التبريرات لمختلف تلك الممارسات والمعتقدات المتعلقة بالزمان والتي قد تكون إسلامية، لذلك وجدناه يورد الآيات والأحاديث، وآراء العلماء المسلمين؛ أو غير إسلامية نتيجة التأثر بالديانتين اليهودية والمسيحية؛ أو تكون عادات وتقاليد منحرفة عن الإسلام، ترجع إلى أصول بعيدة جدا هي ما أسماه الديانة الأنيمية، أو نتيجة انتشار علم التنجيم في الأوساط الشعبية عن طريق الطلبة.

ثالثا: الدراسة التي يقدمها هذا الإثنولوجي الفرنسي جاءت بعد فترة ازدهار المدرسة التطورية لذلك نجد أفكار هذه المدرسة واضحة في تحليلاته، فهو يطبق التفسير الأنيمي على الممارسات والمعتقدات التي لا يكتفي فقط بردها إلى الدين وإلى التنجيم، ومعروف أن الأنيمية l'animisme هو المفهوم الذي أضافه تايلور إلى القاموس الأنثروبولوجي وقال بشموليته. فالأنيمية " تصور ديني يعتبر أن الإنسان غارق في طبيعة "تحييها" قوى أو كائنات خارقة يجب أن يوفق بينها البشر عبر ممارسات خاصة"¹. والأنيمية أو الأرواحية هي تلك المرحلة التي انتقلت منها العقلية الإنسانية إلى تعدد الأديان ومن تعدد الأديان إلى التوحيد أي أن هناك تطورا منظما في ثلاث مراحل.

وهو يعتمد مفهوم العقلية ما قبل المنطقية لوصف تفكير الأهالي سائرا على خطى ليفي برون، هذه العقلية التي تقبل بالتناقض بمعنى اجتماع النقيضين كإحدى السمات العديدة التي تميزها عن العقلية المنطقية؛ أي عقلية وتفكير الإنسان الحديث المتحضر والمتطور أي الإنسان الغربي.

رابعا: بالرغم من هذه التزعة التطورية الأنثروبولوجية والتي لم تخل من إثنوية (مركز إثني)، فإننا نلتزم موقفا حذرا لدى ديارمييه عندما يربط غياب القياس الدقيق للوقت لدى الجزائريين بغياب وسائل وأجهزة القياس الدقيقة، وهو بهذا يؤكد أن تلك العقلية الجزائرية لا تفتقد بطبيعتها الدقة في قياس الوقت وتثمينه.

خامسا: أكدت هذه الدراسة ذلك الطابع الحسي أو الكيفي أو الانفعالي لأدراك الجزائري للزمان، فالزمان في عقلية الجزائريين في هذه الفترة ليس كماً متجانسا خاضعا للحساب العقلاني، وإنما هو زمان كيفي غير متجانس تتفاوت فتراته وأقسامه من حيث خصائصها، فهناك يوم أفضل

¹ بيار بونت وميشال إيزار (تحت إشراف)، معجم الأنثولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة وإشراف مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مجد"، بيروت- لبنان، ط، 2006، ص 345.

من يوم آخر، ولذلك فالزمان (الأيام) محاط بممارسات ومعتقدات دينية وغير دينية. إن هذه الدراسة بإمكانها أن تساعدنا في تحديد الثوابت والمتغيرات الخاصة بالتصورات والممارسات والمعتقدات الزمانية لدى الجزائريين بعد قرن من الزمان تقريبا. فإذا كانت دراسة ديارمييه قد أجراها في بداية القرن العشرين، فإن دراستنا وإن اختلفت المنطقة يتم إجراؤها في بداية القرن الواحد والعشرين.

ثانيا: جان سارفييه وأبواب العام

جان سارفييه إثنولوجي فرنسي قدم دراسة كانت حصيلة تحقيقات ميدانية من سنة 1949 إلى سنة 1961، أجراها في مناطق مختلفة من الجزائر حول الفلاح القبائلي.

الدراسة كما يدل عنوانها " أبواب العام " تتعلق بفترتين محوريتين في الحياة الفلاح الجزائري هما فترة الانقلاب الشتوي (يناير)، وفترة الانقلاب الصيفي (جوان). وتحيط بهاتين الفترتين ممارسات وطقوس ومعتقدات تترافق مع المناشط الزراعية الخاصة بكل فترة. ولكن بين جانفي (الناير) نهاية موسم الحرث، وجوان (العنصرة) بداية الحصاد، هناك أعياد إسلامية مثل عيد الفطر وعيد الأضحى، وعاشوراء؛ وأخرى غير إسلامية ولذلك فإن موضوع دراسة سارفييه هو تلك المعتقدات والممارسات والطقوس المرتبطة بأشهر التقويم الجولياني المتوافقة مع التغيرات المناخية والنباتية في الجزائر أي التقويم الزراعي، وكذلك تلك التي تتعلق ببعض أشهر التقويم الهجري الإسلامي وأعياده، وأيضا معتقدات وممارسات خاصة بمناشط وأعمال زراعية وغيرها كالحصاد وبناء المنازل...

الملاحظة العامة التي تميز تصور وإدراك الفلاح القبائلي للزمان هو ارتباط هذا التصور بالتغيرات الإيكولوجية ودورة المناشط المرتبطة بها، فمعرفة للزمان تقوم على ملاحظته لدورة النبات، فهي بمثابة تقويم تتحدد فتراته بظهور البراعم، والأوراق، والزهور، والثمار، فالخريف يبدأ مثلا مع نضوج ثمار التين¹. هذا التقويم القائم على ملاحظة التغيرات الطبيعية التي تلحق النبات هو من أقدم التقاويم التي عرفت الإنسانية. فالعالم بالنسبة للمزارعين والأقوام التي تعيش على القطف منظم بدورات النبات قبل كل شيء أما الربط بين المعالم الفلكية والفصول الأرضية فلم يكن ممكنا بالنسبة للإنسان إلا لاحقا. وحياة الفلاح الجزائري تنتظم حول تلك التغيرات الفصلية، بحيث إن

¹ Jean Servier, *Les portes de l'année*, Robert Laffont, Paris, 1962, p. 280. وما بعدها

هناك مناقشة معينة بالنسبة للرجال وأخرى للنساء، وحركة تترافق مع كل فصل، وأنواعا من الأطعمة بطقوس معينة، وألعاب أطفال متنوعة كذلك¹.

ويمكن التمييز بين نوعين من التقويم في التقاليد الشعبية في الجزائر: الأول يحدده الفلاحون بمعالم يضبطونها بسهولة، وهو القائم على تغيرات النبات كما ذكرنا سابقا. والزمان المحصور بين فصلين يتم حسابه بواسطة تغيرات القمر، والدورة الكاملة أو الفصل هو الفترة التي تمتد من انقلاب إلى آخر. والشعوب القديمة لحوض البحر المتوسط حددت معرفتها بالزمان بهذا الشكل. والتقويم الثاني هو الذي صدر عن التنجيم العالم وصار في متناول الفلاحين بواسطة الأمثال، وهو التقويم الجولياني.

وإلى جانب هذا التقويم تقسم الشهور إلى منازل قمرية، لا يعرف الفلاحون سوى البعض منها، وكلها تحمل أسماء عربية، والأمر كما يعتقد سارفييه يتعلق بالتقويم القبطي الذي استقدمه العرب معهم ويعرف بالعام العجمي. هذا التقويم كان يستعمل في تلك الفترة لدى الفلاحين الموازاة مع القويم الجريجوري الشيء الذي خلق التباسا أدى إلى التخلي عنه، ولم يبق منه سوى تواريخ بدايات فصول السنة الجوليانية التي تتوافق في شمال أفريقيا مع مختلف فترات دورة النباتات. وتتخلل السنة لدى الفلاح القبائلي فترتان محوريتان تحاطان بمجموعة من الطقوس والمعتقدات، هاتان الفترتان هما الانقلابان الشتوي والصيفي، الأول يعرف بالناير، وهذه الفترة يسميها فلاحو القبائل الكبرى باسم باب العام tabburt ussgwass، إنه شهر جانفي بداية السنة الجديدة؛ والثاني هو العنصرة التي تقع في 24 جوان الجولياني الموافق للسابع (7) جويلية الجريجوري. وهذه الفترة هي بداية فصل الصيف وبالتالي تتوافق مع آخر منشط أساسي في حياة الفلاح هو الحصاد. وهكذا فإن الحرث والحصاد فترتان مركزيتان في السنة الزراعية للفلاحين الجزائريين. إن كلمتي حرث وحصاد تحددان لدى أولئك الفلاحين الزراعة في مجموعها. فالحرث والحصاد يقسمان السنة إلى فصلين كبيرين: فصل رطب للإنبات وتكوّن السنابل، فصل الخصوبة والرخاء؛ وفصل جاف يمثل نهاية دورة الزرع.

لكن ماذا عن التقويم الهجري الإسلامي؟ لقد جاء هذا التقويم إلى شمال إفريقيا عن طريق المسلمين وليس عن طريق الإسلام فيما يذهب سارفييه؛ بمعنى لقد جاء به أناس لهم معتقداتهم وعاداتهم الخاصة بهم، ولم يأت بواسطة دين متكون من أوامر ومذاهب مثل الأديان الأخرى.

¹ Ibid., p. 363-364.

ولهذا فإن هذا التقويم جاء محملاً بالطقوس الشعبية والمعتقدات التي كان يمارسها ويؤمن بها السكان الرحل للشرق الأوسط قبل أن يدخلوا في الإسلام. هذا التقويم يتكون من اثني عشر شهراً قمرياً تؤلف سنة قمرية. وهذا التقويم لم يكن معروفاً لدى سكان الريف مثل التقويم الجولياني، والفلاحون لا يعرفونه إلا من خلال الأعياد التي يتمسكون بها بشدة. فالشهور الإسلامية ليست معروفة لدى الفلاحين إلا عندما تكون معالم لأحد الأعياد الإسلامية التقليدية.

وترتبط بهذه الأعياد وبالانقلابين الشتوي والصيفي ممارسات ومعتقدات وطقوس معينة يرجعها سارفييه إلى تأثيرات شتوية من بينها التأثير الشيعي فيما يتعلق ببعض المحظورات في يوم عاشوراء، والتي هي في الأصل تعبر عن طقوس الحداد في هذا اليوم الذي يصادف مقتل الحسين بن علي. كما إن هناك تأثيراً مسيحياً. وتشابه الطقوس الخاصة بنهاية السنة وبداية السنة الجديدة (النار) في مناطق عديدة من حوض المتوسط، وكذا وحدة بعض المعتقدات (عجوزة النار أو ليلة العجوز)، يفسرها سارفييه بارجاعها إلى منبع واحد هو ثقافة البحر المتوسط وبالتالي هناك فكر واحد مهيم في شمال إفريقيا هو الفكر المتوسطي.

ويتحدث سارفييه في هذه الدراسة عن الشهور (يناير، فبراير، مارس، أبريل، ماي، جوان) وما يرتبط بها من معتقدات وممارسات، وما يمثله كل شهر منها بالنسبة للموسم الزراعي، بحيث إن كل شهر يختص بميزات معينة توجب القيام بأعمال معينة تتعلق بالزراعة أو الامتناع عنها، يجري ترسيخها وتثبيتها في الموروث الشعبي بأمثال سائرة. وفي مقابل هذه الأشهر المتعلقة بالتقويم الجولياني يتحدث سارفييه عن الأشهر الإسلامية وأعيادها المتمثلة في المولد النبوي وعاشوراء، وليلة الخامس عشر من شعبان، وشهر رمضان، وعن عيد الفطر (العيد الصغير)، وعيد الأضحى (عيد الكبير).

ولكن هل هذه الأعياد بعناصرها الاحتفالية من معتقدات وممارسات هي عناصر إسلامية خالصة؟ جواب سارفييه هو بالنفي، فهو لا يرى للإسلام أي تغيير جذري في حياة الفلاحين في شمال إفريقيا، إن الإسلام مثله مثل المسيحية لم يستطع أن يغير العادات والتقاليد الشعبية المتوسطية، بل على العكس لقد حدث توافق أو تكيف بين قواعده التقليدية والفكر الشعبي المحمّل بالاعتقاد بتأثير الموتى في حياة الأحياء، هذا الاعتقاد يقف وراء الكثير من الممارسات والطقوس التي تشترك فيها شعوب البحر المتوسط بصفته.

إن ما يسمى أعياداً رئيسة في التقويم الإسلامي ليس سوى أعياد فصلية قامت السنة القمرية بزحلتها بشكل غير منظم على امتداد شهور السنة الشمسية، ولكن عناصر احتفالياتها الأساسية

هي في الواقع طقوس مستعارة من أوقات السنة الشمسية تُؤدى في كل مرة يُحتاج فيه إلى طلب الخصب من الأموات. هكذا مثلا فإن الطقوس المحيطة بعاشوراء فيها إحياء لطقوس الوزيعة (تقسيم)، كما يمكن مقابلتها بأضحية الحمل الفصحى وطقوس فصل الربيع (عيد الربيع). وعاشوراء هو يوم الأموات، وهو يتماثل في بعض عناصره الاحتفالية بعناصر تعود إلى احتفال قديم كان يقام على شرف ديونيزوس¹.

الأعياد الأخرى يوجد ما يماثلها في مظاهرها الاحتفالية لدى الشعوب المتوسطية المسيحية، مثل تماثل طقوس الحمل الفصحى بتلك المتعلقة بعيد الأضحى².

ولكن التماثل بين الطقوس في كلا الديانتين الإسلام والمسيحية يرجع في الأصل إلى اشتراك طقوس شعبية بأعياد دينية رسمية وليست تلك الطقوس سوى الطقوس الفصلية. هذه الطقوس المتعلقة بالأعياد وغيرها من المناشط التي درسها ديارمييه عند فلاحي القبائل في الجزائر، تكون نسقا منسجما يصدر عن فكر واحد إلى حد يمكن القول إن الأمر يتعلق بثقافة خاصة بشمال إفريقيا، هي بمثابة مجموع حي له أصالته الخاصة وليست مجرد كومة من المعتقدات والإثنيات المتنافرة.

وما هذا الفكر الذي يتحدث عنه ديارمييه سوى الفكر المتوسطي الذي ليس غريبا عن دياره في الشمال الإفريقي. إن الفكر الجزائري هو أحد أغصان الفكر المتوسطي الذي تشترك فيه شعوب شمال إفريقيا والشعوب المتوسطية الأخرى. وليس المقصود فيما يذهب ديارمييه بهذا الفكر الديانات الأنيمية، فهذه الديانات لم تكن موجودة أبدا في حوض البحر المتوسط ولا في أي مكان آخر أيضا حتى في الماضي الغابر جدا. إن الأمر يتعلق بفلسفة معقدة للإنسان ومكانته في العالم. هكذا فإن محظورات الحداد تدرج ضمن سياق محدد جدا، أي ضمن فلسفة واضحة تقوم على فكرة البعث³.

ولكن ما هي قيمة هذه الدراسة؟ إن ما يهمنا فيها هو نظرة الفلاح إلى الزمان التي تتميز بأنها حسية، فهو يدرك الزمان في ارتباطه بالمكان وما يتطلبه هذا المكان من أعمال ومناشط، وفي ارتباطه بتغيرات مناخية، ولذلك فهو يصبغ عليه جملة من الخصائص الانفعالية؛ هكذا نجد الفلاح مثلا يطلق على فترات من السنة اسم السمائم – أي السموم، القوارح... والزمان عند الفلاح

¹ Ibid., p. 443.

² Ibid., p. 442-446.

³ ينظر: Ibid. : خاتمة الدراسة.

ليس متجانسا بل هو متفاوت باعتبار أن هناك أوقاتا أو فترات حرجة تحاط بمجموعة من الطقوس والممارسات.

هذه الطقوس والممارسات يحاول سارفييه جاهدا إرجاعها إلى منبع واحد هو الفكر المتوسطي، ولذلك تعد التقاليد الشعبية لدى الفلاح الجزائري مجرد غصن في شجرة فكر أو ثقافة البحر المتوسط. ولا شك أن التماثل الموجود بين شعوب المتوسط في بعض التقاليد يثبت التأثير المتبادل بحكم التقارب المكاني وأشكال الاتصال التي حصلت فيما بينها. ولكن لماذا يجري التأكيد على العودة بتلك الثقافة (ثقافة الفلاحين) إلى أصول متوسطة؟ أليس في ذلك تغييرا للهوية المتميزة للشعب الجزائري رغم ما نقره من تأثير متوسطي؛ أقصد التأثير بثقافات شعوب المتوسط؟ إن ما يحملنا على الاعتقاد بهذا هو محاولة سارفييه التهوين من تأثير الإسلام على هذا الشعب المدروس وقبله المسيحية. فالفكر الجزائري ظل محتفظا بهويته العميقة، أي بعمقه المتوسطي رغم تعاقب الثقافات أو الحضارات والديانات التي كان عليها أن تتكيف مع التقاليد الشعبية. وإن كان ذلك صحيحا بالنسبة للمسيحية فإن الأمر يختلف بالنسبة للإسلام، فالأسلمة في المجتمع الجزائري ظاهرة بارزة، وهذا الدين قد تغلغل في كل نفوس أبنائه تقريبا. لكن إلى جانب الإسلام الذي يطال مناحي حياة الإنسان الجزائري جميعها، توجد تقاليد شعبية ترجع إلى ما قبل الإسلام، يرفض أن يدعوها سارفييه بالرواسب لأن في هذه التسمية تقييلا من قيمتها وشأنها. إن تلك التقاليد أصيلة وغنية بالدلالات، وعليها ينبغي التركيز إذا أردنا أن نفهم هذا الفلاح الجزائري وبالتالي المغاربة.

ثالثا: بيار بورديو وزمان الفلاح والعامل الجزائريين

تدرج دراسة بيار بورديو لتصور الفلاح الجزائري القبائلي تحديدا، وكذا العامل ذي الأصول القروية للزمان ضمن اهتمامه بالمجتمع الجزائري في الخمسينيات من القرن الماضي والتي تبدي في منظورين أحدهما اجتماعي والآخر أنتروبولوجي، وإن لم يكن بينهما انفصال في الحقيقة، ذلك أن الأدوات المفهومية التي تشكل أصالة علم الاجتماع لدى بورديو تنأى من التحقيقات الميدانية الإثنوغرافية لمنطقة القبائل. وقد أخذ المنظور الاجتماعي كموضوع له النسق الاجتماعي الجزائري، كما نتج عن الاستعمار الذي كان من نتائجه ظهور فعة اجتماعية سماها ما تحت بروليتارية حضرية تسكن ضواحي المدن، ناتجة عن الهجرة الريفية إثر أزمة الزراعة التقليدية. وقد تجلى هذا المنظور الاجتماعي في مؤلفيه «Travail et travailleurs en algérie» والذي سيظهر فيما بعد تحت عنوان: *Algerie 60. Structures temporelles et structures économiques* والآخر هو *Le déracinement* مع عبد المالك صياد).

أما المنظور الأنثروبولوجي فيتمثل في التحقيقات الإثنوغرافية في منطقة القبائل، حيث ظلت تلك الجماعات القروية في مأمن من المؤثرات الخارجية. وقد ضمّن بورديو نتائج أبحاثه الميدانية في كتابين رئيسيين هما: *Esquisse d'une théorie pratique* و *Le sens pratique*.

أما فيما يتعلق بموضوع الزمان فإننا نجد بورديو يتعرض له في دراسات خاصة به وهي تلك التي ذكرناها سابقا، وكتابه *Algérie 60* يدخل ضمن هذه الدراسات لأنه يتعلق بالسلوكيات تجاه الوقت والعمل بصفقتها من الاستعدادات الاقتصادية التي لها علاقة بالشروط الاقتصادية، فهذه الأخيرة هي التي تصنع تلك الممارسات والسلوكيات أي تصنع ما يسميه بورديو الهابيتيس *L'habitus*. هكذا فإن الشروط الاقتصادية التي يعيش في ظلها الفلاح وتلك التي يعيش في ظلها أيضا العامل البروليتاري في المدينة هي التي تحدد مواقفهم من الحساب الاقتصادي وإدراكهم للزمان وتصورهم للعمل والمستقبل. كما يتحدث بورديو عن عقلية الفلاح تجاه الزمن في كتابيه *«Sociologie de l'Algérie»* وكذا *«le déracinement»* المشار إليه سابقا.

من خلال تلك الدراسات -التي لم تقع كلها بين أيدينا رغم الجهد في الطلب- يمكن أن نتبين مميزات تصور الفلاح وكذا العامل الكادح الجزائريين للزمان.

إن زمان فلاح القرية الجزائرية يخضع للموقف القدرى وهذه القدرية تدفعه إلى النظر إلى الزمان على أنه كم يتميز بعدم التجانس وهذا اللاتجانس ينشأ عن تلك الاهتمامات القروية التي تتعلق بنسق الأساطير والطقوس، حيث تقوم تلك الأساطير والطقوس والشعائر بوظائف ثقافية واجتماعية في حياة الفلاح¹، فحياة الفلاحين في القرية تتميز بنوع من التلاحم والاندماج بفضل العودة الدورية لتلك الطقوس والشعائر. ولذلك فإن بورديو يشير إلى ذلك الاختلال الذي يصيب هذا التلاحم في محتشدات التجميع بسبب الاضطراب الذي سيصيب تنظيم مكان الحياة كناطق للنشاط التقني والطقسي، ويغير أيضا الإيقاعات الزمنية التي يتضامنون معها. وبخضوع الفلاح لإكراهات هذه المحتشدات وتغير إيقاع مناشطه تكون التجربة الزمانية لديه قد أصيبت بالتغير. إن إيقاع الحياة الاجتماعية المتقطع بالعودة الدورية للمناشط التقنية والطقسية، المنجزة جماعيا في الوقت نفسه غالبا من قبل كل أعضاء الجماعة، هذا الإيقاع مبدأ تنظيم وعامل تلاحم في الوقت ذاته. وتلك الإيقاعات الجديدة المفروضة على الفلاحين في المحتشدات تتمثل في ساعات فتح المكاتب وإغلاقها، والدخول إلى المدرسة والخروج منها، وهذه المعالم تقسم اليوم إلى فترتين،

¹ محمد قباري إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، ج2، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية -مصر، ص 51-52.

وعودة دوريات المراقبة في ساعات منتظمة وغير ذلك. هذه المعالم ستستبدل المعالم التقليدية للفلاحين مثل الصلوات الخمس، وستقدم تجربة جديدة للمدة حيث يترك فيها الزمن المتقطع المكان للزمن المقيس وتبدأ الساعة في تنظيم حياة بعض الفئات من الناس¹.

وإدراك الفلاح للزمان يرتبط بالفصول الجغرافية وتتابعها، وما يتصل بها من مناشط إيكولوجية معينة بالذات، مثل زراعة أنواع معينة من المحاصيل، وتتابع نمو النبات، وعمليات الحرث وجمع المحصول. ويستند الفلاح أيضا في تحديده للزمان إلى أحداث زمانية جزئية وقعت في الماضي، وهي أحداث بارزة في حياة الجماعة مثل ظهور الطاعون. كما إنه كثيرا ما يحدد ارتباطاته الزمنية بالسوق القادم، فتحدث عندئذ علاقة تضامن بين الفكرة السوق وفكرة الزمن، لأن السوق له أهمية كبرى في حياة الفلاح، بما يمثله من مكان ممتاز للتبادل الاقتصادي والالتقاء بين الناس. إن هذا التضامن بين الفكرتين يعني أن هناك ارتباطا بين تصور المكان وتصور الزمان، فهذا الأخير لا يتم إدراكه بشكل مجرد، بل من خلال شيء محسوس أي من خلال السوق كفضاء متميز.

والموقف القدرى يجعل الفلاح لا يحسب للزمان حسابا، فالأيام تتواتر على شكل ثابت. فيمر الزمان دون قياس موضوعي، وقد تنقضي أوقات طويلة خلال المناقشات من أجل المناقشة فقط والتي تدخل ضمن "قتل الوقت" أو تضييع الوقت².

ولكن تلك السمات التي تميز تصور الفلاح القبائلي الجزائري للزمان، هي في الواقع سمات العقلية القروية في كل زمان ومكان. إن الزمان يغدو في هذه العقلية دائريا، وثابتا، ومتكررا ومرتبطا بالمكان. والتصور التقليدي للزمان لا ينفصل في الواقع عن الشروط الاقتصادية السائدة؛ إن الاقتصاد الجزائري ما قبل الرأسمالي الذي كان سائدا في تلك الفترة والمتميز بالضعف التكنولوجي أدى إلى النتائج التالية:

- الخضوع التام تقريبا للوسط الفيزيائي والشروط المناخية.
- التفاوت الكبير بين الإنتاج من جهة وبين الطاقة والزمّن المدولين، وبينه وبين عدد العمال المشتغلين من جهة أخرى.
- غنى العلاقات الإنسانية التي تنمو في جزء منها نتيجة التعويض.

¹ Pierre Bourdieu et Abdelmalek Saïd ، **Le déracinement**، les éditons de minuit، Paris، 1964، p.156-157

² محمد قيارى إسماعيل، مرجع سابق، ص 52-53.

إن العلاقة التي تربط الفلاح بأرضه علاقة غيبية أو سحرية أكثر منها نفعية. إنه ينتمي إلى حقله أكثر مما ينتمي حقله إليه. فهو يرتبط به بعلاقة خضوع، مثلما تشهد على ذلك الطقوس الزراعية التي تعبر عن شعور بالتبعية تجاه هذه الأرض التي لا يجب أن تعامل كمادة أولية، ولكن كأمر مغذية، ولذلك يجب الخضوع لها، لأن الرخاء أو الفقر يؤول في النهاية إلى عطفها أو سحقها أكثر مما يؤول إلى الجهود الإنساني. وهذه الجبرية التي تلصق بالإسلام - يتساءل بورديو - أليست بالأحرى جبرية الفلاح الذي يعي عجزه أمام غوائل الطبيعة¹؟

إن هذا النظام الاقتصادي بالنتائج المذكورة قد أفضى إلى تكوين مفاهيم عن العمل والزمن وتصور المستقبل لدى الفلاح الجزائري تختلف عن تلك التي توجد في المجتمع الرأسمالي. فالعمل ليس له من غاية سوى إشباع الحاجات الأولية وضمان استمرارية الجماعة فهو لا يقوم على فكرة الربح والمنفعة إلى أقصى حد.

وهذا المفهوم عن العمل لا ينفصل عن سمة خاصة بالفكر التقليدي هي غياب الحساب الاقتصادي العقلاني. فبالنسبة للفلاح الذي يعيش في الوسط الطبيعي، فإن الزمان ليس له الدلالة نفسها في الوسط التقني (المصنع)، حيث تكون المدة موضوعا للحساب. إن الرغبة في الإنتاجية التي تقود إلى التقدير الكمي للزمان غائبة لديه، والعمل الواجب القيام به هو الذي يتحكم في التوقيت وليس التوقيت هو الذي يضبط العمل، وهذا ما يلاحظ من خلال تقدير الأرض بعدد أيام الحرث. إن إيقاع العمل الزراعي متضامن مع الدورات البيولوجية والحيوانية والنباتية، والوجود منتظم بواسطة تقسيمات التقويم الطقسي.

كما إن العمل ليس له وظيفة اقتصادية بحيث ينظر إليه على أنه نشاط غايته الربح، بل هو يؤدي وظيفة اجتماعية، فقيمه لا تكمن في الغاية المتوخاة منه اقتصاديا بل في الفعل ذاته باعتباره وظيفة اجتماعية. فالاحترام الاجتماعي للفرد يتوقف على ما يقوم به من عمل ويفقد ذلك الاحترام إذا كان غير مشغول بشيء. فالعمل له دلالة أخلاقية تتمثل في الاضطلاع بالواجبات تجاه العائلة، وهذه الواجبات لا تنفصل عن الانتماء إلى الجماعة (العائلة). وهكذا فالعمل تختلف دلالاته لدى الفلاح الجزائري عن دلالاته في العقلانية الرأسمالية التي تحدث عنها فيبر.

والشيء الغريب عن فكر الفلاح الخاضع للمدة هو محاولة امتلاك المستقبل أي الحساب العقلاني للمستقبل والتخطيط له. ورغم وجود احتياطات لدى الفلاح كأن يجمع بعض المواد

¹ Pierre Bourdieu، *Sociologie de l'Algérie*، op. cit.، p. 92.

والقيم التبادلية (مثل الجوهرات)، فإن ذلك يخرج عن مفهوم الحساب الاقتصادي العقلاني، لأن هذا التجميع لا يقوم على فكرة الاكتناز التي بدورها تقوم على فكرة الاستثمار الذي يتأسس على التوقع المحسوب والعقلاني.

إن الفكر ما قبل الرأسمالي محكوم بمفهوم الاحتياط *la prévoyance* الذي ينظر إلى المستقبل نظرة غير مجردة؛ فتجميع المواد هو من أجل أن يحقق نوعاً من الأمن تجاه الحاجة. بينما الفكر الاقتصادي يقوم على تصور مستقبل مجرد، مستقبل قائم على الحساب في إطار مخطط معين. كما إن الفكر ما قبل الرأسمالي يتعارض مع النقود الائتمانية لأنها ترتبط بمستقبل غير منظور.

وهكذا فإن هناك علاقة بين التنظيم الاقتصادي أو الشروط الاقتصادية والتنظيم المحدد من الاستعدادات تجاه العالم، وبالتحديد تجاه الزمان، بحيث لا يمكن فهم الممارسات الاقتصادية للفلاح الجزائري إلا بالرجوع إلى خصائص وعيه الزمني¹.

وما يمكن استخلاصه من دراسات بورديو عن موقف الفلاح الجزائري من الزمان هو الارتباط بين الشروط الاقتصادية في ظل المجتمع التقليدي، والنظرة إلى الزمان المتسمة بالقدرية والخضوع للطبيعة. كما أن تصور الفلاح للزمان يظل حسياً ومرتبطاً بالمكان، فهو لا يستطيع تجريده ومن ثم يعجز عن قياسه قياساً دقيقاً، ولا يقوم بالتخطيط للمستقبل مثلما هو الحال في الفكر الغربي الرأسمالي.

إذا انطلقنا من هذه الدراسات السابقة الخاصة بالزمان أولاً، فإننا نتبين تقاطعها - رغم تفاوت فتراتها - في شيء واحد هو أنها تجري في المجتمع الجزائري بوصفه مجتمعاً تقليدياً، ولذلك فهي تقوم على أساس التمييز بين تصور تقليدي للزمان وآخر غير تقليدي هو تصور المجتمعات الصناعية. ومن هنا فنحن إزاء ثنائية تقليد/ حدائث تحكم منطق تلك الدراسات، ولذلك وجدنا فيها التركيز على الجانب غير العقلاني المرتبط بالمعتقدات السحرية والأسطورية والدينية، على اعتبار أن النظرة الغربية للزمان هي نظرة عقلانية تقوم على الحساب والتخطيط والدقة...

والدراسات الخاصة بالفضاء (السكني) تخضع أيضاً لتلك الثنائية لأنها ركزت هي بدورها على الجانب الاعتقادي والطقسي في تلك الممارسات الخاصة بهذا الفضاء، ولعلها تبرز أكثر لدى "غسافي تيسان" الذي عالج طرق التسكن في المجتمع التونسي في ضوء التقابل بين الحدائث

¹ Pierre Bourdieu, *Algérie 60 Editions de minuit, Paris. 1977*, p. 29.

والتقليد، وانتهى إلى وجود ازدواجية تحكم تلك الممارسات حيث تستمر التقاليد بثقلها إلى جانب العناصر الحدائية في تشكيل الفضاء السكاني وتنظيمه.

إن هذه الثنائية تقليد/ حدث لا يبدو أنها تفقد اليوم قيمتها وأهميتها في معالجة موضوع الزمان والفضاء (السكاني) في ثقافتنا الجزائرية؛ فهذه الأخيرة لا زالت تقوم على التقابل الأساس بين ما هو ينتمي إلى التقاليد والتراث وبين ما هو وليد عملية التحديث. لكن ينبغي هنا ألا ننظر إلى هذه الثنائية دائما في تناقضها. صحيح إن هناك من ينظر إلى الحدائة كمعطى جديد يشكل قطيعة مع الماضي ومع المجتمع التقليدي بكل سماته وقيمه وآلياته، لكن هناك رأي آخر يذهب إلى أن المجتمع الحديث هو استمرار للماضي وللتراث، ويرى أن هناك مشاريع تحديثية مختلفة باختلاف المجتمعات التي تظهر فيها. ومعنى هذا أن قيم الحدائة قد تتكامل مع قيم التراث، فلا نكون عندئذ أمام تصادم وتناقض بين نسقين من القيم وبالتالي بين نسقين من الممارسات والسلوكيات والمواقف والرؤى والتصورات، بل يمكن لهذين النسقين أن يسيرا جنبا إلى جنب في وفاق وانسجام؛ بمعنى نكون أمام تكامل جدي وتأثير متبادل ينتهي إلى تشكيل ثقافة خاصة متميزة ذات رافدين التقليد من جهة، والحدائة من جهة أخرى.

والمجتمع الجزائري كغيره من المجتمعات المسماة تقليدية يخوض حدثه أي إنه يخوض مشروع التحديث بهدف الخروج من حالة الركود والتخلف، وللحاق بالمجتمعات المتقدمة التي حققت حدثاتها وبالتالي التقدم. هذا المشروع التحديثي يجري على مختلف الصُّعد والميادين الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية... فإنشاء المصانع والمعامل، ومكِنَّة العمل الإنساني؛ ونشر قيم الديمقراطية والتعددية والمساواة، وإنشاء المدن، وتعميم التعليم، وتطوير وسائل الإعلام والاتصال ووسائل النقل... كل ذلك يندرج ضمن مشروع التحديث إذا عرفنا أن مؤشرات الحدائة في الميدان الاقتصادي تتمثل في بعض منها في وجود اقتصاد إنتاجي، واستخدام الأدوات التقنية؛ وأما على صعيد التنظيم الاجتماعي فيسود التنظيم الاجتماعي المعقد والمقنن، والمجتمع المدني - المدني، وظهور الجمعيات الطوعية والأحزاب؛ وعلى مستوى العقلية فالحدائة تتميز بترع الأسطورة عن المعارف العقلانية، وسيادة الإيمان بالعلم والتقدم، وإعلاء لقيم التعليم، وتمييز الدنيوي عن المقدس¹...

¹ ينظر عبد الغني عماد، سوسولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحدائة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط1، 2006، ص 217.

هكذا إذن نكون أمام قيم ومعايير ثقافية جديدة، وبالتالي أسلوب حياة جديد؛ أي ثقافة لها تأثيرها في تشكيل إدراك وتصور الجزائري لذاته وللحياة وللعالم بشكل عام، وللمكان والزمان بوجه خاص. ولكن المجتمع الجزائري لازال يحتفظ في الوقت ذاته بقيمه المستمدة من التراث؛ فالدين لازال يمارس تأثيره وتوجيهه للسلوك، والعادات والتقاليد لازالت تؤدي وظيفتها، ولذلك فنحن إزاء قيم ومعايير تشكل ثقافة تقليدية، وإذن نحن بصدد الجانب الآخر من الثقافة الجزائرية التي لا يمكن النظر إليها إلا في بعدها الحداثي والتقليدي.

إن مقارنة الثقافة الجزائرية في ضوء الثنائية تقليد/ حداثة تعد مدخلا في هذه الدراسة المتعلقة بالممارسات والتصورات الخاصة بالفضاء (السكني) والزمان. إن هذه الممارسات والتصورات بإمكانها أن تلقي الضوء على الثنائية المذكورة، وهذه الأخيرة بدورها تمكن من فهم تلك الممارسات والتصورات. ولهذا فإنه إذا كانت إشكاليتنا العامة تتعلق بالزمان والفضاء (السكني) في ضوء تلك الثنائية، فإنه بالإمكان تفصيلها إلى سؤالين فرعيين، الأول يخص الفضاء السكني ومؤداه: هل الممارسات المتعلقة بالتسكن تعبر عن نوع من التعارض بين التقليد والحداثة أم عن جدلية تكاملية بينهما، تعكس ثقافتنا الجزائرية بوجهيها التقليدي والحداثي؟ والثاني يتعلق بالزمان ومفاده: ما هي الدلالة المعطاة للممارسات والتصورات الزمنية في هذه الثقافة؟ هل تكشف عن نموذج من اللاعقلانية في مقابل الزمان المنظم والمخطط والمحسوب الذي يهيمن في المجتمعات التكنولوجية أم تكشف عن عقلية تجذر في القيم والمعايير الثقافية التقليدية التراثية أي عقلية أخرى مختلفة عن عقلية تلك المجتمعات الصناعية؟

إن هذه الإشكالية تحاول إذن البحث عن تأثير الثقافة بوجهيها التقليدي والحداثي في تشكيل إدراك وتصور وممارسات ونظرة الجزائري إلى الفضاء (السكني) والزمان. ونحن بذلك نقيم دراستنا على أساس الفرضية التالية: إذا كانت الحداثة والتقليد يسيران جنبا إلى جنب في المجتمع الجزائري، فإنه قد يحدث تكامل جدلي بينهما في ذلك التشكيل.

لكن ينبغي الإشارة أن هذا لا يعفينا من اتخاذ موقف نقدي من كلا العنصرين الحداثة والتقليد. إننا بهذا نترك مسافة بيننا وبين تلك النظرة السائدة في كثير من الدراسات الغربية وغير الغربية عن المجتمعات غير الغربية وثقافتها القائمة على أساس التناقض والتعارض المطلق بين التقليد والحداثة.

أما المنهج الذي سنعتمده في هذه الدراسة الأنتروبولوجية المزدوجة فهو منهج البحث الميداني¹ استعملنا فيه أدوات بحثية متكاملة فيما بينها تتمثل في الاستبيان، والمقابلة، والملاحظة المشاركة باعتبارنا واحدا من مجتمع البحث. وإذا كانت هذه الأدوات ضرورية في الدراسات الأنتروبولوجية، فإننا، علاوة عليها، اعتمدنا على مدونة من الأمثال الشعبية الجزائرية، التي نرى فيها تعبيرا أميناً عن الواقع²، ولذلك لا ينبغي اغفالها في مثل هذه الدراسة التي هي فهمية أساسا، وإن كنا نلجأ إلى الكم، فإنه يظل محدودا جدا.

والخطة التي اعتمدها لمعالجة الإشكالية مطروحة تقوم على تقسيم الدراسة إلى ثلاثة أبواب: الأول تناولنا فيه مفهوم الثقافة بشكل عام وما يرتبط به من إشكاليات ضرورية لبحنا، والثقافة الجزائرية بوجه خاص وركزنا على محدداتها لارتباط ذلك بموضوع المكان والزمان، ولذلك فهو يشتمل على فصلين. وقد أدرجنا في الفصل الثاني منهما مبحثا خاصا عن التصور الإسلامي للزمان لأننا نعتبر الإسلام أهم محدد للثقافة الجزائرية، ولذلك من المهم أن نعرف حقيقة هذا التصور إذا علمنا أن هناك بعض الشُّبه التي ألصقت به.

والباب الثاني جعلناه نظريا وذلك من أجل تحديد عناصر أنتروبولوجيا المسكن من جهة، وأنتروبولوجيا الزمان من جهة أخرى، وحاولنا ربط الدراسات المدرجة ضمن هذين الفرعين - إذا جاز لنا أن نتحدث عنهما كفرعين قائمين الذات- بالنظريات المختلفة حول الثقافة. وقد اشتمل هذا الباب على أربعة فصول أولاها لأنتروبولوجيا الفضاء، والثلاثة الأخرى لأنتروبولوجيا الزمان.

أما الباب الثالث فضمنناه الدراسة الميدانية المتعلقة بالتصورات والممارسات الخاصة بالفضاء السكاني والزمان في المجتمع الجزائري كما تحددها ثقافته بعناصرها التقليدية والحداثيّة. وقد تضمن فصلا عن المسكن وآخر عن الزمان.

¹ هذا المنهج يتم اللجوء إليه عادة لدراسة ظواهر موجودة في الوقت الراهن. يطبق غالبا على مجموعات كبيرة من السكان يستطيع الباحث أن يأخذ منها بالتقريب كل ما يريد أن يكشف عنه. يسمح بدراسة طرق العمل والتفكير والإحساس، أي السلوكيات في مختلف الميادين لدى هذه المجموعات. وانطلاقا من تنوع الاهتمامات، بإمكان الباحث أن يستعمل معظم تقنيات البحث. ويمكن أن يطبق التحقيق كذلك على مجموعات صغيرة جدا. ينظر: مورييس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، ترجمة: بوزيد صحراوي، كمال بوشرف، سعيد سبعون، إشراف ومراجعة مصطفى ماضي، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2004، ص 106-107.

² "فأمثال كل أمة خلاصة تجاربها، ومستودع خيراتها، ومنار حكمتها، ومثار ذكورها، ومرجع عاداتها، وسجل وقائعها، وترجمان أحوالها، ومصدر تراثها، ومتنفس أحزائها، ومحتكم منازعاتها، فهي مرآة الأمة، تعكس واقعها الفكري والاجتماعي بصفاء ووضوح" عبد الرحمن التكريتي، دراسات في المثل العربي المقارن، مؤسسة الخليج للباعة والنشر، الكويت، 1984، ص 139.

يبقى أن نشير إلى أن هناك صعوبات اعترضتنا أثناء الدراسة تتعلق في الأساس بنقص الدراسات باللغة العربية في مجال أنتروبولوجيا المكان وأنتروبولوجيا الزمان، ولذلك لجأنا إلى المراجع باللغة الأجنبية.

وفي ختام هذه المقدمة أتوجه بالشكر إلى الأستاذ الدكتور محمد سعيدي على توجيهاته خلال إشرافه على هذه الرسالة.

الباب الأول

الثقافة والثقافة الجزائرية

الفصل الأول: الثقافة: مفهومها ونظرياتها

1-1. مفهوم الثقافة

1-2. خصائصها

1-3. الثقافة والحضارة

1-4. الثقافة واللغة

1-5. الثقافة والدين

1-6. نظريات الثقافة

1-6-1. المدرسة التطورية

1-6-2. المدرسة الانتشارية

1-6-3. المدرسة الوظيفية

1-6-4. المدرسة الثقافية

1-6-5. المدرسة البنيوية

تمثل الثقافة مفهوما مركزيا في دراستنا باعتبارها متغيرا تتحدد في ضوءه المواقف والتصورات والممارسات الخاصة بالمكان والزمان. والثقافة المعنية هنا هي الثقافة الجزائرية بمكوناتها الأساسية المتمثلة في اللغة والدين والثقافة الشعبية.

والنظر إلى دور الثقافة في حياة الإنسان بشكل عام، وفي النظرة إلى المنزل والزمان بشكل خاص، وبما أن الثقافة مفهوم جوهري في الأنثروبولوجيا، فإنه من الضروري تحديد هذا المفهوم وتمييزه عن مفهوم آخر كثيرا ما يرتبط به ألا وهو مفهوم الحضارة. وكذلك توضيح العلاقة بين الثقافة واللغة من ناحية، وبينها وبين الدين من ناحية أخرى.

ولكن الإحاطة بهذا المفهوم لا تكتمل بدون التطرق إلى النظريات الأنثروبولوجية التي درست الثقافة وحاولت الإجابة على الكثير من الإشكاليات المرتبطة بها مثل النشأة والوظيفة وعلاقتها بالفرد والمجتمع...

وبما أن دراستنا تتعلق بالتصورات والمعتقدات والممارسات الخاصة بالفضاء السكاني والزمان في ضوء ثقافة محددة هي الثقافة الجزائرية، فإنه من الضروري تحديد هذا المفهوم الأخير. هكذا فإن هذا الباب سيشتغل على فصلين: يتناول الأول مفهوم الثقافة وخصائصها، والفرق بين الثقافة والحضارة، والعلاقة التي تربطها باللغة وبالدين. ويتناول الثاني مفهوم الثقافة الجزائرية وتحديد مكوناتها الأساسية. وبما أن الإسلام هو أحد تلك المكونات فقد أفردنا مبحثا خاصا عن التصور الإسلامي للزمان.

1-1. مفهوم الثقافة

تستعمل كلمة ثقافة في اللغة العربية للإشارة إلى المعنى الذي تعبر عنه لفظة ثقافة "culture" الغربية، رغم عدم وجود تطابق بين معاني المصطلحين، ويصف "حسين مؤنس" هذا الاستعمال

بالخطأ، ولكنه صار خطأ شائعا استقر بصورة شبه نهائية في الاستعمال في هذا المعنى، ولذلك يرى أنه لا مجال لتصحيحه باستعمال مصطلح بديل له. ونحن لا نوافق تماما هذا الرأي.

وبما أن المعنى الغربي (العلمي) هو الذي يهمننا هنا، من اللازم أن نتبع تاريخ مفهوم الثقافة، أي التطور التاريخي لدلالاتها المختلفة، هذه الاختلافات الدلالية تختبئ خلفها اختلافات اجتماعية وقومية، وهذا نستشفه من خلال تتبع تشكل النقيضة "ثقافة" – "حضارة" في ألمانيا².

إن الكلمات تنشأ لكي تجيب على بعض التساؤلات وعلى بعض القضايا التي تنطرح في فترات تاريخية محددة وفي سياقات اجتماعية وسياسية نوعية، والتسمية تعني طرح القضية وحلها في آن واحد معا بشكل من الأشكال. ومفهوم الثقافة الذي تم اختراعه يكشف في حد ذاته عن مظهر أساس من مظاهر الثقافة التي تحقق في أحضانها هذا الاختراع الذي يمكن أن نطلق عليه حاليا، في غياب مصطلح آخر أكثر ملاءمة، اسم الثقافة الغربية.

إن جينالوجيا كلمة ثقافة تحيلنا إلى الأصل اللاتيني لكلمة culture، فهي مشتقة من كلمة colere التي تعني زرع، أقم، اعتنى، صان، احتفظ، وتحيل في الأصل إلى علاقة الإنسان بالطبيعة، إلى معنى صيانة الطبيعة والعناية بها من أجل جعلها صالحة لإيواء الإنسان، وتضمن الثقافة لمعنى العناية بالطبيعة وإخضاعها لسلطة الإنسان لا يجعلها تنطبق على زراعة الأرض فقط ولكن يمكن أن تشير أيضا إلى عبادة الآلهة culte de dieux، أي إلى العناية الخاصة بها، وترى حنا أرنت H. Arendt أن شيشرون هو – فيما يبدو – أول من استعمل الكلمة بالنسبة لأشياء العقل والذكاء، فهو يتكلم عن تهذيب الفكر وتهذيب الروح cultura animi في المعنى الذي لا زلنا نتحدث فيه عن كلمة مثقف². وإذا ركزنا على تطور كلمة ثقافة في اللغة الفرنسية منذ القرون الوسطى حتى القرن التاسع عشر، فإنه يبدو واضحا – حسب ديني كيش – أن التطور الدلالي النهائي للكلمة – الذي سيتيح لاحقا اختراع المفهوم – قد برز في اللغة الفرنسية منذ عصر الأنوار قبل أن تنتشر عن طريق الإعارة اللغوية في اللغات الأخرى المجاورة مثل الإنجليزية والألمانية.

إن فترة تشكل المعنى الحديث لكلمة ثقافة تعود إلى عام 1700، ففي بداية القرن (18) لم تعد هذه الكلمة تدل على حالة (حالة الشيء المزروع) بل على فعل، أي فعل زراعة الأرض، ولم

¹ حسين مؤنس، الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 1، 1978، ص 338.

² Norbert Elias، **La civilisation des mœurs**، Calmann – Lévy، 1973، chp. 1، pp. 11- 60. ينظر:

² Hannah Arendt، **la crise de la culture**، Traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy، Editions Gallimard، Paris، 1972، p. 27.

يتكون معناها المجازي إلا في منتصف القرن السادس عشر، فصارت كلمة culture تدل على تثقيف الملكة، بمعنى العمل على تطويرها، غير أن هذا المعنى المجازي ظل قليل الشيوع حتى نهاية القرن السابع عشر ولم يتم أبدا الاعتراف به أكاديميا، ولم يظهر في غالبية معاجم تلك الفترة.

وحتى نهاية القرن الثامن عشر، لم يتأثر المضمون الدلالي للكلمة إلا قليلا مع تطور الأفكار وبالتالي فقد لحق بالحركة الطبيعية للغة التي تستخدم الكناية (تحول الثقافة من حالة إلى فعل) من جهة، وبالاستعارة (تحول المعنى من تهذيب الأرض إلى تهذيب العقل) من جهة أخرى، محاكية بذلك نموذجها اللاتيني cultura التقليدي باعتباره قد كرس استخدام الكلمة بمعناها المجازي.

ولم تبدأ كلمة ثقافة تفرض نفسها مجازيا إلا في القرن الثامن عشر، فقد دخلت بهذا المعنى معجم الأكاديمية الفرنسية (طبعة عام 1718)، وصارت من الآن تلحق بها المضاف، هكذا جرى الحديث عن ثقافة الفنون "culture des arts"، و"ثقافة الآداب" "culture des lettres" كما لو كان ضروريا تحديد الشيء المهذب la chose cultivée.

لكن شيئا فشيئا ستتحرر كلمة ثقافة من لواحقها، وينتهي بها الأمر إلى أن تستعمل لوحدها للدلالة على "تكوين" أو "تربية" النفس والعقل. وعبر حركة معاكسة لتلك التي لاحظناها سابقا، تم الانتقال من كلمة "ثقافة" باعتبارها فعلا (فعل أو عملية التعليم) إلى اعتبارها حالة (حالة العقل، المثقف عن طريق التعلم، حالة الفرد "الذي يملك ثقافة") وقد تكرر هذا الاستخدام في نهاية القرن الثامن عشر من قبل معجم الأكاديمية (طبعة 1798) الذي تحدث عن عقل طبيعي بدون ثقافة نشير بذلك إلى التعارض المفهومي بين كلمتي "طبيعة" و"ثقافة". هذا التعارض أصبح أساسيا عند فلاسفة الأنوار الذين اعتبروا الثقافة سمة مميزة للنوع البشري، وأنها محصلة المعارف التي تراكمها البشرية عبر تاريخها وتغيرها باعتبارها كلية.

وقد ارتبطت كلمة ثقافة في عصر الأنوار بأفكار التقدم والتطور والتربية والعقل التي كانت تحتل مكان الصدارة في تلك الفترة. واكتسبت فكرة الثقافة طابع التفاؤل الذي كان سائدا أيضا في هذا العصر، ذلك التفاؤل القائم على الثقة التي يمكن للكائن البشري أن يرقى بها إلى الكمال. فالتقدم ينشأ دائما عن التعلم أي عن الثقافة الأكثر اتساعا.

وبهذا المعنى ستقترب كلمة ثقافة كثيرا من كلمة حضارة civilisation. وكلمة ثقافة وحضارة تنتمي إلى الحقل الدلالي نفسه وتعكسان المفاهيم الأساسية نفسها، ورغم ارتباطهما

بعضهما أحيانا، فإنهما غير متكافئتين. فكلمة ثقافة أكثر دلالة على التطورات الفردية أما كلمة حضارة فتدل على التطورات الجماعية¹.

لكن كلمة حضارة التي ستستخدم بصيغة المفرد ستتحرر من دلالتها على تهذيب الأخلاق عند الفلاسفة الإصلاحيين لكي تصبح تدل عندهم على العملية التي تخلص الإنسانية من الجهل واللاعقلانية. وقد تم فرض هذا المفهوم من قبل المفكرين البورجوازيين الإصلاحيين على حكومة المجتمع التي يرون وجوب استنادها على العقل والمعارف.

هكذا فإن الحضارة تعني تلك العملية التي يتم بموجبها تحسين المؤسسات والتشريع والتربية، فالحضارة بهذا المعنى حركة غير مكتملة تبدأ من الدولة أولا لكنها يمكن أن تشمل كل الشعوب التي تتكون منها البشرية. وإذا كانت هناك شعوب "متحضرة" مثل فرنسا فإن الشعوب الأخرى حتى الأكثر بدائية يوجد لديها الاستعداد للدخول في حركة الحضارة نفسها، إذ من واجب الشعوب الأكثر تقدما مساعدة الشعوب الأكثر تخلفا. إن الحضارة بوصفها عملية تحسين تتم عن مفهوم تقدمي للتاريخ سيحرر فلسفة التاريخ من النواة اللاهوتية للتاريخ، وبدلا من التعلق بالأمل الديني سيعمل الإنسان على صنع تاريخه بنفسه باعتباره مركز التفكير ومركز الكون.

وكلمة ثقافة الفرنسية سيتم اقتراضها من قبل الألمان، ولذلك فإن كلمة kultur ستشهد تطورا سريعا وأكثر تحديدا من نظيرتها الفرنسية، وستلحق نجاحا أكثر من ذلك الذي لم تكن قد عرفتة بعد كلمة culture الفرنسية، لأن كلمة حضارة كانت قد احتلت مكان الصدارة في مفردات المفكرين الفرنسيين آنذاك. ويعزو ديني كيش هذا النجاح إلى الوضع الذي كانت تعبر عنه العلاقة بين البورجوازية والأرستقراطية في ألمانيا، فلم تكن توجد روابط وثيقة بينهما على عكس الوضع في فرنسا. فقد كانت طبقة النبلاء معزولة نسبيا عن الطبقات الاجتماعية الوسطى وكانت قصور الأمراء محكمة الإغلاق كما استبعدت البورجوازية بشكل كبير عن أي عمل سياسي. وهذه المسافة الاجتماعية غدت شعورا بالمرارة لدى عدد كبير من المثقفين الذين وضعوا في النصف الثاني من القرن 18 القيم المسماة بالروحانية، القائمة على العلم والفن والفلسفة إضافة إلى الدين، في مقابل قيم "المجاملات" والأرستقراطية. والقيم الروحية بنظرهم وحدها تمثل القيم الأصيلة والعميقة، أما الأخرى فهي قيم سطحية وتفتقر إلى الصدق.

¹ Denys Cuhe, **La notion de culture dans les sciences sociales**, Edition Casbah, Alger, 1998, p. 8-9.

هذه النواة ستؤدي إلى تمييز حاسم بين كلمتي ثقافة وحضارة، فكل ما ينشأ عن الأصالة ويسهم في الإغناء الفكري والروحي سيعتبر ناجما عن الثقافة، أما المظاهر البراقة والخفة والتهذيب السطحي فينتهي إلى الحضارة، وهكذا فالثقافة تتعارض مع الحضارة كما يتعارض العمق مع السطحية. فبالنسبة للأنتلجنسيا البورجوازية الألمانية تعتبر طبقة نبلاء البلاط متحضرة لكنها تفتقر إلى الثقافة. والغوغاء من الشعب يشتهون هذه الطبقة من حيث افتقارها إلى الثقافة، لكن الأنتلجنسيا تعتبر نفسها مكلفة بمهمة تطوير الثقافة الألمانية وتلمييعها.

هكذا يبدو أن النقيضة ثقافة-حضارة تعبر عن تعارض اجتماعي، والذي سوف يصير شيئا فشيئا تعارضا وطنيا أو قوميا، بحيث ستصير كلمة ثقافة تعبيرا عن الأمة الألمانية كلها في القرن 19، وليس فقط علامة مميزة للبورجوازية الألمانية المثقفة في القرن 18. وقد ساعد في ذلك عاملان اثنان: الأول يتمثل في تعزيز القناعة بالروابط الوثيقة التي توحد الأخلاق المتحضرة للبلاط الألماني مع حياة البلاط الفرنسي، والذي سيتم إدانته لأنه تعبير عن شكل من أشكال الاغتراب. والثاني التماس الأنتلجنسيا الوحدة القومية الألمانية لا على الصعيد السياسي بل في الجانب الثقافي. وهكذا ستتقل كلمة kultur الألمانية من التعبير عن الطبقة الوسطى التي كانت مستبعدة ووجدت في فكرة الثقافة مشروعيتها، إلى التعبير عن وعي وطني، بسبب وضع ألمانيا الخاص، في ظل الانقسام السياسي، مقارنة بالدول الأخرى المجاورة كفرنسا وإنجلترا. ولذلك فإن المفهوم الألماني للثقافة يسعى منذ القرن التاسع عشر إلى تحديد الاختلافات القومية وتعزيزها، وبالتالي " فإن هذا المفهوم يعتبر مفهوما ذاتيا يتعارض مع المفهوم الفرنسي العالمي للحضارة، وهو مفهوم يعبر عن أمة حققت وحدتها القومية منذ زمن بعيد"¹.

إن هذا المفهوم النسبي للثقافة الذي يقوم على فكرة الخصوصية الثقافية وجد أساسه لدى "هاردر" الذي وقف ضد العالمية التوحيدية التي نادى بها عصر الأنوار وحكم عليها بأنها تؤدي إلى الإفكار، لقد كان "هاردر" يريد أن يعيد لكل شعب كبرياءه بدءا بالشعب الألماني وذلك في مقابل ما يعتبره إمبريالية ثقافية تنادي بها فلسفة الأنوار الفرنسية. لقد كان يعتبر أن لكل شعب قدرا خاصا به عليه مجابته عبر ثقافته الخاصة به، لأن كل ثقافة تعبر بطريقتها الخاصة عن وجه ما من أوجه الإنسانية، ومفهومه للثقافة التي تتميز بالانقطاع الذي لا يستبعد توأما ممكنا بين الشعوب يقوم على فلسفة أخرى للتاريخ، وهو عنوان أحد كتبه الذي يقول فيه بهذا الشأن إن الثقافة

¹ Denys Cuhe، op. cit.، p.11.

الأوربية مدينة بالشيء الكثير للمصريين والفينيقيين الذين أسهموا في بناء اليونان والتطور اللاحق للعالم، ففي رأيه لا أحد يوجد منعزلا عن غيره، كل بناء لا بد أن يكون اعتمادا على من سبقونا، وما نفعله اليوم سيغدو أساسا للمستقبل. إن المصري ما كان بإمكانه أن يوجد بدون الإنسان الشرقي، واليوناني بنى على هذا وذلك، والروماني قام على أكتاف العالم بأكمله. ففي الواقع إن هناك تقدما متواصلا، وتطورا مستمرا لا يمكن للواحد بمفرده أن يبلغه¹.

في ألمانيا إذن سيجري التمييز خلال القرن التاسع عشر (19) لدى الكتاب الرومانسيين بين الثقافة بما هي تعبير عن الروح العميقة لشعب معين، والحضارة التي أصبحت تعرف من الآن فصاعدا من خلال التقدم المادي المرتبط بالتطور الاقتصادي والتقني.

أما في فرنسا فقد اختلف تطور الكلمة خلال القرن التاسع عشر اختلافا كبيرا. ولا شك أن نوعا من الافتتان الذي ساد بعض الأوساط المثقفة إزاء الفلسفة والآداب الألمانية التي كانت في عز تألقها قد ساهم في توسيع فهم الكلمة الفرنسية culture فهذه الكلمة اغتنت بعد جماعي ولم تعد تنتسب إلى التطور الفكري للفرد فحسب، بل تشير أيضا إلى مجموعة من الصفات الخاصة بجماعة بشرية معينة، بمعنى كان واسعا ومشوشا في الغالب. كما نجد تعابير مثل "ثقافة فرنسية أو ألمانية" أو "ثقافة إنسانية". وهنا تقترب كلمة "ثقافة" كثيرا من كلمة "حضارة"، ولطالما استخدمت إحداهما للدلالة على الأخرى، بذلك يبدو التمييز بين المفهوم الفرنسي لكلمة ثقافة عن نظيره الألماني، فعلى الرغم من التأثير الألماني فإن المعنى الجماعي للكلمة أي ثقافة البشرية استمر طيلة القرن الثامن عشر والتاسع عشر. لقد رفض الفرنسيون أن تكون الثقافة قومية قبل كل شيء، كما رفضوا المقابلة التي يقيمها الألمان بين الثقافة والحضارة².

وهكذا يبدو أن تطور دلالات كلمة ثقافة يرتبط بمناخ فكري واجتماعي وأيديولوجي أيضا، ولا شك أن هذا لم يتوفر في المجتمعات العربية الإسلامية.

غير أن أهم مرحلة سيبلغها تطور هذه الكلمة، هي تلك التي سيعطى لها فيها مفهوما علميا أي معنى وصفيًا يبعدها عن المعنى المعياري. وقد تحقق هذا مع مؤسسي علم الأنتروبولوجيا، فلم يعد منذ الآن لدى هؤلاء العلماء الحديث عن ما يجب أن تكون عليه الثقافة، بل بوصف واقعها كما يبدو في المجتمعات البشرية. وقد اضطلع بتلك المهمة إدوارد تايلور الأنتروبولوجي البريطاني

¹ Herder, **Histoire et culture: une autre philosophie de l'histoire**. Traduit par Max Pouché, FLAMMARION, Paris, 2000, p.61-81.

² Denys Cuche, **op. cit.**, p. 12-13.

الذي يرجع إليه الفضل في تقديم أول تعريف أنثروبولوجي للثقافة، هذا التعريف الذي لا يكاد يخلو منه أي كتاب يتحدث عن الثقافة، ومؤداه: " الثقافة أو الحضارة بمعناها الإثنوغرافي الواسع، هي ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والأعراف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بصفته عصوا في مجتمع".

ما يلاحظ على هذا التعريف مطابقتة بين كلمة ثقافة وكلمة حضارة، وكذلك حياديته بحيث أن كلمة ثقافة تسمح بإمكانية التفكير في البشرية كلها، سواء تلك التي بلغت درجة كبيرة من التطور والتعقيد في حياتها أو تلك الأقوام البدائية المتميزة بالبساطة.

ويتضمن هذا التعريف أربع خصائص - على الأقل- تعتبر حدا أدنى للتعريف الأنثروبولوجي¹.

1. الثقافة كمجموعة من المعطيات الفكرية والعاطفية والمادية التي يختلف الباحثون في طريقة تحديدها وتحليلها حسب المناهج ولكنها تحافظ على كلية ترابط فيها هذه المعطيات ترابطا يكسبها دلالتها ولا تفسر خارجه.

2. التشكل الذي يختلف قوة ومرونة حسب الحالات، فالقانون مثلا يأخذ شكلا أكثر صلابة من الأساليب الفنية أو أساليب المعاملات اليومية بين الأشخاص. وبدون حد أدنى من التشكل يكون من العسير التمكن من المظاهر الثقافية.

3. التعلم: فالثقافة يتم اكتسابها عن طريق التدريب والتقليد وهذا في مقابل ما يرثه الإنسان بيولوجيا.

4. المشاركة: أي اشتراك مجموعة من الناس من الموقف من الثقافة سواء كان عدد هذه المجموعة صغيرا أو كبيرا.

لكن هذا الحد الأدنى من الاتفاق لم يحل دون وجود تعريفات كثيرة مختلفة باختلاف المرجعيات الفكرية والمناهج والفروع العلمية، يقول صاحب موسوعة علم الإنسان: " منذ أن كتبت هذه العبارة (تعريف تايلور المذكور) نجد أن مفهوم الثقافة قد عرف ووظف بطرق متنوعة أشد التنوع، ولا يوجد إجماع تام على معناه الدقيق، وهكذا استطاع كروبر وكلاكوهون سنة 1952 إحصاء واستعراض حوالي 300 تعريف مختلف لها"².

¹ مامر رشيد مبيض، موسوعة الثقافة السياسية الاجتماعية الاقتصادية العسكرية، دار المعارف للنشر والطباعة والتوزيع، مصر، ط1، 2000.

² شارلوت سيمور-سميث، موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ترجمة مجموعة من الأساتذة تحت إشراف محمد الجوهري، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 19936، ص 309.

وقام هذان الأنتروبولوجيان بتصنيف تلك التعريفات في سبعة أصناف: وصفية وتاريخية وتقييمية وسيكولوجية وبنوية وتكوينية وأخيرا تعريفات جزئية أو غير كاملة.

وربما كان من الضروري الإشارة إلى بعض التعريفات التي ترجع إلى تلك الأصناف¹. فمن التعاريف الوصفية هناك تعريف تايلور المذكور وتعريف لينتون الذي يقول فيه " الثقافة هي ذلك المجموع الكلي للأفكار والاستجابات العاطفية المشروطة ونماذج السلوك المتعود الذي اكتسبه أعضاء المجتمع من خلال التوجيه أو المحاكاة والذي يشتركون فيه بدرجة كبيرة أو قليلة ". وتعريف روبير لووي: الثقافة هي " مجمل ما يتلقاه الفرد من مجتمعه: المعتقدات، التقاليد، المعايير الفنية، نحل المعاش وأشكال الحرف والأصناف التي لا تأتي من نشاط الفرد الخلاق بل مما يرثه من الماضي، أي مما يتناقله الناس بسبل ظاهرة أو مضمرة"².

وبالنسبة للتعريفات التاريخية فيجري التركيز على التراث الاجتماعي أو التقاليد، من أمثلتها تعريف إ.سابير E.Sapir: " الثقافة هي مجموعة الممارسات والمعتقدات المتوارثة اجتماعيا، التي تحدد جوهر حياتنا"³.

ومن أمثلة التعريفات المعيارية التي ترى الثقافة قاعدة وطريقة أو أسلوبا تعريف هيرزجوفيتش: "الثقافة هي طريقة حياة الناس بينما المجتمع هو جمع منظم من الأفراد الذين يتبعون طريقا معينا للحياة. وبتعبير أبسط فإن المجتمع يتكون من أفراد، أما الطريقة التي يسلكون بها فتؤلف ثقافتهم"⁴.

وتهتم التعريفات السيكلوجية بناحية التكيف في الثقافة وتبرز عنصر التعلم الإنساني فيها، من أمثلتها تعريف يونغ: " هذه الأساليب الشعبية Folkways، هذه الأساليب المستمدة لمعالجة المشكلات والنظم الاجتماعية نطلق عليها الثقافة. إن الثقافة تتكون من ذلك الكل من السلوك المتعلم أو نماذج سلوك أي جماعة التي تتسلمها من جماعة سابقة أو جيل سابق عليها ثم تتسلمها بدورها بعد أن تضيف إليها إلى جماعات لاحقة أو جيل لاحق"⁵.

¹ ينظر: سامية حسن الساعاتي، الثقافة والشخصية، دار الفكر العربي، ط4، 2002، ص 24-55.

² روبرت لووي، تاريخ الإثنولوجيا: من البدايات حتى الحرب العالمية الثانية، ترجمة نظير جاهل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط2، 2007، ص 5.

³ سامية حسن الساعاتي، مرجع سابق، ص 52.

⁴ M. Herskovits، **les bases de l'anthropologie culturelle**. Traduit de l'anglais par François Vaudon، Editions Payot، Paris، 1967، p.7.

⁵ سامية حسن الساعاتي، المرجع السابق، ص 57.

ومن التعريفات البنيوية التي تنفرد بإبراز فكرة النموذج أو التنظيم فيها تعريف ريدفيلد: "الثقافة تنظيم من المفهومات التقليدية التي تظهر في الفعل والمصنوعات والتي تميز أي جماعة إنسانية من خلال استمرارها من خلال التقاليد"¹.

وتحاول التعريفات التطورية تفسير أصل الثقافة فتنظر إليها إما بوصفها نتاجا: "الثقافة - يقول هيرزجوفتش- هي ذلك الجزء من البيئة الذي صنعه الإنسان"، أو بوصفها أفكارا: "الثقافة هي رابطة محددة ومركبة من الأفكار" كما يعرفها ويسلر، أو رموزا وبهذا المعنى يعرفها ليزلي هوايت: "الثقافة هي تنظيم خاص من الرموز"².

وأخيرا هناك التعريفات الشمولية التي تحاول أن تلم بالثقافة من جوانبها المختلفة، وفي هذا الإطار يمكن ذكر التعريف الماركسي: "الثقافة هي نشاط البشرية التحويري الخلاق، وكذلك نتائج هذا النشاط. ويميز عادة بين "الثقافة المادية" (التكنيك، الخبرة الإنتاجية، الثروات المادية) و"الثقافة الروحية" (العلم، الأدب والفن، الفلسفة، الأخلاق...). و"الثقافة السياسية" (أهداف ووسائل ونتائج نشاط المجتمع أو الطبقة أو الأفراد، والتي تعبر عن درجة التطور الاجتماعي للفرد كذات فاعلية للتغيرات في العلاقات الاجتماعية)³.

هذه جملة من التعريفات حسب التصنيفات المذكورة وهناك أخرى، بالإضافة إلى تعريفات غيرها نذكر منها:

يعرف جان بيار فارنبي الثقافة بقوله: "الثقافة كلية معقدة من المعايير والعادات وقوائم السلوك والتمثل، اكتسبها الإنسان بصفته عضوا داخل المجتمع. وكل ثقافة هي ثقافة فريدة وموضوعة localisée جغرافيا واجتماعيا، وموضوع للتعبير الخطابي داخل لغة معطاة وعامل لتعيين هوية الأفراد والجماعات ولتمييزهم عن الآخرين، كما أنها عامل لتوجيه الفاعلين في علاقاتهم ببعضهم وفي علاقاتهم بمحيطهم. وتنقل كل ثقافة عبر التقاليد التي يعاد تشكيلها وفق السياق التاريخي"⁴.

¹ نفسه، ص 57.

² نفسه، ص 58.

³ ناتاليا يفريموفا وتوفيق سلوم، معجم العلوم الاجتماعية، دار التقدم، موسكو، بيروت، 1993، ص 206.

⁴ جان بيار فارنبي، عولمة الثقافة، ترجمة عبد الجليل الأزدي، دار القصة للنشر، الجزائر، 2002، ص 20.

ويعرفها راي بيردويستال بقوله: " الثقافة هي كل ما يجب على الفرد معرفته من أجل أن يكون عضوا " ¹.

ولكن ما يلاحظ على التعريفات التي أوردناها والتي لم نذكرها وهي كثيرة جدا – إذا عرفنا أن إحصاء لها تم في بداية الخمسينات – هو أنها جميعا تستقي من تعريف تايلور، الذي كان ولا يزال وسيبقى النواة التي تشكل كل تعريف جديد للثقافة والذي لا يخرج عن كونه إما تشديدا على جانب من جوانب ذلك التعريف أو زيادة له في التوضيح.

وعموما فإن التعريف القادر على تحديد ماهية الثقافة هو الذي يقوم على ذكر الخصائص الأساسية أو الجوهرية، التي تؤلف مفهومها وذلك من حيث مكوناتها أو محتواها، ومصدرها أو نشأتها، ووظيفتها، والعلاقة التي تنشأ بين مكوناتها. بمعنى إن التعريف الماهوي للثقافة هو الذي يجمع بين جوانبها المادية والروحية والفكرية والعاطفية، ويميز بينها باعتبارها إرثا وإبداعا إنسانيا، وبين الوراثة البيولوجية التي يشترك الإنسان فيها مع الحيوان لكنه ينفصل عنه نوعيا بالثقافة مما يجعله حيوانا أو كائنا ثقافيا. ثم إن للثقافة وظيفة في حياة الإنسان تلي حاجاته البيولوجية وغير البيولوجية أي تلك الحاجات التي تنشأ عن الحياة الاجتماعية، وعن الثقافة ذاتها بحكم التطور الذي يحققه الإنسان خلال عملية التفاعل مع بيئته. غير أن الثقافة يجب أن ينظر إليها دائما على أنها كل تنتظم عناصره في وحدة كلية وتتفاعل فيما بينها بحيث لا يمكن أن نعزل نشاطا ثقافيا وليكن الاقتصاد مثلا عن أشكال الثقافة الأخرى كالدين مثلا.

2-1. خصائص الثقافة:

قد يبدو أنه مجرد تحصيل حاصل أن نحدد خصائص للثقافة بعدما شرحنا تعريفها، غير أن هذه العملية لا تخلو في الواقع من بعض الفائدة، ذلك أن ذكر خصائص للثقافة من شأنها أن تكشف عن الاختلاف والتمايز بين الواقعة الثقافية والواقعة البيولوجية من جهة، وبينها وبين الواقعة الاجتماعية.

1-2-1. الثقافة إنسانية: لقد عرف هيرزجوفتش الإنسان بأنه حيوان ثقافي أو صانع

للثقافة ². وبالفعل فإن هذا التعريف يتجاوز في رأينا كل التعريفات التي قدمها الفلاسفة والمفكرون

¹ Yves Winkin, **Anthropologie de la communication**, Editions de Boeck & Larcier S. A / Edition du Seuil, 2001, p. 14.

² M.J. Herskovits, **les bases de l'anthropologie culturelle**, Traduit de l'anglais par François Vaudon, Editions Payot, Paris, 1967, p.7.

للإنسان (الإنسان حيوان عاقل أو ناطق، أو اجتماعي، أو أخلاقي، أو ميتافيزيقي، أو عامل...) ويحتويها في الآن عينه، ذلك أن الثقافة تحتوي وتشتترط في الواقع كل تلك المعاني.

1-2-2. الثقافة مكتسبة: الثقافة نتعلمها أو نكتسبها بواسطة التعلم والتدريب ولا نرثها بيولوجيا، إنها تمثل الإرث الاجتماعي مقابل الوراثة البيولوجية، خاصية الاكتساب التي يتمتع بها الإنسان هي التي مكنته من تجاوز مستوى الغريزة الذي يظل حتمية ملازمة للحيوان، يقول رالف لينتون: " إن التقدم الذي حدث في الفصيلة التي تنتمي إليها، هو في وصولنا إلى نهاية طريق الغريزة أو عن طريق السلوك الذي تمكنا من تعلمه"¹. فالإنسان يستطيع اكتساب العادات التي تصبح وكأنها طبيعة ثانية، ولكنها تتميز عن الغرائز بثباتها النسبي وهو ما يعطي مرونة كبرى في تلاؤم الإنسان مع بيئته. فالتعلم عملية أساسية في حياة الإنسان، وإن كانت بعض الحيوانات قادرة على تعلم بعض العادات مثل الشامبانزي، فإن عددها يظل محدودا جدا ومرتبطا بالدوافع البيولوجية وبمجال الإدراك الحسي للحيوان. بينما الإنسان بمقدوره تعلم العادات الذهنية ولذلك كان التعلم خاصية إنسانية. والتربية والتعلم يشكلان عملية التثقف enculturation التي تمكن الإنسان في بداية حياته وخلالها كلها من اكتساب نوع من التحكم في ثقافته.

وكون الفرد يكتسب الثقافة لا يعني أنه بمستطاعه معرفة كل الثقافة التي ينتمي إليها حتى ولو كانت بسيطة، وهذا معناه أن الثقافة شيء أكبر من أفرادها، إنها تتجاوزهم باعتبارها ظاهرة ما فوق فردية. إن هذه الخاصية تطرح مفارقة الثقافة التي مؤداها أن الثقافة تغطي وتحدد إلى حد كبير سير حياتنا ولكنها غالبا ما تقع ضمن فكرنا الواعي².

1-2-3. الثقافة اجتماعية: ترتبط الثقافة بالمجتمع ارتباطا وثيقا، بحيث إنه لا يمكن تصور أحدهما دون الآخر، فبينهما علاقة تضايف أو تضامن، ذلك إنه لا يمكن الحديث عن شيء ثقافي إلا في ارتباطه بجماعة معينة أو مجتمع ما، وأما ما يكون فرديا خالصا فهو يندرج ضمن مجال علم النفس. وتبعا لهذه العلاقة فإن الثقافة رغم كونها خاصية عالمية أو شاملة لدى بني الإنسان مهما كانت درجة تعقيد الحياة التي بلغوها هنا أو هناك، فإنها تتمتع بالخاصية النسبية بسبب ارتباطها بالمجتمعات، إذ لكل مجتمع خصوصيته الثقافية المتولدة عن ظروف تاريخية وطبيعية خاصة. إن الجمع بين خاصتي العالمية والخصوصية في الثقافة هو إحدى مفارقات هذا المفهوم التي ينبغي تقبلها.

¹ رالف لينتون، شجرة الحضارة، ج1، موفم للنشر، الجزائر، 1990، ص 20.

² ينظر M.J. Herskovits، op. cit.، p. 7 et 9-18.

فعالمية الثقافة متأتية من كونها خاصية الوجود الإنساني ذاته، ولكننا نستطيع البرهنة أيضا أنه لا توجد ثقافتان متماثلتان، فكل ثقافة عرفت تطورا خاصا بها دون غيرها¹.

واجتماعية الثقافة تنتج عن الضغط الاجتماعي الذي تمارسه على الأفراد والذي يضمن نوعا من التشابه في عادات الجماعة التي تشكل ثقافة معطاة هي في الآن عينه سنن وأسلوب حياة². لكن الحديث عن العلاقة بين الثقافة والمجتمع يثير إشكالية تأثير أو أسبقية أحدهما على الآخر أي هل أن المجتمع وليد الثقافة وصنعتها أم العكس؟ بعبارة أخرى هل المجتمع أسبق من الثقافة أم العكس؟

في الواقع لا يمكن فض هذا الجدل، وكل ما يمكن قوله هو أن هناك علاقة تبادلية بين المفهومين، وبدلا من البحث عن أسبقية أحدهما على الآخر يجري التركيز على الأبعاد المشتركة بينهما.

غير أن العلاقة الوثيقة بين المجتمع والثقافة لا تعني تجاهل التمايز بينهما، يقول هيرزجوفيتش: "عندما ندرس الإنسان وأعماله فإنه يكون من الضروري التمييز بين مفهوم "الثقافة" ومفهوم "المجتمع" حتى نتجنب كل خلط بينهما. فالثقافة هي أسلوب حياة شعب ما، بينما المجتمع المنظم من الأفراد الذين يتبعون أسلوب حياة معين. وبعبارة مبسطة، المجتمع يتكون من أفراد، والطريقة التي يسلكون بموجبها تؤلف ثقافتهم"³. وعموما إن الثقافة والمجتمع يرتبطان أشد الارتباط ولا يمكن أن يوجد أحدهما مستقلا وظيفيا عن الآخر، فوجود المجتمع يتوقف على الوظيفة التي تضطلع بها الثقافة، ووجود هذه الأخيرة واستمرارها غير ممكنين بدون الدور الذي يؤديه المجتمع باعتباره مجموعة أفراد. إن امتلاك ثقافة واحدة - فيما يقول لينتون - هو الذي يعطي المجتمع روح المجموعة *l'esprit de corps* ويمكن أعضائه من العيش والعمل جماعيا. والمجتمع من ناحيته يعبر عن الثقافة بشكل جلي من خلال السلوك وينقلها من جيل إلى جيل، على أن الوساطة في ذلك هم الأفراد الذين يشكلون المجتمع⁴.

¹ M. J. Herskovits, *op. cit.*, p. 6.

² Daniel Mandon, *Culture et changement social: Approche anthropologique*, Chronique sociale, Cyon (coll. "synthèse"), 1990, p. 49.

³ M.J. Herskovits, *op. cit.*, p. 18.

⁴ Ralph Linton, *De l'homme*, [http://www.vqac.vqacbec.ca/zone30/classiques des sciences sociales/index.html](http://www.vqac.vqacbec.ca/zone30/classiques_des_sciences_sociales/index.html)

1-2-4. الثقافة مستمرة: إن ارتباط الثقافة بالمجتمع يبرز خاصية أخرى من خصائص

الثقافة ألا وهي خاصية الاستمرارية التي تعني قدرة الثقافة على البقاء بعد فناء الأفراد الحاملين لها، فهؤلاء يذهبون ويحيئون ولكن الثقافة تبقى من خلال استمرارها في سلوك الأجيال التي يمثل السابق منها سلفا للخلف الذين يعقبونهم، ولكن هذا لا يعني أن الثقافة تظل محتفظة بالشكل نفسه عبر تعاقب الأجيال التي تتبادلها، بل يعتمدها التغيير والتحوير الذي لا يكاد يدرك بشكل واضح في سلوك الأجيال الأولى، ولكن مع مرور الزمان يطال الثقافة التغيير النوعي، وهذا ما يعبر عنه انتقال المجتمعات الغربية من مجتمعات تقليدية زراعية إلى مجتمعات حديثة صناعية.

1-2-5. الثقافة دينامية: تتميز الثقافة أيضا بحركيتها وقدرتها على التغيير في الوقت الذي

تحافظ فيه كما قلنا سابقا على نوع من الثبات النسبي، وجمعها بين هاتين الخاصيتين تمثل مفارقة أخرى من مفارقات الثقافة التي تحدث عنها هيرزجوفيتش أي مفارقة الجمع في آن واحد بين الثبات والتغيير الدائم. فالثقافات جميعها تتغير ولا توجد ثقافة جامدة وهذا مهما قل عدد أفرادها أو مهما كانت معزولة أو بسيطة، " إن الثقافات الجامدة تماما هي تلك التي انقرضت " ¹ يقول هيرزجوفيتش.

وإذا كان التغيير الثقافي ظاهرة عامة وموجودة دائما، فإنه مع ذلك يختلف من حيث الشدة والبطء من مجتمع لآخر وحتى من فترة لأخرى خلال تاريخ الثقافة الواحدة. فالمجتمعات المعاصرة تتعرض للتغيير السريع أكثر من المجتمعات المسماة بدائية لأن الأولى أكثر إبداعا واختراعا وأكثر احتكاكا بغيرها من المجتمعات بينما الثانية تميل إلى المحافظة خوفا من اضمحلالها وذوبانها. والتغيير الثقافي بعد ذلك أسرع في العناصر الثقافية المادية منه في عناصرها المعنوية أو الروحية والفكرية، فالناس لا يجدون حرجا أو مشقة في استبدال أدوات تلبية حاجاتهم الضرورية من مأكلا وملبس وأساليب زينتهم وكمالياتهم، بل إنهم يسعون جاهدين إلى تغييرها لأنهم قد يشعرون بالحرج في الاحتفاظ بها، ولكنهم يجدون صعوبة في تغيير معتقداتهم وأفكارهم وهذا ما يسمى بظاهرة التخلف الثقافي، ولعل هذا يعود إلى الطابع الحسي والمنفعي للجانب المادي من الثقافة عكس المعتقدات التي تتسم بالتجريد كما أن نفعها لا يبدو واضحا للعيان.

¹ M. J. Herskovits, op. cit., p. 8.

1-2-6. الثقافة معقدة: إن العناصر تميل إلى تكوين كل متكامل من غير أن يفضي هذا

التكامل إلى نسق مغلق، ذلك أن التكون الثقافي دائم، وجوهر الثقافة ذاته يكمن في العمل على تجاوز ذاتها المستمر.

وخاصية التكامل لا تعني الانسجام التام والمطلق بين جميع النظم الثقافية وعناصرها، ذلك أن الأحداث التاريخية كثيرا ما تعوق التكامل¹. وخاصية التعقيد لا يخلو منها أي تعريف للثقافة، فتايلور يصفها بالكل المركب، ولينتون مثلا يعرفها بالتشكيل أو الصيغة الكلية configuration الذي يقصد به انتظام السلوكيات ونتائجها لتشكيل كلا نموذجيا، وقد بين لينتون أن محتوى الثقافة يمكن تقسيمه إلى فئات هي العموميات والخصوصيات والبدائل أو المتغيرات.

وقد ذهب إليوت سميث إلى تشبيه الثقافة بالجسم البشري من حيث درجة التعقيد. فالثقافة عنده طريقة حياة شعب معين، يعيش معا في مكان واحد، وتتمظهر هذه الثقافة في فنون ذلك الشعب ونظامه الاجتماعي، وفي عاداته وأعرافه، وفي دينه. ولكن الثقافة لا تتكون من اجتماع هذه الأمور. إن هذه الأمور ليست إلا الأجزاء التي يمكن أن نشرح إليها ثقافة ما، كما يمكن تشريح الجسم البشري، ولكن بما أن الإنسان أكثر من مجموع الأجزاء المختلفة المكونة لجسمه فكذلك الثقافة أكثر من مجموع مكوناتها من فنون ونظم وعادات ومعتقدات دينية، فهذه الأشياء تتبادل التأثير فيما بينها، ولكي نفهم أحد مكوناتها حق الفهم ينبغي أن نفهمها جميعها².

ولكن مهما تكن درجة التكامل فإنه يستغرق وقتا، ويراقد دائما بما يسمى بظاهرة التخلف الثقافي التي أشرنا إليها من قبل، وهذه الظاهرة تعبر عن عدم التكامل الذي يميز مجتمعاتنا العربية، بحيث نرى نوعا من الرفاه المادي وازديادا في المقتنيات التكنولوجية المستوردة دون أن يستتبع ذلك تحول في الذهنيات والسلوكيات، ولعل هذا ما يسميه مالك بن نبي بظاهرة تكديس عالم الأشياء دون أن يؤدي ذلك إلى تطور في عالم الأفكار.

والتعقيد مرده إلى حد كبير إلى الطبيعة التراكمية للثقافة خلال عصور طويلة من الزمان وذلك نتيجة عوامل كثيرة منها الاختراع والاستعارة.

أخيرا إن التكامل الثقافي ضروري لبقاء المجتمع وتماسكه.

¹ سامية حسن الساعاتي، مرجع سابق، ص 89.

² ت.س. إليوت، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة شكري محمد عباد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001، ص 171.

1-2-7. الثقافة إشباعية: للثقافة وظيفة تؤديها في حياة الأفراد والمجتمعات هي تلبية

الحاجات المختلفة والمتنوعة، ولذلك لا نستغرب أن يبني مالمينوفسكي نظريته في الثقافة كلها على فكرة الإشباع الثقافي للحاجات.

وقد ذهب لينتون بدوره إلى التمييز بين ثلاث فئات من الحاجات: الفئة الأولى تضم الحاجات البيولوجية التي تنشأ عن الطبيعة البشرية كالحاجة إلى الغذاء والمأوى والحماية من الأعداء (الحيوانات والإنسان) والحاجة إلى التناسل من أجل استمرار النوع. وهذه الحاجات تتميز بكونها مشتركة بين الإنسان والحيوان وهي ملحة وآنية. وإذا لم تنجح الثقافة في تقديم الوسائل الملائمة لإشباعها، فإنه لا الفرد ولا المجتمع بإمكانهما البقاء.

والفئة الثانية تضم الحاجات الاجتماعية كالحاجة إلى تضامن الجماعة، وذلك بالتقليل من الخلافات بين الأفراد وإعدادهم للمراكز الخاصة بهم داخل النسق الاجتماعي والتنسيق بين نشاطاتهم، وكل ذلك يتم بواسطة معايير وقيم تحكم وتوجه سلوك الأفراد داخل المجتمع.

وتأتي في الأخير فئة الحاجات السيكولوجية التي يراها لينتون صعبة على التحديد ولكنها مع ذلك موجودة، وتتمثل في إسعاد وإرضاء أغلبية أعضاء الثقافة¹.

ولا شك أن محاولة حصر كل وظائف الثقافة أمر صعب ولكن ذكر الوظائف السابقة هو تحديد لأهمها.

والحديث عن وظائف الثقافة يقود إلى ذكر الخاصية التكيفية التي تتميز بها، ذلك أن إشباع تلك الحاجات لا يخلو من معوقات تتخلل تاريخ الثقافة الواحدة، قد يكون ناتجة عن المحيط الطبيعي كالكوارث الناتجة عن المناخ مثل الجفاف الذي يؤدي إلى نقص الغذاء الأمر الذي يضطر الجماعة أو المجتمع إلى التأقلم مع شظف العيش والعوز، أو تكون الظروف البشرية مثل أنواع الغزو العسكري الذي إلى جانب مساسه بحياة الأفراد وأجسامهم فإنه يترك العاهات النفسية والاختلالات الاجتماعية.

1-2-8. الثقافة متنوعة المضمون: قلنا سابقا إن ما يميز الإنسان عن الحيوان هو كونه

صانعا للثقافة، وهذا يقتضي أن يصدق في كل زمان ومكان. فالإنسان واحد، وهذه الوحدة تقف وراء هذا التشابه في المنتوجات الثقافية التي تكون ذات طبيعة مادية أو اجتماعية رمزية. فالماديات من الثقافة مثل الأدوات والآلات والمنازل والملبس... أما الاجتماعي فيها فمثل النظم الاقتصادية

¹ Ralph Linton، De l'homme ، op. cit.

والسياسية والقانونية والعائلية وكل ما ينظم علاقة الأفراد فيما بينهم على اختلاف مراتبهم وأدوارهم داخل المجتمع الواحد. وأخيرا الجانب الرمزي ويتعلق بعالم الأفكار والمعتقدات والمعارف، فهو يضم اللغة المنطوقة وغير المنطوقة والدين والقيم والفن والأخلاق والعلم.

لكن هذا التشابه أو هذه الوحدة لا تلغي الاختلاف والتنوع، فإذا كان نظام القرابة موجودا في كل المجتمعات، فإن هذا مجرد تشابه في الشكل بينما المضمون يختلف من هذا المجتمع إلى ذلك. والتنوع الثقافي يوجد أولا بين الثقافات، وقد ذكرنا أن لكل مجتمع خصوصيته الثقافية التي كثيرا ما تمنع الالتقاء، وعلة ذلك أن الثقافة هي إبداع ذاتي وتكون ذاتي لمجتمع معين، ما يجعل الثقافة في الواقع منكفئة على ذاتها. وخاصية الاختلاف تلك تستدعي اللاتواصل النسبي بين الثقافات لأن كل ثقافة تكون غريبة عن ثقافة أخرى بسبب عدم وجود تاريخ مشترك، وبالتالي فإنه بموجب ذلك تكون الثقافة وحيدة وغير قابلة للمقارنة مع ثقافات أخرى، ولكن كل ذلك يقتضي النظر إليها على أنها متساوية واحترامها جميعا¹.

غير أن التنوع الثقافي لا يقتصر على المجتمعات بل إنه يوجد داخل المجتمع الواحد أو داخل الثقافة الواحدة، وقد عبر عن هذا التنوع رالف ليتون عندما ميز بين العموميات والخصوصيات والبدائل. وقد يصل التنوع الثقافي داخل المجتمع الواحد إلى حد التناقض أو عدم الانسجام – والواقع أنه لا وجود لثقافة منسجمة تماما وبشكل مطلق – وهو ما يفضي في كثير من الأحيان إلى حالات من التفجر الداخلي والاحتراب.

وهكذا فإن هناك تنوعا ثقافيا مثلما أن هناك تنوعا بيولوجيا، وإذا كان مرد هذا الأخير إلى اختلاف الظروف المناخية والجوية والتربة والمياه... فإن التنوع الثقافي محكوم أيضا بعوامل يمكن الإشارة إليها اختصارا كما يلي:

– القدرة اللامحدودة للعقل البشري على الاختراع والإبداع وبالتالي طرح أفكار وإنجاز أعمال وتحقيق إمكانيات لانهائية.

– تنوع البيئة الجغرافية وبالتالي فإن توزع الجماعات والمجتمعات في المكان أفرز ثقافات متنوعة تستجيب في الواقع لمقتضيات الوسط الطبيعي لكن لا يعني ذلك السقوط في نزعة الحتمية الطبيعية.

¹ Raymond Polin, **la création des cultures. D'une philosophie de l'histoire à une philosophie des cultures**, P.U.F., (coll. Question) 1^{ère} édition, Paris, 1993, p. 192.

- حجم الجماعة الإنسانية: بالتنوع الثقافي يزداد في المجتمعات ذات العدد السكاني الكبير بينما يضيق في المجتمعات القبلية الصغيرة والبسيطة.

- الاتصال بين الثقافات والمجتمعات، إذ كلما انعزلت الثقافة عن غيرها من المجتمعات تصلبت وتحجرت وهذا ما تثبته الجماعات البدائية المنعزلة التي لا زالت تائهة في أدغال إفريقيا والأمازون¹.

ومهما تكن أهمية كل عامل من العوامل المذكورة فإنها في الحقيقة تتفاعل فيما بينها تفاعلا متبادلا ومستمرًا.

1-2-9. الثقافة نسبية: النسبية الثقافية تعني الامتناع أو عدم جواز وضع تراتبية بين الثقافات، أي وضع سلم تفاضلي بينها بحيث نقول إن إحداها أرقى من أخرى. إن التأكيد على هذه الفكرة والحجج الداعمة لها نلتمسه لدى ميشال ليريس في كتابه "خمس دراسات في الإثنولوجيا"، حيث يتساءل: هل يمكن أن نضع تراتبية Hiérarchie بين الثقافات؟ ويجب قائلًا: "إن ثقافة الشعوب تعكس أساسا ماضيها الثقافي وتباين فيما بينها في حدود تباين تجارب كل منها. والمكتسب عند الشعوب أهم من الفطري، شأنها شأن الأفراد. ومن تنوع التجارب تنوع المكتسبات، والعالم تسكنه الآن جماعات بشرية تختلف فيما بينها ثقافيا اختلافا كبيرا، ويمكن اعتبار بعض الاهتمامات السائدة بينها بمثابة النقطة البؤرية (le point focal de sa culture) في ثقافتها حسب عبارة هيرزجوفيتش.

وما يهتم به مجتمع ويعتبره أساسيا قد يختلف تمام عما يبوّته مجتمع آخر مكانة أولى. (...). فالهندوس (مثلا) أعطوا أهمية كبيرة لتطوير تقنيات التحكم في الذات والتأمل ولكنهم إلى عهد قريب لم يولوا إلا أهمية قليلة لتلك التقنيات المادية التي تتجه إليها مجهودات معاصرنا الأمريكيين والأوربيين، في الوقت الذي لا يميلون فيه إلى التأمل الميتافيزيقي على العموم، وبشكل أقل أيضا إلى ممارسة التفلسف (...).

إن وجود مثل هذه التخصصات الثقافية تتطلب ضرورة الحذر عندما يتعلق الأمر بإطلاق أحكام قيمة على حضارة معينة (...)² ويواصل ليريس تقديم مبررات بطلان الأحكام القيمية بشأن الثقافات قائلًا: "في الحقيقة إنه يمكن القول بأن جميع الثقافات قد أحفقت في أشياء ونجحت في أشياء، وتعرف النقائص والفضائل. واللغة نفسها، وهي أداة الفكر وشرطه، لا يمكنها أن تقيم

¹ ينظر: عاطف وصفي، الأثنولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، 1971، ص 77.

² Michel Leiris، *Cinq études d'ethnologie*، DENOËL/ GONTHIER، Paris، 1969، p. 65-66.

تراتبية بينها، فقد نجد مثلا أشكالا نحوية على قدر كبير من الثراء في لهجات شعوب لا تعرف الكتابة وينظر إليها أنها "غير متحضرة"¹. كما أن الأخلاق ليست معيارا مقبولا لأن كثيرا من الشعوب أو المجتمعات الغربية تبدو في بعض الجوانب أكثر إنسانية من المجتمعات الغربية. فليس هناك من هم أكثر أو أقل أخلاقية من هذه المجتمعات المتطورة " فلكل مجتمع مثاله الأخلاقي حسبه يميز بين الأخيار والأشرار "². كما يبطل ليريس حجة بعض الأنتروبولوجيين التي مفادها أن بعض الشعوب تتسم بالدونية لأنها لم تنجب "رجالا عظاما"، ففي نظره ليس هناك أي اتفاق حول مفهوم الرجل العظيم (هل هو عالم كبير أم فنان أو فيلسوف أو شاعر؟ هل هو مؤسس لديانة معينة؟ هل هو قديس عظيم؟)، على أن جوهر الرجل العظيم هو الاعتراف به في أجل قريب أو بعيد من لدن وسط اجتماعي عريض ومن المستحيل أن ينتج مجتمع معزول عن غيره ما يسمى "رجلا عظيما".

كما أن الحكم على الثقافة الأخرى برأيه يكون دائما حكما ذاتيا غير موضوعي، " وبما أن أفكارنا عن الثقافة هي ذاتها جزء لا يتجزأ من الثقافة (ثقافة المجتمع الذي ننتمي إليه)، فيستحيل علينا أن نتخذ لأنفسنا موقف الملاحظين الخارجيين. هذا الموقف الذي يتيح وحده وضع تراتبية مقبولة بين الثقافات المختلفة "³.

وحتى الاعتماد على التقنية والعلم ليس مبررا للمفاضلة لأن الأساس التقني والعلمي بإمكانه منح الحضارة نوعا من "العظمة" ولكن هذه الكلمة يجب أن تفهم بمعنى الحجم فقط. ثم إن العلوم في مجملها هي نتيجة لتطورات عديدة وسيرورات شتى ساهمت فيها كل الأعراق من آلاف السنين⁴.

1-3. الثقافة والحضارة:

مفهوم الثقافة يجر بالضرورة إلى الحديث عن مفهوم آخر كثيرا ما ارتبط به وهو مفهوم الحضارة. والحق أنه من الصعب الخلوص إلى نتيجة قطعية فيما يتعلق بالتمييز بين المفهومين بسبب تعدد الآراء.

¹ Michel Leiris،. **Opcit**، p. 68.

² **Ibid**،، p. 69.

³ **Ibid**،، p. 70.

⁴ **Ibid**، p. 72.

في اللغة العربية تعني الحضارة الإقامة في الحضر أي في المدن والقرى بخلاف البداوة، جاء في لسان العرب: " والحضر خلاف البدو والحاضر خلاف البادي والحضارة الإقامة في الحضر عن أبي زيد وكان الأصمعي يقول الحضارة بالفتح"¹. فالحضارة إذن تقابل البداوة.

إن هذا المعنى هو ما نجده لدى ابن خلدون الذي يجعل البداوة طورا من أطوار العمران البشري أو الدولة يلحقه بالضرورة طور الحضارة، " فطور الدولة من أولها بداوة ثم إذا حصل الملك تبعه الرفق واتساع الأحوال. والحضارة إنما هي تفنن في الترف وأحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه (...). فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرفق للملك"².

وبما أن أركان الملك وركائز الدولة تتوسط في الحواضر أو المدن الكبرى التي هي مركز الدولة فإن الحضارة توجد في المركز أو الأطراف فتغلب عليها البداوة " ولهذا تجد الأمصار التي في القاصية ولو كانت موفورة العمران تغلب عليها البداوة وتبعد عن الحضارة"³.

ولما كانت الحضارة طورا لاحقا لطور البداوة فإنها تمثل عند ابن خلدون غاية العمران ونهايته التي هي إيذان بفساده، لأن الترف الذي هو صفة وطابع الحضارة هو السبب في ذلك الفساد، لأنه يمثل جملة من الأخلاق المذمومة تؤول بالملك أو الدولة إلى السقوط، يقول ابن خلدون: " غاية العمران هي الحضارة والترف وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد"⁴.

بغض النظر عن الصيغة التشاؤمية لهذا التصور لمصير الحضارة، فإن ما يهمنا في رأي ابن خلدون عن الحضارة هو أن البداوة والحضارة تمثلان مرحلتين للعمران وبالتالي أسلوبين متميزين في الحياة: أسلوب حياة البداوة مرتبط بالبادية، أما أسلوب حياة الحضارة فهو لصيق بتمدن المدن وتكون الدول.

إن هذا التمييز بين طور البداوة وطور الحضارة لدى ابن خلدون أوحى لأنيس منصور في كتابه "الحضارة" بالتمييز بين مفهوم الثقافة ومفهوم الحضارة، فعنده كل الشعوب " تنتقل من الثقافة إلى الحضارة، من أساليب العيش التلقائية الساذجة إلى أسلوب الحياة المضبوطة المتشابه الذي يجري عليه كل الناس لأن الحضارة في الغالب قوالب ثابتة عامة في التفكير والتصرف، فإذا انتقلت

¹ ابن منظور، لسان العرب

² عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، دار العودة، بيروت - لبنان، بدون سنة، ص 136.

³ نفسه، ص 297.

⁴ نفسه، ص 297.

غالبية الشعب من الثقافة إلى الحضارة فقد أوشك أن يجمد ويبدأ تدهوره¹. فالحضارة بهذا المعنى تتعلق عنده بما هو عالمي لا يختص به مجتمع دون آخر أي بما هو غير محلي وغير شخصي كالعلوم والاقتصاد وبعض الفنون التي يسميها علوم فنون مثل الهندسة المعمارية، بينما الثقافة هي " ثمرة كل نشاط إنساني محلي نابع من البيئة ومعبر عنها أو مواصل لتقاليدها في هذا الميدان أو ذلك"². وهي تتمثل في الفنون من شعر وموسيقى وآداب... ولذلك فهي تعبر عن أسلوب في الحياة يرتبط بعوامل تاريخية ومناخية معينة.

ونحن إذ نورد رأي أنيس منصور فلنبين مقدار الاضطراب والخلط بين مفهومي الثقافة والحضارة في فكرنا العربي وعدم الاتفاق في تحديد معنهما، والذي يظهر في ترجمة كلمة culture في اللغة العربية إلى ثقافة تارة، وحضارة تارة أخرى، كما ترجمت كلمة civilisation حضارة تارة، ومدنية تارة أخرى.

والحق أن تمييز أنيس منصور بين الثقافة والحضارة لا نكاد نستسيغه لأنه يقابل في الواقع بين أسلوبين للعيش أحدهما ساذج وأكاد أقول إنه أسلوب حياة الفلاح - لأنه يسترسل في ذكر حياة الفلاح المصري - والآخر مضبوط ولكنه مع ذلك مؤذن بالتدهور والجمود. ولذلك فإننا نتساءل: هل ينبغي أن نحافظ على طور الثقافة لتجنب انحدار الحضارة وجمودها أو فسادها بلغة ابن خلدون؟

وأنيس منصور في إقامته ذلك التمييز بين الثقافة والحضارة يذهب إلى أن ابن خلدون نفسه - أو هكذا بدا له - يفرق بين العمران والحضارة، والعمران في مفهوم ابن خلدون حسب مفكرنا يقابل الثقافة، مستشهدا بالنص المشهور: " اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خير عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم... " ويعلق قائلاً: " وهذا كلام يدل على أن الذي يريده ابن خلدون بلفظ "العمران" هو أسلوب الحياة أي أسلوب حياة جماعة ما، أي ثقافة"³ فابن خلدون حسب أنيس منصور يفرق تفريقاً واضحاً بين الثقافة والحضارة.

والحق أن ابن خلدون يميز بين البداوة والحضارة وليس بين العمران والحضارة، إذ العمران عنده طوران بداوة وحضارة. وإذا كان أنيس منصور يفهم العمران بمعنى الثقافة، فإن قسطنطين زريق يذهب إلى أن العمران البدوي والحضري هو ما يقصده علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا

¹ أنيس منصور، الحضارة، سلسلة عالم المعرفة، ص 333.

² نفسه، ص 318.

³ نفسه، ص 333.

اليوم بـ culture (جماع حياة مجتمع من المجتمعات، بدائيا كان أو متقدما راقيا) ويتجنب ترجمة الكلمة الفرنسية بكلمة ثقافة¹. لكنه يعطي للحضارة معنى خاصا أو معنى إجرائيا وهو ما يوحي به عنوان كتابه منذ الوهلة الأولى، فهو لا يقصد بها ما يعنيه علماء الاجتماع الأنثروبولوجيون من لفظة culture الوارد أعلاه، وإنما "نعني - يقول زريق - نمطا من الحياة يتميز بحظوظ وألوان من التقدم والرقى"² وضمن هذا المعنى يميز بين دالتين: الأولى تتعلق بالحضارة باعتبارها حالة المجتمع المتقدم، والثانية تتعلق بما نقصده عندما نتكلم عن الحضارات البشرية التي تتعاقب على مسرح التاريخ كالحضارة المصرية أو العربية، أو عن الحضارة الإنسانية ككل باعتبارها حضارة واحدة وقد بدت بصور مختلفة أو اجتازت مراحل متتابعة. هذا عن معنى كلمة حضارة في اللغة العربية ولدى بعض المفكرين قديما وحديثا، فماذا عن هذه الكلمة في اللغات الأجنبية؟

كلمة حضارة civilisation ظهرت لأول مرة في اللغة الفرنسية عام 1734، وهي مشتقة من النعت civilisé متحضر (القرن 12)، وهذا النعت ذاته مشتق من الفعل civiliser حضر (القرن 11) والذي بدوره يعود إلى كلمة civil مدني المستعار من اللاتينية³.

وسينشأ أيضا عن الفعل حضر عقب كلمة حضارة النعتان civilisable قابل للتحضر (القرن 18) ومحضر civilisateur (القرن 19) وكل الكلمتين: civilisable، civilisation، و civilisé و civilisateur تنتمي إلى نفس عائلة الكلمات المشتقة من كلمة cité. فالحضارة هي أولا فعل التحضير كعملية تدرجية وتقدمية موجهة لإدماج وتغيير أولئك المتوحشين (الذين يعيشون في البوادي والغابات، والتميزين بالفظاظة...) ثم إن الحضارة هي حالة المتحضر، أي مجموعة الصفات المكتسبة خارج الطبيعة، وأخيرا إنها مجموع الظواهر المميزة للحياة في هذا العالم المتميز والمتطور الذي أنشأه الإنسان المدني أو الحضري citadin. وكلمة حضارة في الفرنسية سيتم تبنيها قريبا كما هي في اللغات الأوربية: civilization في الإنجليزية، و civilisation في الإسبانية وفي اللغة الإيطالية والألمانية civilisation و zivilisation على التوالي وفي الفروسية tsivilisacja.

وقد نظر للحضارة على أنها واحدة مثلها في ذلك مثل الثقافة خلال الفترة التي بسط فيها الأوروبيون سيطرتهم على العالم إبان الموجة الاستعمارية، ولكن سيحدث تحول فيما بعد ويتم

¹ قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، دار القلم للملايين، بيروت - لبنان، ط1، 1964، ص 37-38.

² نفسه، ص 39-40.

³ Roland Breton, *Géographie des civilisations*, Editions Dahleb, Alger, 1996, p. 5.

اعتبار أن الثقافات توجد بمقدار ما يوجد من لغات وشعوب، وربما هناك أيضا حضارات مختلفة. والحديث هكذا عن الثقافة والحضارة سيشكل بداية لتفكير لم ينته بعد عن موضوع الثقافة والحضارة. فالألمان سيميزون بين المفهومين، فجوته اقترح كلمة *politur* مكان كلمة *zivilisation* مقابل *kultur*¹. أدى ذلك التمييز مع منتصف القرن 19 إلى تدرجية تمر بالإنسان من إنسان "متحضر" *civilisé* إلى إنسان "متقف" *cultivé* فيلى إنسان "مكون" *formé*. وألفرد فير مبتدع صيغة "سوسولوجيا الثقافة" يفرق بين الحضارة على أنها جملة المعارف النظرية والتطبيقية غير الشخصية وبالتالي تلك التي يُعترف إنسانيا بصلاحياتها ويمكن تناقلها، وبين الثقافة على أنها جملة من العناصر الروحية والمشاعر والمثل المشتركة التي ترتبط في خصوصيتها بمجموعة وزمن معينين².

ومهما يكن من أمر هذا التمييز بين الحضارة والثقافة عند الألمان فإن الإنجليز والفرنسيين يميلون إلى الجمع تحت المفهومين كل الإبداعات والعادات الروحية والمادية الخاصة بكل جماعة بشرية، وتبعاً لذلك يمكن الحديث عن حضارات العصر الحجري، وعن حضارات إفريقيا السوداء... مع الميل إلى إعطاء مفهوم الحضارة امتداداً واسعاً أكثر من الثقافة. فعلى الصعيد الإنساني ستستعمل الحضارة بالنسبة للمجموعات الكبرى التي تنقسم إليها الإنسانية مثل الحضارة الإسلامية أو الأوروبية... بينما يجري تخصيص كلمة ثقافة لوحدات محددة بلغة معينة، وبشعب معين، فنقول ثقافة فرنسية أو عربية مثلاً من غير أن يتم تحديد المقصود من ذلك بدقة، على أنه يجري الحديث أيضاً عن "حضارة فرنسية" ولكن المحتوى الذي يعطي لهذه العبارة أوسع من عبارة ثقافة فرنسية، بمعنى إدراج وقائع الحضارة مثل المطبخ والعادات والمسكن... أي كل ما يدرجه الأنجلوساكسون ضمن الثقافة المادية، بينما في الفرنسية يجري الميل إلى إدراج بعض خصائص المعارف العقلية فقط. فكلمة حضارة تشير إلى مجموع الظواهر الاجتماعية (الدينية، الأخلاقية، الفنية، العلمية، التقنية) التي يشترك فيها مجتمع كبير أو مجموعة من المجتمعات بينما مصطلح الثقافة فلا يشير إلا إلى مجموع الأوجه العقلية لحضارة معينة³.

أما في علم الاجتماع وإذا اقتصرنا على دوركايم وموس فقط، فإن الأول كان يستخدم مصطلح الحضارة بدلا من مصطلح الثقافة. ومفهوم الحضارة لديه ولدى موس كان يشمل

¹ Roland Breton , *Opcit* , p. 6-7.

² ماهر رشيد مبيض، مرجع سابق، ص 396.

³ *Ibid*, p. 16.

الشعوب كلها البدائية والمتحضرة باعتبار أنه لا اختلاف من حيث طبيعتهم البشرية الواحدة، على أن موس كان أكثر وضوحاً حينما صرح بأن حضارة شعب ما ليست سوى مجموع ظواهره الاجتماعية، والحديث عن وجود شعوب غير مثقفة "بدون حضارة" وعن شعوب "طبيعية ما هو إلا حديث عن شعوب غير موجودة"¹.

وبالنسبة للأنثروبولوجيين فهم في معظمهم يذهبون إلى أن الحضارة ما هي إلا مجرد نوع خاص من الثقافة، أو بالأحرى شكل معقد أو "راق" من أشكال الثقافة، فيما يقول "كلوكهوهن" و"كلي"، ويضيفان "إذا أردنا المزيد من التحديد، أمكننا القول أن الحضارة – كما يوحي اشتقاق الكلمة – هي ثقافة أهل الحضرة أي الناس الذين يعيشون في المدن. ومن المعروف أن سكان المدن اتجهوا دائماً إلى تطوير نمط معقد نسبياً من الحياة كما أنهم نجحوا، في أغلب الحالات، في تطوير لغة مكتوبة"². فغالبيت الأنثروبولوجيين يميزون بين الثقافة والحضارة من حيث الدرجة لا من حيث الطبيعة أو النوع.

وعموماً يمكن أن نلخص مما تقدم إلى الاستعمالات المختلفة لكلمة حضارة كما يلي:

1. الحضارة تشير إلى الجانب المشترك بين الإنسانية كلها والذي يضم المعارف النظرية والتطبيقية، أي الجانب غير الشخصي وغير المحلي، في مقابل الثقافة التي هي جملة العناصر الروحية والمشاعر والمثل التي تخص مجتمعاً بعينه وبالتالي فهي تشير إلى الجانب الشخصي والمحلي الذي يميز هذا المجتمع عن ذلك.

2. الحضارة ثقافة معممة أو ذات جغرافيا أوسع من الدولة الواحدة.

3. الحضارة هي الثقافة وقد بلغت درجة كبيرة من التعقيد والتطور.

1-4. الثقافة والدين:

ربما كانت العلاقة بين الثقافة والدين من أكثر المسائل المثيرة للجدل وهذا بسبب التداخل الكبير بين وظائفها في حياة الأفراد والمجتمعات، وما يعزز وظائف الدين هو ارتباطه الشديد بحياة الإنسان منذ عهدها الأولى واستمرار هذا الارتباط حتى اليوم، بل وربما تعززت سلطة المعتقد الديني في ظل تيار الحداثة الجارف باعتباره الملاذ الوحيد من التشظي الناشئ عن تناقض الحداثة والتقليد.

¹ Denys Cuche، op. cit.، p. 26.

² كلايد كلوكهوهن ووليم هـ. كلي: "مفهوم الثقافة" في رالف لبتون، الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث، ترجمة عبد الملك الناشف، المكتبة العصرية، بيروت – لبنان، 1967، ص 142.

إن الدين يرتبط بحياة الإنسان في مختلف أبعادها الروحية والفكرية والرمزية والمادية والسياسية والاقتصادية... لذلك فهو بمثابة قوة دمج وتوحيد لأفراد المجتمع المعتنقين له خاصة في المجتمعات البسيطة ولذلك كثيرا ما يكون قوة إيديولوجية فعالة داخل الثقافة أو الحضارة، بإمكانه أن يوحد بين المنتسبين إليه ويفصلهم في الوقت ذاته عن المنتسبين إلى دين آخر، فصل قد يصل إلى حد الصدام والصراع الدموي. لقد اعتبر صموئيل هنتنغتون صاحب أطروحة "صدام الحضارات" أن من بين كل المقومات الموضوعية التي تحدد الحضارة أو الثقافة - إذ الحضارة عنده هي كيان ثقافي في أوسع معانيه - (مثل الدم واللغة...) يعد الدين أكثرها أهمية، وهو يذهب إلى أن الحضارات الكبرى في التاريخ البشري كانت قد ارتبطت في تحديدها بالديانات العالمية العظيمة وأن الشعب الذي يتقاسم الأصل العرقي واللغة ولكن يختلف في الديانة من الممكن أن يذبح بعضه البعض¹.

وبسبب تلك الأهمية يشكل الدين أسلوب حياة أو "طريقة تصرف في المجتمع" على عبارة فير، هذه الفكرة يضمنها جان-بول ويليم تعريفه للدين الذي يحاول أن يتجاوز المقاربات المادية والوظيفية للدين، يقول فيه إنه: "نشاط اجتماعي منتظم يتضمن علاقة مع سلطة جاذبة شعبيا"². فالدين من منظور جان-بول ويليم وارتكانا إلى عبارة فير السابقة، نشاط اجتماعي وأن هذا النشاط ينتشر في المجتمع، ويتميز بأنه (النشاط) يقتصر على "تواصل رمزي منتظم" عبر الشعائر والمعتقدات. فالدين يبرز من خلال العبادة أي من خلال جهاز طقسي ورمزي يجمع بشكل مختلف ولكن منظم، فاعلين يغذون من جهتهم علاقات متعددة الأشكال. والدين يتمثل في نوع من العمليات الاجتماعية، وهو ممارسة سلطة مرتبطة بجاذبية شعبية مؤسسية (أو معيدة للتأسيس باعتبار أنها تنتقل بطريقة ما وتنتج فروعاً مختلفة) مما يولد توأصلا رمزيا منتظما ويحدد ثقافة خاصة. والنظام الديني لا ينتج رابطا اجتماعيا عبر إيجاد شبكات وتجمعات خاصة (كالمؤسسات والجماعات) فحسب، بل أيضا عبر تحديد عالم ذهني يعبر الأفراد والجماعات من خلاله عن مفهوم معين حول الإنسان والعالم ويعيشونه في مجتمع معين³.

¹ صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة مالك عبيد أبو شهيرة ومحمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ليبيا، ط1، 1999، ص 104-105.

² جان-بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 2001، ص 185.

³ نفسه، ص 187-188.

إن الدين يشكل نظرة معينة لدى معتنقيه عن الحياة والكون والإنسان وقد رأينا أن الثقافة في النهاية ما هي إلا نظرة هذه الجماعة أو هذا المجتمع إلى تلك الأمور، ومن هنا يأتي ربما الالتباس في تحديد العلاقة بين الدين والثقافة. صحيح إن تايلور يجعل المعتقدات، التي تشكل الدينية أحد أشكالها، جزء منها ولكن يظل هذا صورة واحدة فقط من صور العلاقة بينهما، فهناك من يطابق بينهما بحيث يعتبر الثقافة ديناً والدين ثقافة، وهناك صورة أخرى تقوم على التمييز بينهما دون نفي العلاقة التي تربطهما.

ولتوضيح هذا الالتباس الذي أحاط بصدد العلاقة بين الدين والثقافة لا نجد خيراً من نظرية ت.س. إبيوت والتي لا تتحدد معالمها بوضوح كاف وهو نفسه يعترف بذلك. ومحتوى النظرية يعبر عنه إبيوت بقوله: " ولكي نفهم نظرية الدين والثقافة التي حاولت أن أعرضها في هذا الفصل، يجب أن نعمل على تجنب الخطأين المتعاقبين: خطأ اعتبار الدين والثقافة شيئين منفصلين بينهما علاقة، وخطأ المطابقة بين الدين والثقافة"¹.

بالنسبة لفكرة الارتباط بينهما يقرر إبيوت " أنه لا يمكن أن تظهر ثقافة تنمو إلا وهي متصلة بدين " وهذا هو السبب الذي يؤدي إلى الاعتقاد بأن الثقافة نتيجة من نتائج الدين، أو الدين نتيجة من نتائج الثقافة، طبقاً لوجهة نظر الناظر، فحينما ينقسم الدين فرقا، وتنمو هذه الفرق من جيل إلى جيل، تنتشر بذلك ثقافات متنوعة، وبالمثل فإن الانقسامات المسيحية تميز المزيد من فواصل العقيدة والنحلة.

إن إقراره تلك الصلة يقتضي محاربة خطأين يكمل كلاهما الآخر " وأشيعهما أن الثقافة يمكن حفظها وبسطها وتنميتها بغير دين، وهذا خطأ قد يشترك فيه المسيحي مع الكافر، ويحتاج نقضه على الوجه الصحيح إلى تحليل تاريخي بالغ الدقة، لأن الحقيقة لا تظهر من أول وهلة، بل ربما بدت الظواهر مناقضة لها، فقد تتلكأ ثقافة ما، - وقد تنتج حقا بعض آياتها الكبرى في الفن وغير الفن - بعد انحلال الإيمان الديني ". والخطأ الثاني هو الاعتقاد بأن المحافظة على الدين ورعايته لا شأن لهما بالمحافظة على الثقافة ورعايتها، وهو اعتقاد قد يغلو حتى يؤدي إلى رفض الآثار الثقافية على أنها هو يحول دون الحياة الروحية. ولكي نستطيع رد هذا الخطأ نحتاج كما نحتاج في سابقه إلى أن ننظر نظرة بعيدة، وأن نرفض التسليم بأن الثقافة شيء يمكننا الإعراض عنه لأن الثقافة التي نراها هي ثقافة منحرفة².

¹ ت.س. إبيوت، مرجع سابق، ص 47.

² نفسه، ص 42-43.

التمييز بين الثقافة والدين مع إقرار الصلة بينهما هو وجه من وجهي النظر إلى العلاقة بينهما، أما الوجه الآخر فهو الذي يتعلق بالمطابقة بين الثقافة والدين. والاعتقاد بهذه المطابقة ناتج عن مدلول الثقافة ذاتها " فهي تعني جميع المناشط والاهتمامات المميزة لشعب ما: سباق دربي (...). مباراة نهائية على كأس (...). لوحة السهام (...). كنائس القرن التاسع عشر القوطية، موسيقى الجاز"¹. هذا المدلول الذي ينتهي بنا إلى القول أن ما هو جزء من ثقافتنا هو أيضا من ديننا الذي نعيشه. ومعنى هذا أن الدين والثقافة كلاهما يعتبران أسلوبا معيناً في الحياة، فالدين يُرى على " أنه كل طريقة الحياة لشعب من الشعوب، من المهد إلى اللحد، من الصباح إلى الليل، وحتى أثناء النوم، وطريقة الحياة هذه هي ثقافته أيضا"².

لكن المطابقة التامة بين الثقافة والدين هما ما يميز المجتمعات البدائية، حيث لا يلحظ الفارق الواضح بين المناشط الدينية وغير الدينية، وحينما يوجد يجب أن نقر بأنه يعني في المجتمعات القائمة فعلا ثقافة منحطة ودينا منحطاً. فإن ديننا عالمياً هو - بالقوة إن لم يكن بالفعل - أسمى من دين يدعي أي جنس أو أمة الاختصاص به دون غيرهما، وإن ثقافة تحقق ديناً يتحقق أيضاً في ثقافات أخرى هي - بالقوة على الأقل - أرقى من ثقافة تختص دون غيرها بدين من الأديان"³.

والذي يبدو أنه المقصود من هذا الكلام أن المطابقة بين الثقافة والدين مطابقة تامة تتعالى على الاختلافات الثقافية في إطار وحدة الدين، والعكس. ثم إن المطابقة بين الثقافة والدين قد يجر إلى قياس الدين إن كان حقاً أو باطلاً، على أساس المنجزات الثقافية والواقع أن نصيب الدين من الحق لا علاقة له بالثقافة. والثقافة المسيحية ليست أعلى الثقافات لأن المجتمع الأوروبي مجتمع مسيحي حقاً، لكن مع ذلك يؤكد إلبوت أن هذه الثقافة هي أرقى ثقافة عرفها العالم في أي وقت حين يشار إلى جميع مراحل هذه الثقافة أي هي ثقافة أوروبا. إن أي دين بصفة عامة يعطي على مستواه معنى ظاهراً للحياة، ويقدم هيكلًا لثقافة، ويحفظ كتلة البشرية من الملل والقنوط.

وإذا كان الفارق بين الدين والثقافة يقل كلما اتجهنا نحو المجتمعات الأكثر بدائية، فإنه على العكس من ذلك يزداد التمايز ليصل إلى حد التناقض كلما صعّدنا نحو المجتمعات الأكثر تطوراً. ذلك أنه كلما كان الدين أرقى كان الإيمان به أصعب بكثير؛ لأنه على قدر ازدياد صفة الوعي في الإيمان تزداد صفة الوعي في عدم الإيمان، فتظهر اللامبالاة والارتياب والشك، ومحاولة التوفيق بين

¹ ت.س. إلبوت، مرجع سابق، ص 45.

² نفسه، ص 44.

³ نفسه، ص 44.

المعتقدات الدينية وبين ما يسهل على الناس في كل عمر أن يؤمنوا به. ثم إن رقي الدين يترافق بصعوبة المطابقة بين السلوك والقوانين الخلقية للدين، فالدين الأرقى يفرض صراعا وانقسامًا وعذابا وجهادا داخل الفرد، وأحيانا صراعا بين العامة والدين، وفي آخر المطاف صراعا بين الكنيسة والدولة¹.

ويبدو أن هذا توصيف لواقع المجتمعات الغربية التي صارت إلى حالة من الفصل بين الدين والسياسة.

من الواضح أننا إزاء رأي يقوم في الوقت ذاته على المطابقة بين الثقافة والدين التي لا تخلو منها حتى أكثر المجتمعات التي نعرفها تطورا، وأنها شيئا مختلفان ومتقبلان، وهذا الرأي يبدو أنه ينطوي على تناقض، لكن إليوت يذهب إلى أن التناقض بينهما يبقى على المستوى اللاواعي، والتقابل والتضاد يتم على المستوى الواعي. ويستتبع هذا بديها أن يتغير معنى كلمتي "الدين" و"الثقافة" بتغير هذين المستويين ونحن نميل دائما أن نرتد إلى المستوى اللاواعي، إذ أننا نجد الوعي حملا ثقيلًا، إننا نميل إلى الارتداد إلى المرحلة البدائية حيث التطابق التام بين الدين والثقافة.

وينتهي إليوت إلى تقرير حقيقة مفادها أنه ينبغي التشديد على التنوع الثقافي - خاصة في العالم المسيحي الذي ينتمي إليه - ولكن القوة الرئيسة في خلق ثقافة مشتركة بين الشعوب لكل منها ثقافتها المتميزة، هي الدين، وهو يتوجه بكلامه إلى أوروبا، مؤكداً أن ذلك يتعلق بسنن المسيحية المشتركة، الذي جعل أوروبا ما هي، وعن العناصر الثقافية المشتركة التي جلبتها هذه المسيحية المشتركة معها، إذ لو دخلت آسيا في المسيحية غداً لما أصبحت بذلك قطعة من أوروبا، ففنونها نمت في المسيحية، وتأصلت قوانينها كذلك والتفكير الأوربي كله يضيف إليوت ليس له من معنى أو دلالة خارج الإطار المسيحي. وقد لا يؤمن فرد أوربي بأن الإيمان المسيحي حق، ولكن ما يقوله ويصنعه وبأتيه كله من تراثه في الثقافة المسيحية، ويعتمد في معناه على تلك الثقافة، بل إنه يظن أن ثقافة أوروبا لا يمكنها أن تبقى حية إذا اختفى الإيمان المسيحي اختفاء تاما. إن ذهاب المسيحية يعني ذهاب ثقافة أوروبا. إن ثقافة أوروبا مدينة في فنونها وقانونها وأخلاقها وآدابها للتراث المسيحي، لكن ليس وحده، فهناك إسهام المدنيات القديمة لليونان والرومان والعبرانيين².

وإذا كانت المسيحية بهذا التأثير في الثقافة الأوربية حسب إليوت، فإن تأثير الإسلام في الثقافة العربية والثقافات غير العربية أكبر وأعظم بدون شك، فالإسلام كان بمثابة الثورة الجذرية

¹ ت.س. إليوت، مرجع سابق، ص 95.

² نفسه، ص 144.

والانقلاب الهائل والشامل الذي مس المعتقدات والتصورات والسلوكيات والقانون والعلاقات الاجتماعية، بحيث شكل الإسلام أسلوب حياة جديد كل الجدة ومختلف تماما عن أسلوب حياة العرب كان من المفروض أن يتم تغييره لأنه يمثل الجاهلية أي الانحراف والضلال والفساد الأخلاقي، دون أن ننسى أن الإسلام جاء متمما فيما يتعلق ببعض القيم الأخلاقية. وعموما يمكن الإشارة إلى الأبعاد الرئيسة التي يتحدد فيها تأثير الدين الإسلامي على الثقافة في التصور الإسلامي وهي:

1. الثقافة والإيمان: الإيمان بالغيب بعد أساسي من أبعاد الثقافة الإسلامية، فأول شيء يجب أن يعتقد به المسلم هو الإيمان بآله واحد لا شريك له وليس كمثلته شيء، ويستتبع عقيدة التوحيد هذه الإيمان بالرسول والكتب والملائكة والمعاد. ولذلك فإن الثقافة الإسلامية تقوم على ثنائيات متعددة متكاملة: عالم الشهادة وعالم الغيب، عالم الدنيا وعالم الآخرة، عالم المادة وعالم الروح.

2. الثقافة والأخلاق: الإسلام يمثل مصدر كل القيم بما فيها القيم الخلقية، وقد جاء مشددا على هذه الأخيرة بسبب المهمة الإصلاحية التي اضطلع بها في مجتمع كان قد انحدر إلى مهاوي الرذيلة والحيوانية والضلال.

3. الثقافة واللغة العربية: هناك ارتباط وثيق بين الإسلام واللغة العربية ولذلك فإن انتشار الإسلام في البقاع كان أيضا انتشارا للغة العربية لغة القرآن، وهذا الارتباط سيبلغ من الشدة درجة يسود معها الاعتقاد أن العربية مساوية للإسلام.

1-5. الثقافة واللغة:

بين اللغة والثقافة صلة قوية ووثيقة أيضا، فهي -حسب تعريف تايلور للثقافة - تمثل أحد مكونات الثقافة، ولكنها في الواقع أهم تلك المكونات، واللغة نسق رمزي تحكيمي متفق عليه اجتماعيا يفيد في تحقيق التواصل. بهذا المعنى قد تكون اللغة مكتوبة أو منطوقة فقط كما هو حال المجتمعات البدائية التي عادة ما تنعت باللاكتابية تميزا لها عن المجتمعات المتطورة. كما قد تكون اللغة عبارة عن نسق من الإشارات كما هو الحال بالنسبة للغة الصم والبكم. وربما كانت اللغة المنطوقة أهم من اللغة المكتوبة؛ ذلك أن هذه الأخيرة لم يتم استعمالها أو اكتشافها إلا منذ بضعة آلاف من السنين (6 آلاف سنة قبل الميلاد)، بينما نجد أن عمر جنس الإنسان العاقل وحده يبلغ ما يقرب من 35 ألف سنة، بمعنى أن أجدادنا المباشرين عاشوا ما يقرب من 27 ألف سنة بدون

قراءة أو كتابة، ولكن الشيء الأكيد أنهم كانوا يعرفون لغة الكلام¹. وهذا يعني أن الإنسان عرف الكلام في الوقت الذي بدأ فيه في بناء ثقافته التي أخذت تتطور من البسيط إلى المعقد وقد رافق هذا تطور في اللغة أيضا، من اللغة المنطوقة التي لا تتجاوز كلماتها المحتوى المحدود والبسيط لثقافة المجتمعات البدائية إلى لغة الكتابة التي تتميز بدرجة عالية من التجريد، هذا التجريد سيبلغ درجة عالية في لغة العلوم الدقيقة كالفيزياء والرياضيات.

وقد بين سابير E. Sapir أن القدرة على التواصل بواسطة اللغة وامتلاك لغة مجهزة ببناء محدد لها سمتان تميزان كل الجماعات البشرية التي تم معرفتها، بحيث إنه لم توجد قبيلة بدون لغة. ومن بين كل وجوه الثقافة فإن اللغة هي التي عرفت أولا درجة عالية من الإعداد، ومن المفترض أن كمالها يعد شرطا ضروريا لتطور الثقافة في مجموعها².

ولعل دور اللغة في تطوير الثقافة يعود إلى المضامين الفكرية والعاطفية والوجدانية التي تتمتع بها اللغة، وهذه المضامين يتم نقلها من جيل إلى آخر عبر عملية تراكمية وتواصلية تتجاوز الجماعة الراهنة إلى التواصل التاريخي وهذا حسب قدرة الإنسان على التجريد، أي الانتقال من الصور المحسوسة إلى المعاني العامة، يقول رالف لينتون: إن اللغة باعتبارها وسيلة تواصل فقد لعبت الدور الأكثر أهمية في تشييد الوراثة الاجتماعية للإنسانية (= الثقافة)³. فمن غير اللغة التي تسهل انتقال الأفكار وتعطيها الدقة، فإن الثقافة كما نعرفها اليوم لم تكن لتوجد، إن غياب الكلام يضع حدودا ضيقة جدا على المحتوى الممكن للوراثة الاجتماعية للحيوان، فهذا الأخير يمكنه أن يظهر لصغاره كيف يتصرفون في حالة الخطر، مثلا عن طريق الهرب أمام إنسان يحمل بندقية يلاقونه صدفة، ولكن لا يستطيع أن يوصل لهم الصورة المجردة للإنسان والبندقية، وإذا لم يتم هذا الحادث في المجال الإدراكي فلا يمكن للحيوان أن ينقل تلك السمة (الهرب) لسلوك صغاره. أما الإنسان فإنه يستطيع بفضل اللغة أن ينقل صورة لمواقف غير واقعية والسلوك الملائم اتجاهها. ولهذا ينقل محتوى الوراثة الاجتماعية التي يستفيد منها الفرد وهو لا يزال صغيرا، فيفيد من التجارب المتراكمة للأجيال السابقة، ما يمكنه من أن يكون جاهزا لمواجهة الحوادث العادية والمفاجئة. ولو أردنا أن نبرهن على دور اللغة في نقل محتوى الذخيرة أو الإرث الثقافي فيكفي أن نقارن بين الأفراد العاديين وبين

¹ عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الثقافية، مرجع سابق، ص 256.

² Edward Sapir، **Linguistique**. Traduction de Jean- élie Boltauski et Nicole Soulé – susbielles، les Editions de Minuit، Paris، 1968، p. 29.

³Ralph Linton، **de l'homme**، op. cit.

الصم، فهؤلاء الذين ليس لديهم القدرة على الكلام بإمكانهم أن يقلدوا بعضا من السلوكيات التي يرونها ولكن ميادين من الثقافة بكاملها تظل بعيدة عن متناولهم مثل الدين. فالأصم بإمكانه أن يشارك أفراد مجتمعه في طقوسهم أي يشاركهم في الجانب الحركي من النشاط الديني ولكن الجانب الاعتقادي ربما ظل غامضا وغير مفهوم لديه، ولذلك "كانت اللغة هي دائما أولى السمات الثقافية التي يتم اكتسابها، وبمجرد اكتسابها تصبح المفتاح الذي يفتح للفرد كل ما تبقى من الثقافة"¹.

وهكذا فإن دور اللغة بالنسبة للثقافة يتجلى أكثر في تبليغ الثقافة إلى الأجيال وتناقلها فيما بينهم، وهي أيضا وسيلة تمكننا من فهم الثقافة، فالمعرفة المفصلة بالوقائع اللغوية - فيما يرى سابير - على مستوى الشكل كما على مستوى المضمون أيضا، تمكن من تعميق فهمنا للثقافة².

واللغة بما هي جزء من الثقافة تمكّن من إلقاء الضوء على الانتشار الثقافي وتوزع الناس في المكان، وبما هي انعكاس للثقافة فإنها تفتح المجال لدراسة الثقافة ذاتها وهي مثل الثقافة تتكون من عناصر تنتمي لأحقاب مختلفة، فدراسة مفردات لغة معينة من شأنه أن يكشف عن التأثيرات الثقافية التي مورست على ثقافة البلد الذي استعار كلمات أجنبية، والثقافة الجزائرية تقدم أحسن الأمثلة على ما نقول، فقد ارتبط باللغة العربية إلى جانب اللغة الفرنسية لغة الاستعمار إرث لغوي متعدد (إسبانية، تركية، إيطالية).

والحقيقة الأكيدة أن تأثير اللغة في الثقافة كبير ونحن نتحدث عن الاستعارة اللغوية، فذهنية الشعب بأكملها تتغير لأن اللغة طريقة في التفكير والنظر إلى الأشياء والإحساس.

وهكذا فإن هناك أهمية كبيرة تلعبها اللغة في تكوين الثقافة ونقلها أو التعبير عنها، ولكن هذا لم يمنع كلود ليفي ستروس من القول: "إن مشكلة الصلات بين الكلام والثقافة هي من أعقد المشكلات التي يمكن تصورها، قد يكون لنا في البداية أن نعالج الكلام بوصفه نتاجا من نواتج الثقافة، فنقول عن اللغة المرعية الأجزاء في مجتمع معين أنها تعكس ثقافة القوم العامة، لكن الكلام، بمعنى آخر، جزء من الثقافة. فهو يشكل عنصرا من عناصرها إلى جانب عناصر أخرى"³. وبعدها يذكر بتعريف تايلور الذي يدرج اللغة ضمن مشمولات الثقافة، يتابع قائلا: "وهكذا تختلف

¹ Ralph Linton، *de l'homme*، *op. cit.*.

² Edward Sapir، *op. cit.*، p. 56.

³ كلود ليفي - ستروس، الإناسة البنيانية، ترجمة حسن قيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، بيروت - لبنان، ط1 1995، ص82.

المشكلات باختلاف الزاوية التي ننظر منها إليها. لكن المسألة لا تقتصر على هذا، فليس باستطاعتنا أيضا أن نعالج الكلام بوصفه شرطا من شروط الثقافة، وذلك على نحوين: أولهما تعاقبي، إذ إن الشخص الواحد إنما يكتسب ثقافة مجموعته بوساطة اللغة بشكل خاص، فالبشر يربون أطفالهم ويعلمونهم عن طريق الحكيم، وهم يؤنّبونهم ويمتدحونهم بواسطة الكلمات، وإذا نظرنا إلى المسألة من زاوية نظرية أكثر، وجدنا أن الكلام يبدو كذلك شرطا من شروط الثقافة بحكم أن هذه الأخيرة تقوم على هندسة شبيهة بهندسة الكلام، فكلاهما مبني بواسطة عدد من التضادات والاعتلاقات، أي بتعبير آخر، عبر عدد من العلاقات المنطقية¹. إن التشابه بين بُنى الكلام وبني الثقافة والتأثيرات المتبادلة لا تسمح بالتساؤل - فيما يرى ليفي-ستروس - إن كانت اللغة هي التي تفعل فعلها في الثقافة أو أن الثقافة هي التي تفعل في اللغة؟ " إن اللغة والثقافة، كلاهما صيغتان متوازيتان لنشاط أرسخ منهما وأهم (...). ألا وهو الذهن البشري"².

6-1. نظريات الثقافة:

نشأت في الأنثروبولوجيا كفرع معرفي يجعل دراسة الإنسان موضوعا له، عدة نظريات حاولت تفسير الثقافة من حيث نشأتها وتطورها ووظائفها وطبيعتها وغير ذلك من المسائل المتعلقة بها، ولئن كانت الثقافة تمثل الموضوع المشترك لمختلف النظريات الأنثروبولوجية، فإن كل واحدة منها أولت اهتماما بجانب معين من جوانب الثقافة، أو أنها نظرت إليها من زاوية معينة؟ فكأن حقيقة الثقافة تتجزأ بين تلك النظريات. ولذلك فإن التابع التاريخي لكيفية تبلور تلك المدارس يكشف أن الواحدة منها كانت تأتي في الغالب كرد فعل على آراء الأخرى. ولم يكن الاختلاف فيما بينها في كثير من الأحيان إلا في درجة التركيز على جانب دور آخر، أو في كيفية النظر إلى الحقيقة الثقافية. لذلك فلن نستغرب تبني الواحد من أصحاب هذه المدرسة أو تلك - عن وعي أو دون وعي - لآراء غيره من المدارس الأخرى، رغم الرفض الصريح والمعارضة الواضحة التي لا يخفيها أتباع تلك النظريات لبعضهم البعض. هكذا فإن التطوري مثلا لا يستبعد تماما فكرة الانتشار أو فكرة البناء الوظيفية، والشيء نفسه يقال عن الوظيفي الذي لا يستبعد فكرة التطور أو على الأقل يعطيها معنى آخر، وهكذا بالنسبة لجميع المدارس الأخرى.

ونحن إذ نتحدث عن هذه المدارس فإن غرضنا من ذلك محاولة الوقوف على الجوانب المختلفة لحقيقة الثقافة أولا، وثانيا لارتباط المقاربات المختلفة للزمان والمكان بتلك المدارس.

¹ كلود ليفي - ستروس، المرجع السابق، ص 82.

² نفسه، ص 84.

وستكون البداية مع المدرسة التطورية ثم الانتشارية تليها المدرسة الوظيفية ثم الثقافية وأخيرا البنيوية.

والاختلافات بين هذه المدارس أو النظريات لا ينسبنا الاتفاق فيما بينها حول إشكالية محورية تنطلق منها جميعا، أو أنها تحاول جميعا الإجابة عليها، ومؤداها: كيف نحتفظ بفكرة وحدة النوع الإنساني ونفسر في الوقت ذاته اختلاف متوجاته الثقافية؟ إن موضوع الأنتروبولوجيا هو الإنسان أي النوع الإنساني، لكن هذه الوحدة النوعية تنحل مع ذلك إلى تعدد في الثقافات، فعلاّم إذن تقوم الاختلافات بين هذه الثقافات؟

من الواضح أن هذه الإشكالية تنبني على مسلمة أساسية هي أن الإنسان كائن ثقافي، إن ماهية النوع الإنساني تقوم في قدرته على إنتاج الثقافة بغض النظر عن المجتمع الذي ينتمي إليه من حيث عدد أفراده أو الموقع الجغرافي الذي يتواجد فيه، وبدون اعتبار للعرق أو الجنس الذي ينحدر منه. وكذلك قدرته على المحافظة عليها ونقلها إلى الأجيال اللاحقة بواسطة المؤسسات المتنوعة التي يسخرها كل مجتمع لذلك الغرض، وكذلك تطويرها عبر الزمن من أجل تلبية حاجاته المتنامية والمتشعبة باستمرار والتي تصبح هي بدورها نتيجة لتلك الثقافة السائدة، وكذلك لمختلف أوجه التحدي الذي تجابه به الظروف الطارئة الطبيعية وغير الطبيعية.

1-6-1. المدرسة التطورية:

ترتبط نشأة هذه المدرسة بتبلور الأنتروبولوجيا كفرع معرفي، بمعنى أن الفضل يعود لأصحابها في إرساء قواعد الأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وذلك بتوجيه الأنظار نحو هذا الإنسان "البدائي" أو الإنسان على كل حال، ومحاولة إعطاء الصبغة العلمية والموضوعية لدراساتهم، محاكين في ذلك العلوم الطبيعية التي أبانت عن نجاحاتها.

والتطورية الثقافية تدل في معناها الواسع في الأنتروبولوجيا على توجه نظري يفترض وجودا مسبقا لنظام ملازم لتاريخ البشرية ويحاول استخراج قوانين لعملية توالي الظواهر الاجتماعية والثقافية، وبمعنى أضيق وأكثر شيوعا في فرنسا، تعبر كلمة تطورية عن مجموعة نظريات ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر محاولة تبيان المسيرة التاريخية الوحيدة للبشرية بهدف تحديد المراحل المتوالية التي مرت بها وتبيان قوانين ترابطها¹.

¹ بيار بونت، ميشال إيزار (تحت إشراف)، معجم الأنتولوجيا والأنتروبولوجيا، مرجع سابق، ص 912-913.

والترعة التطورية الثقافية أو الأنثروبولوجية يذهب الكثير إلى اعتبارها انعكاسا للتطورية البيولوجية عند داروين، فقد ظهر كتابه "أصل الأنواع" سنة 1859، ومن هنا دخلت النظرية الداروينية في صلب الأنثروبولوجيا الثقافية. بمحاولة تطبيقها على الحياة الاجتماعية وتطور الثقافة. لكن شيوع هذا الرأي يستدعي التحفظ فيما يذهب أ. تايلور المحال عليه سابقا لأن التطورية الاجتماعية سبقت بأفكارها التطورية البيولوجية¹.

وقد ارتبط ظهور هذه الترعة بظروف معنية هي الأوضاع العامة السائدة في أوروبا في ذلك الوقت، فقد دفعت تلك الأوضاع دفعا إلى السير في ذلك الاتجاه التطوري. فالقرن التاسع عشر هو عصر التحولات الاقتصادية من الأنماط التقليدية إلى الأنماط الصناعية التي هي أكثر رقيا وتقدما². وثمة تأثير آخر على التوجه الأنثروبولوجي التطوري ويتعلق الأمر بدراسات ما قبل التاريخ أي الأبحاث الأركيولوجية التي أكدت التطور عن طريق تقنية دقيقة لدراسة الطبقات الجيولوجية، فيما كان علماء الإثنوغرافيا ما يزالون يبحثون عن طرق صالحة لدراسة البدائين الأحياء³.

وفكرة التطور في الواقع التي نادى بها مؤسسو الأنثروبولوجيا وروادها كانت ردا على فكرة الانحطاط التي قال بها اللاهوتيون وغيرهم ومفادها أن الشعوب البدائية انحطت من مستوى عال، ذلك أن هؤلاء اللاهوتيين عجزوا عن تصور أن الله قد خلق كائنات "متوحشة" أيضا⁴. لكن التطوريين أجابوا بأن الخاصية المهيمنة في تاريخ الأنواع هي الحركة إلى الأمام، أما الانحطاط أو النكوص إلى الوراء فهو الاستثناء. وجهة النظر هذه يعبر عنها لوتورنو Letourneau وبيت - ريفرز Pitt - Rivers ، الأول يقول: 1- لقد كان لكل الحضارات السالفة والراهنة طفولتها البربرية المتوحشة التي تطورت انطلاقا منها ببطء ومشتقة... 2- الأعراق الهمجية المعاصرة التي تقترب الوضعية منها من الحالة الحيوانية، هي بمثابة نماذج تصور لنا عامة " المراحل التي توالى ببطئنا والتي مر بها أجداد الشعوب المتحضرة، من الأولين"⁵.

¹ ينظر المرجع نفسه، ص 913.

² أحمد أبو زيد، "مقدمة كتاب الغصن الذهبي" في سير جيمس فريزر، الغصن الذهبي، ج1، ترجمة أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر/ 1971، ص 24.

³ Robert Lowie، **Histoire de l'ethnologie classique**، Traduit de l'américain par Hervé Grémont et Hélène Sadoul، Editions Payot، Paris، 1991، p. 27.

⁴ **Ibid.**، p. 26.

⁵ **Ibid.**، p. 26.

والثاني بين أن: " الأعراف الموجودة في مراتب متفاوتة من التقدم، قد تمثل بدقة الأعراف في العصور القديمة... فهي إذن بمثابة نماذج حية عن التقاليد الاجتماعية وأشكال الحكم والقوانين والممارسات الحربية العائدة لتلك الأعراف التي تعتبر أصلا لها، أصلا ضاربا في الزمن، وما تستخدمه الآن من أدوات تشبه تلك التي مر عليها الدهر مدفونة عميقا في باطن الأرض"¹.

وهكذا فإن ثقافة البدائيين المعاصرة ما هي إلا تمثيل أو تجسيد لماضي المجتمعات "المتحضرة"، ومهمة العلم (الأنثروبولوجيا) تقوم عندئذ في توضيح آليات المرور من حالة إلى أخرى، وهذا بواسطة منهج يقوم على المقارنة، وذلك بالربط بين التشابهات، ثم تحديد مراحل بالنسبة لمحور يتجه دائما من البسيط إلى المعقد، والتسليم في الوقت ذاته بوحدة النفس البشرية.

والتطور وفق التقسيم الثلاثي فكرة شائعة لدى التطوريين ولدى غيرهم أيضا، فنحن نجدها عند أوغست كونت صاحب الأحوال الثلاثة اللاهوتية ثم الميتافيزيقية وأخيرا الوضعية أو العلمية. وكليم G.Klemm (1867-1802) كان التطور المتدرج مألوفاً لديه رغم أن أعماله الرئيسية سبقت كتاب داروين "أصل الأنواع". فلقد افترض ثلاثة مستويات لتطور الإنسان هي: مستوى الهمجية، ومستوى الخضوع، ومستوى الحرية².

وجيمس فريزر التطوري قال أيضا بتطور الإنسانية من حالة السحر الذي عده علما زائفا لكنه مرحلة مهدت لظهور الدين الذي يمثل المرحلة الثانية والتي تعقبها الحالة الراقية التي يسود فيها العلم يقول: " إن كل ما يهمنا هنا (مسألة العلاقة بين العلم والسحر) هو أن نسأل إلى أي حد نستطيع أن نزعم (...). أن السحر يمثل إحدى المراحل الدنيا السابقة في التفكير الإنساني، وأن جميع السلالات والأجناس البشرية مرت بتلك المرحلة أو لا تزال تمر بها في تقدمها نحو الدين ثم العلم"³.

ولكن لويس هنري مورغان L. H. Morgan (1881-1818) من بين جميع التطوريين الذي وضع نسقا متكاملا وواضحا عن المراحل التي مر بها الإنسان. وربما شهرة كتابه "المجتمع القديم" (1877) لا تعود إلى أعماله المتناسكة ولكن إلى صدفة تاريخية فيما يقول روبر لووي، ذلك أن كتابه المذكور جذب نظر ماركس وإنجلز اللذين تقبلا وأشاعا نظرياته التطورية التي تنسجم مع فلسفتها⁴.

¹ Robert Lowie، *Opcit* p.26.

² *Ibid.*، p. 20.

³ جيمس فريزر، *الفنن الذهبي*، ج1، ترجمة أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر/ 1971، ص 233.

⁴ Robert Lowie، *op. cit.*، p. 54.

لقد كان هدف مورغان تقديم صورة كاملة عن التطورات المؤسسية مع تركيز الاهتمام على الزواج، والقرابة، والحكومة والملكية، وهذه الصورة تشبه أنساق معاصريه بتزعتها التطورية ومعارضتها الصريحة لنظرية الانحطاط المطبقة على البدائيين. وتاريخ الإنسانية عنده ينقسم إلى ثلاث مستويات رئيسية: المستوى المتوحش، والمستوى البربري، ومستوى الحضارة، وكل واحد منها يختص بحقائق اقتصادية وعقلية. والمرحلتان الأولى والثانية تنقسمان كل واحدة منهما إلى مستوى أدنى ومتوسط وأعلى.

وهكذا فإن التطور الثقافي يبدأ من مرحلة الهمجية الدنيا التي لم يتم خلالها اكتشاف النار واختراع اللغة بعد، ثم مرحلة الهمجية الوسطى ويمثلها سكان أستراليا الأصليين وقد سادها صيد السمك واستخدام النار وبداية وجود اللغة، ثم مرحلة الهمجية العليا ويمثلها سكان بولينيزيا وهي مرحلة بداية استخدام الأقواس والسهام في قنص الحيوانات. أما مرحلة البربرية التي تعقب الهمجية فالدنيا مهنا يمثلها هنود الإيرواوي وتميز بصناعة الفخار، تليها البربرية الوسطى وهي مرحلة الرعي والزراعة ويمثلها قبائل هنود الزوني Zuni والهوبي Hopi، ثم مرحلة البربرية العليا ويمثلها اليونانيون القدماء وفيها يبدأ الإنسان استخدام الحديد، لينتهي أخيراً إلى مرحلة الحضارة والتي تمثلها الحضارة الأوربية والأمريكية وهي بداية استخدام الكتابة¹.

وهكذا فإن الإنسانية عند مورغان قد قطعت تقريباً مسارات واحدة في خط تطوري متواز، فكل الثقافات تطورت تطوراً مستقلاً إذا توفرت لها الشروط نفسها، ولكن ماذا عن الاختلافات الملاحظة؟ يرجعها مورغان وغيره إلى اختلاف البيئة الجغرافية.

لكن إذا كان من الصعب التعرف بدقة على مراحل التطور بطريق مباشر في غياب المعلومات والبيانات الدقيقة بسبب إيغال بعض تلك المراحل في القدم واندثار مظاهر الحضارة في تلك المراحل، فما هي الوسيلة الممكنة لتحديد مراحل التطور الممكنة ومظاهره وأشكاله؟ إن مورغان والتطوريين لم تعوزهم الوسيلة التي هي الاستنتاج الذي يمكن وحده من استنتاج الأحداث المجهولة بكل أمان، وذلك بواسطة مبدأ الرواسب أو البقايا أو المخلفات الثقافية (principe de survivances).

والرواسب هي تلك السمات الثقافية التي تلكأت في سيرها وتخلفت عن ركب التطور، أو على الأقل لم تتطور بالسرعة نفسها التي تطورت بها بقية السمات والنظم، وبالتالي صارت غريبة

¹ يحي مرسى عيد بدر، أصول علم الإنسان: الأنثروبولوجيا، الجزء الأول، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، ط1، 2000، ص 362-363.

إلى حد كبير عن الحياة الاجتماعية الجديدة في مجملها ولم تعد تتلاءم مع بقية النظم السائدة في ذلك المجتمع كما لم يعد لها وظيفة معينة في الحياة الاجتماعية. والرواسب تقارن بالأعضاء النافلة لدى بعض الحيوانات وبالحروف الخرساء في بعض الكلمات¹. إن فكرة الرواسب مستمدة من الدراسات العضوية وكذا الأثرية²، وإذا كان تايلور يسميها بالرواسب فإن ماكلينان McClennan يطلق عليها اسم الرموز، يقول: " في كل مكان نرى أشكالا رمزية نحن مدعوون إلى التأكيد بأن في ماضي الشعب الذي مارسها كانت تمثل وقائع فعلية"³.

وبما أن الرواسب هي بقايا من زمن منصرم، فإنها تقدم الدليل على أن هذه السلسلة من المراحل المجتمعية كانت في الواقع سلسلة تاريخية، فإذا تمكنا من تحديد النسق الذي تم بموجبه تتابع هذه المراحل، يبقى علينا أن نسعى إلى تحديد المؤثرات التي ولدت الانتقال من مرحلة إلى أخرى، هكذا يستنتج ماكلينان وروبرستون سميث من بعده أن عادة "زواج السلفة" Le Lévirat أي زواج الأخ من أرملة أخيه هي إحدى بقايا أو راسب تعدد الأزواج (polyandrie) الذي كان شائعا في المراحل الأولى من تاريخ الإنسانية⁴.

إن هذا الراسب المتعلق بنظام القرابة يثير التساؤل عن الموضوعات الرئيسة أو المسائل الكبرى التي حظيت باهتمام هؤلاء الأنثروبولوجيين التطوريين؟ إن المسائل الكبرى لديهم والتي كثر حولها النقاش كانت تتعلق بتطور العائلة وتطور الدين، وعناوين الكتب دليل على ذلك:

- "حول الأمومة" (1861) لـ: باخوفن Bachofen

- "الزواج البدائي" (1865) لـ: فوستيل دي كولانج

- "أنظمة قرابة الأم والمصاهرة في العائلة البشرية" (1871) لتايلور، وإن كان هذا الأخير قد

جمع كل شيء حتى وإن كان لا يدرس كل موضوعاته بدرجة متساوية.

وعموما يمكن أن نجمل المسلمات الأساسية أو المبادئ التي تقوم عليها التطورية الثقافية في:

أولا: الثقافة الإنسانية تخضع لقوانين كلية، إنها تمر بمراحل تطورية حتمية متميزة، فثقافة أي

مجتمع تمر بمسار واحد من التطور عبر مراحل محددة، طبعا إذا توفرت الشروط نفسها.

¹ إيفتر - بريشارد، الأناسة الاجتماعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسين، ترجمة حسن قبيسي، دار الحداثة، بيروت - لبنان، ط1، 1986، ص40.

² حسين فهم، قصة الأنثروبولوجيا: فصول وتاريخ علم الإنسان، سلسلة عالم المعرفة، عدد 89، 1990، ص 105.

³ Robert Löwie, *op. cit.*, p. 45.

⁴ *Ibid.*, p. 48.

ثانيا: التطور يرتبط عندهم بمفهوم التقدم، بحيث أن القاعدة هي أن الأمور تسير من الفظاظة إلى التحضر، ومن التوحش إلى التمدن.

ثالثا: هناك وحدة نفسية للجنس البشري هي المسؤولة عن التماثلات بين الثقافات، أما الاختلافات فمردها إلى الظروف الطبيعية الخارجية.

رابعا: التغيير الثقافي في كل المجتمعات بغض النظر عن الزمان والمكان يحدث بطريقة مستقلة، أي أنه يخضع لشروط ذاتية تجد أساسها في الوحدة النفسية للإنسان، فالثقافة تتطور ذاتيا مثلما أن الكائنات الحية تتوالد عفويا.

لكن هل هذا المبدأ الأخير ينفي التأثير الخارجي ونقصد الاستعارة؟

لقد أشرنا سابقا إلى أن كل نظرية من نظريات الثقافة لا تتعارض مع الأخرى إلا في الجانب أو الجوانب التي يتم التشديد عليها فتسقط جميعا في نوع من الدوغمائية. والواقع أن لا واحدة منها تنفي ما تقول به غيرها نفيًا تامًا، حتى ولو لم يتم الإعلان عن ذلك صراحة، ويمكن أن نستشف ذلك ضمنا في آراء أصحابها. إن هذا يصدق مع النظرية التطورية وموقفها من الانتشار أو الاستعارة الثقافية من جهة، ومن جهة أخرى من التفسير الوظيفي.

بالنسبة لفكرة الانتشار يقول روبير لوي عن باستيان إنه "لم ينف يوما انتشار الثقافة وهو لم يشترط سوى وجود برهان مخصوص يسند إليه هذا الانتشار"¹. ويقول أيضا: "إننا لا نشك أنه وجد من يأخذ بجديّة آراء باستيان الساذجة، غير أننا لا نجد بين عامي 1860 و1887 (وهي الفترة التي ظهرت فيها معظم مؤلفات المدرسة التطورية) كتابا واحدا ينفي أثر عامل الاحتكاك في تاريخ الثقافة"²، وتاييلور نفسه لم ينف الانتشار "لقد قدم تاييلور باستمرار، كما يلحظ إليوت - سميث مرغما، شواهد على الاحتكاك الثقافي، فهو بالفعل عدو القائلين بمبدأ التوازي الثقافي ولا يغير ذلك فهمه العلمي للوقائع، الذي حال دون سقوطه في دوغمائية انتشارية سهلة.

(...) لقد كان لدى تاييلور قناعة كاملة بأهمية الاستعارة في تاريخ الإنسانية وقد عبر عنها نظريا وإن من خلال بعض الحالات الخاصة: "غالبا ما انتشرت الحضارة أكثر مما تطورت"³. فتاييلور إذن من العلماء النادرين الذين استخدموا عامل التطور المستقل، من غير أن ينفوا الانتشار، وينم هذا عن حس نقدي امتاز به تاييلور عن معاصريه.

¹ روبير لوي، مرجع سابق، ص 63.

² روبير لوي، نفسه، ص 63.

³ نفسه، ص 63-64.

أما بالنسبة لفكرة الوظيفة فإننا يمكن أن نستمتع إلى روبير لوي وهو يقول: " ويبقى باشوفن على غرار فوستيل دي كولانج وظائفا شرسا. إن هيمنة الأمومة في العائلة لا يمكن أن تؤخذ بمعزل عن الظواهر الأخرى " أي أن القاعدة التي تحدد الحسب ليست، بالضرورة سوى حلقة من سلسلة أفكار أخرى"¹. وسامر مين H.J.Summer Maine أيضا كان وظيفيا في طريقة معالجته للظواهر لا باعتبارها متميزة ولكن في ارتباطها الشديد. لقد أكد علاقة القانون القديم بالدين والأخلاق. وماكلينان كان يرى أن المؤسسات المجتمعية مترابطة فيما بينها بصورة وظائفية. فقد كان يعتبر مثلا أن التفسير الكامل لنشأة الزواج الخارجي يقتضي إقامة البرهان على أنه حيثما يوجد هذا الزواج لا بد أن توجد الطوطمية أيضا، والطوطمية تفترض ممارسة تآر الدم، وكلما وجدت هذه الممارسة يكون التآر واجبا دينيا. وعندما يوجد هذا الواجب لا بد أن يكون وأد البنات وبوجود هذه الممارسة الأخيرة نجد أنفسنا حيال نظام للقرابة عن طريق النساء، فكل هذه الممارسات مترابطة وينبغي البرهان عليها هكذا وبإسقاط إحداها ينهار البرهان كله.

لقد استطاعت النظرية التطورية أن ترسي قواعد الأنتروبولوجيا، أي أن تلفت العناية العلمية إلى موضوع الثقافة بغية إيجاد قوانين كلية وعامة تحكم تطورها. والأنتروبولوجيا مدينة له اليوم بالعديد من المقولات والمفاهيم، والمنهج المقارن هو من إبداع أصحاب هذه النظرية، بفضله أرسى مورغان الدراسة المقارنة لنظم القرابة التي صارت جزءا أساسيا من البحث الأنتروبولوجي، وماكلينان أبداع مفهوم الزواج الخارجي، وقد لفت ماكلينان وباحوفن الأنظار إلى وجود مجتمعات تعتمد النسب الأمي في جميع أنحاء العالم، وهذا خلافا لأطروحة الأصول الأبية للعائلة. ومساهمة تايلور الهامة تتمثل في برهنته على شمولية المعتقدات الإحيائية l'animisme وهو ما أضاف مقولة الإحيائية إلى القاموس الأنتروبولوجي. وفريزر لا يقل عن هؤلاء أهمية، فقد بين شمولية المعتقدات السحرية، وفسر كيف أن بنيتها المنطقية قد ترد، عبر التحليل إلى نمطين من السحر: السحر بالمحاكاة، والسحر الاتصالي أو السحر بالعدوى².

ثم إننا ندين لهذه المدرسة بتعريف الثقافة تعريفا علميا ظل نواة لكل التعريفات اللاحقة، وهذا التعريف الكلاسيكي إذا كان الجميع يعرف أنه لتايلور، فإن الكثيرين لا يعرفون أن تايلور مدين به لـ "كليم Klemm" الذي كان سبّاقا إليه فلقد أدخل كليم في تعريفه للثقافة " العادات والمعلومات، الحرف، الحياة الخاصة والعامة، زمن الحرب والسلم، والدين والعلم والفن " ... " إنها

¹ روبير لوي، مرجع سابق، ص 36.

² سير جيمس فريزر، الغصن الذهبي، مرجع سابق، ص 104 وما بعدها.

تظهر في غصن شجرة مصقولة بصورة مقصودة، في حك العيدان لإشعال النار، في تحريق جثة الأب المتوفى، في وشم الجسم، وفي إعطاء الجيل الجديد خبرات الأجيال السابقة " ولا شك أن تعديلا طفيفا في الجملة الأخيرة يعطي تعريفا ملائما للثقافة"¹، يقول روبير لوي.

لكن رغم تلك الحسنات فإن هناك انتقادات كثيرة وجهت إلى أصحاب تلك النظرية بصفتهم أنثروبولوجيين أولا، وثانيا لكونهم تطوريين.

فمن النقائص العلمية أو المنهجية التي يعابون عليها اعتمادهم في جمع معلوماتهم وبياناتهم على الرحالة والمبشرين، ولم ينتقلوا هم بأنفسهم لملاحظة ومعايشة المجتمعات البدائية، وربما كان ذلك راجعا إلى قناعتهم بعدم جدوى ذلك * . وقد كان هذا سببا في شيوع كثير من الأحكام المغلوطة والمتحيزة بل واللاإنسانية التي أصدروها عن ما كان يسمى بالبدائيين * .

هذا الاتصال غير المباشر بالمجتمعات البدائية كان لا بد أن ينعكس على مشروعية تصورهم التطوري، فلم يكن بإمكانهم والحال هذه أن يبرهنوا بالوقائع والأدلة العيانية على فكرة التوازي والتطور الذاتي للثقافة، ولذلك فقد أستندوا في الغالب على ردم الهوة بين تلك المراحل المفترضة على التخمين والتأمل النظري وهو الأسلوب الذي رفضوه لدى سابقهم من الفلاسفة. ويبدو أننا هنا إزاء المشكل نفسه لدى داروين فيما يتعلق بالحلقة المفقودة التي تربط بين القرد والإنسان المنحدر منه.

بالإضافة إلى ذلك " عدم كفاية التفسير التطوري في حد ذاته، فالمؤسسات - فيما يقول بريتشارد - لا ينبغي أن تتناول، ناهيك بأن تفسر، بناء على أصلها ونشأتها، أو أن تعتبر هذه النشأة بمثابة البداية الحقيقية، بمثابة السبب، أو بصورة أبسط، بمثابة الشكل الأولي لهذه المؤسسات. لا ريب في أنه من المفيد جدا أن نعرف تطور المؤسسة وأن نلم بظروف هذا التطور، عندما نكون في صدد البحث عن فهم مؤسسة من المؤسسات، لكن تاريخها لا يسعه مجال من الأحوال أن يفسر كيفية قيامها بوظيفتها في الحياة المجتمعية"⁴.

¹ روبير لوي، مرجع سابق، ص 12-13.

* يقال أن فريزر أجاب بالقول: "معاذ الله" حينما سئل هل رأى البدائيين؟! "

* مثل الأحكام التي أطلقها ليبوك عن الأندمان: ليس لديهم "أي شعور بالخلج" و"الكثير من عاداتهم شبيهة بعبادات الحيوانات"، "البدائيون" أفضاظ، إنما قاعدة شبه أكيدة وشاملة"، ينظر: روبير لوي، مرجع سابق، ص 23. ويقول فريزر عن الممارسات السحرية: "لا زالت شائعة حتى

الآن عند الجماعات الهمجية الخبيثة الشريرة في أستراليا وأفريقيا واسكتلندا". الغصن الذهبي، مرجع سابق، ص 109.

⁴ ايفانز بريتشارد، مرجع سابق، ص 48.

ولو تركنا الناحية العلمية جانبا لوجدنا الجانب الأيديولوجي هو أخطر ما في التطورية الثقافية، فلقد كانت تبريرا للاستعمار ومن هذه الناحية فالنظرية التطورية تعتبر أيديولوجيا استعمارية بامتياز. وقد بين جيرار لكرك أن التوافق الزمني بين ظهور الأنثروبولوجيا والاستعمار لم يكن صدفة. فالأنثروبولوجيا الاجتماعية تطورت بشكل واضح في الإمبراطورية البريطانية الاستعمارية، فهذا العلم تطور نتيجة تلك العلاقة بوجود هذه الإمبراطورية الشاسعة أو بالسياسة الاستعمارية البريطانية.¹

وإذا عرفنا تماهي الأنثروبولوجيين التطوريين مع الحضارة الغربية وأمجادها، عرفنا لماذا يضعون المراحل السابقة عليها كمستويات مناقضة لها، وبالتالي لا يوجد معيار آخر نقيس به درجة التقدم غير معيار مدينة الغرب الصناعي، ولذلك فإن الأنثروبولوجيا بالنسبة للفترة الفيكتورية لم تكن "أكثر من دراسة الأشكال الاجتماعية للبدائية غير المتمدنة، بهدف إيجاد الطريقة التي ستكيف بها هذه المجتمعات مع العالم الحديث"².

وربما بدا في فكرة الوحدة النفسية للجنس البشري ابتعادا عن تلك الإيديولوجيا الاستعمارية القائمة على التمييز العنصري والاستعلاء والمركزية الثقافية، لكن الواقع هو خلاف ذلك، فالتماثل المزعوم يعني أن يتقبل الجميع ثقافة الغرب وأن يتماثل الجميع في إطارها - هذا إذا كان الغرب يريد ذلك حقا؟!.

انسجاما مع هذا الفهم لا تبدو فكرة الرواسب بريئة تماما، إنها تبرير للاستعمار، فمن واجب المستعمر القضاء على هذه المخلفات المعوقة للتقدم.

بقي شيء أخير نتوجه به إلى التطوريين الثقافيين، يتعلق الأمر بفكرة الوحدة النوعية للعقل البشري أساس فرضية التطور المتوازي للثقافات، إنه من الضروري أن نتساءل لماذا ترغب هذه الوحدة في إحداث التطور وبالتالي تأكيد القاعدة في مناطق ولا تفعل ذلك في أخرى؟ إن الجواب ربما قاد وقد قاد فعلا إلى طرح التفسير العرقي الذي يذهب إلى تأكيد أفضلية عرق على آخر.

1-6-2. المدرسة الانتشارية:

قبل الحديث عن الانتشاريين أمثال جراينر، والأب شميدت، وإليوت سميث وبيري وريفرز وغيرهم بوصفهم الممثلين الحقيقيين لهذه المدرسة، تجدر الإشارة إلى أن فكرة الانتشار لم تكن من

¹ جيرار لكرك، الأنثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتورة، الهيئة القومية للبحث العلمي، طرابلس- ليبيا، معهد الإنماء العربي، بيروت- لبنان، ط1، 1986، ص 45.

² نفسه، ص 56.

إبداعهم، فعلاوة على ما ذكرناه سابقا بشأن التطورين، فإن الفكرة قال بها جابريل دو تارد (1843-1904) فيلسوف القانون وعالم الاجتماع الفرنسي صاحب كتاب "قوانين المحاكاة" الذي كان له تأثير عميق في بواس ومن خلاله في عدد لا بأس به من الأنتروبولوجيين الأمريكيين، فقد أكد تارد الانتشار في كل مراحل التاريخ¹. وفكرة الانتشار أيضا كانت موجودة عند هامى Hamy في فرنسا، وشولتر - سيلاك Scheltz-Sellack في ألمانيا، عند الأركيولوجيين الإسكندنافيين، وفي إنجلترا مركز النظرية التطورية بامتياز هناك الآنسة بوكلانده M^{elle} Bukland، فقد ذهبت إلى الحضارة لم تكتسب أبدا بطريقة مستقلة، فقبل إليوت سميث زعيم المدرسة الانتشارية في إنجلترا اعتقدت بوكلانده أن عبدة الشمس والأفاعي قد نشروا الزراعة والحياكة وصناعة الخبز والمعادن في كل أرجاء الأرض².

وهناك فردريك راتزل F. Ratzel (1844-1904) عالم الحيوان الجغرافي الألماني، يقول عنه روبير لووي: "لم يشدد أحد على قوة التاريخ أكثر مما فعل راتزل... وهو يتساءل أيضا إذا كان ممكنا لزهرة اللوتس Lotus من أن تصبح رمز البوذية في أرض منغوليا الجرداء بدون الاحتكاك بالهند"³.

والمدرسة الانتشارية ظهرت كرد فعل على آراء المدرسة التطورية، فإذا كانت هذه الأخيرة تؤكد على النشأة المستقلة للثقافة، وتطورها الذاتي في أي مكان شرط أن تتوفر العوامل الملائمة والشروط الكافية من المرور من مرحلة دنيا إلى أخرى أعلى وأكثر تطورا، إذا كانت هذه إحدى المسلمات الأساسية لدى التطورين، فإن فئة من الأنتروبولوجيين وهم من يطلق عليهم اسم الانتشاريين ذهبوا إلى أن انتشار السمات الثقافية بين الثقافات المتباعدة أو القريبة يساعد على تهيئة الشروط الكفيلة بإحداث التغير الثقافي أو الانتقال من مرحلة إلى أخرى، ولذلك فهم يؤكدون على الاحتكاك أو الاتصال الثقافي أو التفاعل بين الجماعات وبالتالي انتقال السمات الثقافية أو انتشارها من مجتمع لآخر.

وتبعا لفكرة الانتشار هذه يفسر التشابه الثقافي بين مجتمعين أو أكثر بانتشار سمات ثقافية من هذا المجتمع إلى آخر نتيجة عوامل متعددة ومتنوعة كالحروب والغزوات أو الهجرة أو التجارة أو غير ذلك من الوسائل.

¹ ينظر روبير لووي، مرجع سابق، ص 88.

² نفسه، ص 76.

³ نفسه، ص 97.

وتنقسم المدرسة الانتشارية إلى فرعية أساسيين: الأول في بريطانيا والثاني في ألمانيا¹.
لكن قبل الحديث عن كل فرع على حدة يجدر بنا تحديد المسلمات الأساسية التي تجمع الانتشاريين عامة رغم الاختلافات الثانوية فيما بينهم وهي كما يلي:
أولاً: إن الثقافة بجميع مكوناتها وعناصرها المادية والفكرية والاجتماعية لا تنشأ عن النمو التلقائي الناتج عن تشابه الإمكانيات الاجتماعية والطبيعية الإنسانية بل عن الاستعارة والانتقال من مكان إلى مكان آخر. فالثقافات لا تنشأ وتتطور في إطار العزلة بل دائماً في إطار الاحتكاك بغيرها من الثقافات.

ثانياً: عجز العقل البشري عن الإبداع؛ بمعنى أن أنصار هذه المدرسة يرفضون القدرة على الاختراع والإبداع الثقافي بالنسبة لكل مجتمع على حدة، فمن غير المعقول أن تتمتع كل شعوب الأرض بقدرات متماثلة على الخلق والابتكار، ولكنها تستطيع بسهولة أن تستعير من غيرها ما تعجز عن ابتكاره بنفسها².

ثالثاً: الميل إلى التفسير التاريخي للثقافة: فهم يرون أن التاريخ الفعلي لتطور الثقافة أكثر تعقيداً من أن يصور في لوحات تبسيطية ذاتية، كتلك التي قدمها مورغان، فكل شعب وبالتالي كل ثقافة تتعرض لتأثيرات خاصة، نتجت عن الاحتكاك مع الجيران، ولذلك فإن الثقافة تقتضي البحث في ماضيها.

أ- المدرسة الانتشارية الإنجليزية:

أنصار هذه المدرسة البارزين أو بالأحرى زعماءها هم إليوت سميث G.Eliot Smith (1871-1937)، وتلميذه بيرى W. J. Perry (1888-1949)، وريفز W.H.R.Rivers (1864-1922).

أرجعت هذه المدرسة نشأة الحضارة الإنسانية كلها إلى مصدر أو مركز واحد وعن طريق الاحتكاك الثقافي بين الشعوب سواء عن طريق التجارة أو الغزوات أو الهجرة، انتشرت عناصر تلك الحضارة المركزية أو الرئيسة واتسعت دائرة وجودها³. المركز الأوحده لكل حضارة متطورة هو مصر، هكذا قرر إليوت سميث الذي أقام بعض الوقت في القاهرة، هذا الرأي يشاركه فيه تلميذه بيرى أيضاً. وهناك ثلاثة مبادئ كان يؤمن بها إليوت سميث:

¹ Robert Löwie، *op. cit.*، p. 146.

² أحمد أبو زيد، محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، مرجع سابق، ص 60.

³ حسين فهميم، مرجع سابق، ص 123.

أولاً: الإنسان عاجز عن الاختراع، لهذا فإن الحضارة لا تتطور إلا في ظروف استثنائية مناسبة، وعملياً لا يتم ذلك مرتين بشكل مستقل أبداً.

ثانياً: مثل هذه الظروف لم توجد إلا في مصر القديمة، لذلك فإن الثقافة عدا البعض من عناصرها الأكثر بدائية، كان المفروض أن تنتشر في أي مكان آخر انطلاقاً من مصر بفضل تطور الملاحة.

ثالثاً: الحضارة تراجعت بشكل طبيعي وهي تنتشر في مناطق متقدمة، لهذا فإن الانحطاط لعب دوراً في التاريخ البشري¹.

فالحضارة نشأت وازدهرت على ضفاف نهر النيل في مصر القديمة، فقبل 4000 عام قبل المسيح فإن الدين والتنظيم الاجتماعي، احتفالات الزواج ومراسيم الدفن، والبيوت والثياب وكل الفنون والحرف عدا تلك المستعملة في صناعة أدوات الصيد، لم توجد في أي مكان آخر خارج مصر وجوارها. إن الزراعة والري وصناعة الفخار وتربية الحيوانات والدين... كلها مظاهر حضارية تعتبر مصر موطنها الأصلي. والإنسان خارج مصر والمناطق المجاورة لها كان يعيش مثل القردة، وبالتالي فلا مجال لتطور مستقل في المناطق الأخرى من العالم، إن هنود أمريكا عاشوا مثل القردة وذلك حتى أوائل العصر المسيحي. وأهراماتهم الأولى لم تشيد إلا بعد خمسة أو ستة قرون بعد الميلاد ناسخة النموذج الكمبودي أو الياباني اللذين يعودان بدورهما إلى النماذج المصرية، أما شعائر التأهيل والجمعيات السرية الأمريكية فترجع إلى طقوس التحنيط المصرية، والطوطمية والتنظيم الاجتماعي في أستراليا ليسا سوى آثار مشوهة ومعدلة بطرق أخرى، أي نتيجة تبني ممارسات واعتقادات أخرى (بمعنى المعتقدات والممارسات المصرية)².

وبشكل عام إن هذا الفرع من المدرسة الانتشارية يرد كل الثقافات الحالية إلى المنبع الأول والوحيد مصر القديمة، غير أن تلك النظرية لم تنجح في جذب المؤيدين لعدم توفر أنصارها على المقارنات الدقيقة والأدلة الثابتة ولذلك انحصرت لدى قليل من علماء مانشستر لذلك عرفت باسم مدرسة "مانشستر" أو "مدرسة مركز الشمس"³.

¹ Robert Löwie. **op. cit.**، p. 147-148.

² **ibid.**، p. 148-149.

³ عاطق وصفي، الأنثروبولوجيا الثقافية، مرجع سابق، ص 50.

يتزعم هذا الفرع فريتز جرايبنر F.Graebner (1877-1934) والأب ولها لم شميدت Père W.Schimidit (1868-1959)، فهما يشتركان مع معاصريهما أمثال بواس وريفرز وراتزل في معارضة لوحات التطوريين عن العصور الأولى، ويفسرون تعقيد التاريخ الفعلي بواسطة التغيير عن طريق الاحتكاك. والتطور فيما يضيفان ليس موحدا، بحيث إن شعبا يمتلك تقنية بدائية يمكن أن تكون له في المقابل بنية اجتماعية أو شكل من العبادة متطور جدا.

واختلافهما مع أقرانهم الإنجليز، هو في أنهما افترضا وجود عدة مراكز حضارية أساسية في جهات متفرقة من العالم. وأنه نشأ عن التقاء الحضارات مع بعضها البعض نوع من الدوائر الثقافية وحدثت بعض عمليات الانصهار والتشكلات المختلفة، الشيء الذي يفسر أوجه الاختلاف عن تلك الثقافات المركزية أو الأساسية¹.

فبدلا من القول بتطور فريد على النيل، تبعه انحطاط عام في كل مكان أكد الانتشاريون الألمان تطورا متعددًا، أي تطورا نشأ في مناطق أخرى خارج مصر القديمة².

والإنسان البدائي في نظر جرايبنر وشميدت كان يعيش في جماعات صغيرة، في مكان ما من آسيا، في إطار العزلة، ومن دون وسائل النقل طورت تلك الشعوب حضارات متميزة Kulturkreise، ومع تحسن وسائل النقل كان تأثير هذه المراكز ينتشر بانتشار مجموع عناصرها وليس بانتشار كل عنصر على حدة، وإذا اقترب اثنان من هذه النظم فإما يلتحمان وإما أن يدمر أحدهما الآخر³.

لقد نتج عن الاتجاه الانتشاري بصفة عامة أن بدأ الأنثروبولوجيون ينظرون إلى الثقافة الإنسانية باعتبار أن لها كيانات مستقلة من حيث المنشأ والتطور والملامح الرئيسية التي تميزها عن غيرها، وذلك على عكس التطوريين الذين رأوا أن الثقافة متشابهة، وأن الاختلاف الوحيد بينها يكمن فقط في درجة تطورها التكنولوجي والاقتصادي، هذا التطور الذي يمثل أساس التعالي الغربي. لذلك فإن الفضل يعود إلى المدرسة الانتشارية في طرح فكرة تعدد الثقافات وتنوعها وهذا ما يعبر عنه بمفهوم النسبية الثقافية، يشير إلى هذا لكرك: لقد زعزت المدرسة الانتشارية إلى جانب الاهتمام الوصفي الذي قام به بواس إن لم يكن إشكالية المدرسة، فعلى الأقل طريقتها. لقد

¹ حسين فهميم، مرجع سابق، ص 124.

² Robert Löwie، *op. cit.*، p. 163.

³ Robert Löwie، *op. cit.*، p. 163.

تركت على الأقل الفهم الخطي للتاريخ ومن جهة ثانية جعلت نظرية التاريخ لاحقة لتحليل التواريخ الجزئية لكل مجتمع باعتباره مستقلاً¹.

وقد ترتب عن الاتجاه الانتشاري مفهوم جديد للثقافة اختلف عن المفهوم التقليدي لتاييلور. هذا المفهوم الجديد ينظر إلى الثقافة على أنها مجموعة من العناصر الثقافية، وتلعب عملية الانتشار دوراً أساسياً في تجميع تلك العناصر في مجموعات أو مركبات وإما في تفريق عناصر مجموعة أخرى وانتقالها من مكان إلى آخر من عصر لآخر. والاختلاف الرئيس بين المفهومين يتمثل في أن مفهوم تاييلور يؤكد تكامل وترابط العناصر الحضارية في المجتمع الواحد، أما الثاني فلا يذكر ذلك التكامل والترابط².

لكن مع ذلك هناك انتقادات توجه إلى الانتشاريين سنذكر بعضها منها:

- غموض مفهوم المركب الثقافي والعنصر الثقافي عند التطبيق فمثلاً إن نمطاً ثقافياً كالزراعة هل ننظر إليه على أنه عنصر ثقافي بسيط أم عنصر ثقافي مركب يتكون من عدة عناصر ثقافية بسيطة؟

- من الصعب تحديد خطوط دقيقة تفصل بين منطقة ثقافية وأخرى، ومرد الصعوبة إلى تداخل المناطق الثقافية في الإقليم الواحد.

- مفهوم المنطقة الثقافية قد يؤدي إلى الاعتقاد بالترابط بين البيئة الجغرافية والحضارات التي توجد فيها، وقد أثبتت الدراسات الميدانية نسبية ذلك الترابط، بحيث أن البيئات الجغرافية المتماثلة لا تستلزم طرقاً معيشية واحدة، بل قد تختلف الثقافات اختلافاً كبيراً ضمن البيئات الجغرافية المتشابهة، والعكس صحيح أيضاً، فقد تشابه الثقافات في إطار البيئات الجغرافية المختلفة. هذه جملة اعتراضات وجهها ديكسون Dixon ضد المدرسة الانتشارية³.

ومن الانتقادات التي يوجهها روبرت لوي لها أيضاً، هو تنبيهه إلى الخطأ الذي يترتب عن مسلمة الانتشاريين فيما يتعلق بالتشابهات بين المجتمعات والمناطق الثقافية التي تستدعي حسب منهجهم القول بأن أحدها مستعير والآخر معير، فالخطأ يكمن في أخذ التشابهات على أنها سمات متماثلة⁴ وبالتالي اشتقاق إحداها عن الأخرى. وهكذا فلا يمكن القول بالانتشار لمجرد تشابه بين

¹ جيران لكر، مرجع سابق، ص 60-61.

² عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الثقافية، مرجع سابق، ص 53.

³ نفسه، ص 46-47.

⁴ Robert Löwie، op. cit.، p. 168.

أشياء مادية أو مفاهيم أو عادات وتقاليد لدى شعوب بدائية تعيش في أمكنة متفرقة من العالم، يجب القول أن هذه الأمور قد انتشرت انطلاقاً من عدد محدود من مراكز التطور الثقافي.

وأخيراً رغم الاختلاف بين المدرستين التطورية والانتشارية إلا أن هناك نقاط تقاطع بينهما. فكل منهما في الواقع تهتم بالماضي؛ بحيث عند دراستهما للنظم الاجتماعية تقومون بتتبع تاريخ تلك النظم. بمعنى أن النظم في المنظور التطوري تطورت عبر الانتقال من مرحلة إلى أخرى، وفي المنظور الانتشاري أن تلك النظم المتشابهة في مجتمعات منفصلة متباعدة تعود إلى اتصال قديم حدث بين تلك المجتمعات وهذا ما يمكن تتبعه تاريخياً.

وحتى فكرة التطور لا يمكن نفيها لدى الانتشاريين، يقول روبير لوي: "إن هؤلاء المؤرخين الكبار، الذين يقفون موقفاً نقدياً من مبدأ التوازي يعتقدون بالتطور اعتقاداً راسخاً.

فالقواقع إن الإقرار بتبدل الثقافات بتبدل الأزمان وبتربط الخصائص الفريدة ترابطاً عضوياً يقود إلى القبول بوجود متوالية محددة، إن شميث متوجس دون ريب من كلمة "تطورية" غير أنه عندما يتكلم عن "مراحل التطور العام" أو عن المؤسسات الأمومية فمن البلاهة أن ننكر أنه يرتقي هنا في أحضان التطورية"¹.

أما فيما يتعلق بموقف هذه المدرسة من الاستعمار، فإن جيرار لكرك يرى أنها تعتبر الاستعمار مثلاً من جملة أمثلة أخرى على الاحتكاك بين المجتمعات. فانتشار المدنية المصرية في العالم كله الذي قال به إليوت سميث، إذا تم التسليم به، فهو لا يشير إلى انتشار سيطرة، بل إلى انتقال عنصر ثقافي معين من مجتمع مركزي إلى مجتمعات الأطراف. إن إطلاق اسم الانتشار على حقيقة الاستعمار لا يتم إلا بنوع من التحريف، أو بإعطاء الكلمة معنى أوسع مما تحمل. هكذا فإن المدرسة الانتشارية تغطي حقيقة الاستعمار بمفهوم الانتشار مثلما يغطي بعبارات أخرى مثل "الصدمة الثقافية" أو "الاحتكاك الثقافي" أو "الثاقف" أو "التغير الثقافي"².

في الأخير، ما مدى تأثير هذه المدرسة في الدراسات الأنثروبولوجية؟ لقد كان لهذه النظرية تأثير واسع في أمريكا لذلك هناك من يذهب إلى إدراج فرع ثالث لهذه المدرسة هناك. أما في إنجلترا فلم يطل أمد هذا التأثير والسبب ربما يعود إلى أن إليوت سميث وبيري وريفرز قد اشتطوا في استعمالهم لها. وربما لأن عمليات إعادة التركيب التي اعتمدها سرعان ما تبين أنها لا تقل من

¹ ينظر المرجع نفسه، ص 154.

² جيرار لكرك، مرجع سابق، ص 76.

حيث نزعته التخمينية وعدم إمكانية التحقق منها عن إعادات التركيب التكوينية التي كانت الانتشارية تدعي انتقادها.

إذا كان عيب الانتشاريين هو سقوطهم في التخمينات مثلما سقط فيها التطوريون وميلهم إلى تفسير الثقافة بناء على الماضي الذي لا يمكن تقديم الأدلة القاطعة بشأنه ما يفتح المجال للتخمين، إذا كان الأمر كذلك فهل النجاح في كشف حقيقة الثقافة يتوقف على العزوف عن الاهتمام بالماضي والالتفات إلى الواقع الفعلي، الواقع الحاضر؟

1-6-3. المدرسة الوظيفية.

هذه المدرسة جاءت في الواقع كرد فعل على المدرستين التطورية والانتشارية. والحديث عن الوظيفة يرتبط عادة باثنين من الأنتروبولوجيين البارزين هما: برونيسلاو مالينوفسكي Bronislaw Malinowski (1884-1924) إنجليزي ولد نمساويا من عائلة بولونية، وراي كليف براون A.R.Radcliffe Brown (1881-1955) إنجليزي أيضا، وإن كان ينفي بنفسه كونه وظيفيا¹؛ أي يرفض الانتماء المذهبي لأن العلوم الطبيعية لا تعرف فكرة المدارس والأنتروبولوجيا لا تختلف في نظره عن تلك العلوم. ونحن سنقصر حديثنا عن مالينوفسكي وحده.

ينطلق مالينوفسكي من التأكيد أن الثقافة هي الموضوع المشروع للأنتروبولوجيا، وهذه الأخيرة مؤهلة من بين العلوم الاجتماعية جميعها إلى جعل دراسة الإنسان أكثر علمية، لأن فيها دون سائر العلوم يجتمع الجانب الميداني مع الجانب النظري، أي الملاحظة والنظرية باعتبار أنه لا يوجد أي وصف دون نظرية. ولكن ليس النظرية التطورية ولا الانتشارية بكل تأكيد. فهناك نظرية أو مدرسة أخرى تنضاف إليهما " كثيرا ما يسمع كاتب هذه السطور، عزو أبوتها له².

ينطلق مالينوفسكي من توجيه النقد للمدرستين المذكورتين، طبعاً دون أن ينفي فكرة التطور والانتشار كما سنرى لاحقاً، أيضاً هو يقبل بالمنهج المقارن، لا بل إنه "يجب أن يبقى أساس كل تفسير في نظره، ولكن هذا المنهج كما اعتمده التطوريون يقود إلى الخطأ في غياب الجرد الشامل للظواهر القابلة للمقارنة فعلاً واستنادهم إلى تشابهات مصطنعة وتمثيلات مختلفة. ولا يقبل بفكرة الرواسب لأنها تنفي الوظيفة، " إذا كان يتم الاحتفاظ بالرواسب، فذلك لأنها اكتسبت معنى

¹ A.R Radcliffe - Brown. **Structure et fonction dans la société primitive**, [http://www.uqac.uqacbec.ca/zone30/classiques des sciences sociales/index.html](http://www.uqac.uqacbec.ca/zone30/classiques%20des%20sciences%20sociales/index.html)

² Bronislaw Malinowski. **Une théorie scientifique de la culture**, Traduit de l'anglais par Pierre Clinquart, Paris, 1968 p. 21.

جديداً، أي وظيفة جديدة"¹، مثال ذلك السيارات القديمة التي لم تنقطع عن الخدمة، فاستمرارها في العمل لا يرجع إلى كونها من الرواسب، بل لأن أصحابها ليس لديهم ما يستطيعون به شراء أخرى جديدة. ومعنى هذا أن الوظيفة هنا اقتصادية. ومفهوم البقايا إجراء منهجي زائف يعتمد في إعادة تركيب التطورات، والأسوأ من ذلك فهو يعوق عن الدراسة الميدانية المثمرة، فبدلاً من البحث عن الوظيفة الحالية لواقعة ثقافية، فإن الملاحظ يكتفي بالوصول إلى كيان جامد ومستقل. ورفض مالينوفسكي أيضاً تفسيرات المدرسة الانتشارية لمفهوم السمة والمركب الثقافي تنطبق عليها الانتقادات الأخيرة الموجهة لمفهوم الرواسب، فالانتشاريون ينظرون إلى السمة الثقافية أو المركب الثقافي في استقلالهما عن الكل الذي يشملهما ألا وهو البناء الثقافي ومن ثم يتم تجاهل الوظيفة التي تؤديها داخل النسق الثقافي.

والمدرسة الانتشارية تقوم على فرضية ضمنية مفادها أن تحليل السمات وتحديد الثقافات بالسمات أو مركبات السمات يقوم على القدرة التي لدينا على عزلها. بمعنى لا يتم النظر إلى السمات والمركبات في إطار العلاقات التي تنشأ فيما بينها. وهذا يتناقض مع المنهج العلمي في نظر مالينوفسكي، ذلك أن المنهج العلمي هو الذي يقوم على البحث عن العلاقات وينظر إلى السمات في علاقاتها الفعلية الآنية وعدم استقلالها بعضها عن بعض.

إضافة إلى ذلك فإن الانتشاريين يعلقون الأهمية على خصائص سمة من السمات أو تكوين مركب ثقافي من حيث هي خارجية، فهم لا يفسرون مكونات الثقافة أو عناصرها من داخل الثقافة نفسها، أو لنقل من داخل النسق الثقافي ذاته.

ويرفض مالينوفسكي كذلك التأويل السيكولوجي للثقافة الذي يتقاطع فيه الكثير من العلماء (فوندا، كراولي، ويستر مارك، لانج، فريزر وفرويد) فهؤلاء قدموا حلولاً سيكولوجية خالصة لمشكلات أصول الدين والسحر، والأخلاق والطوطمية، والطابو. والخطأ في ذلك أن هؤلاء غالباً ما يقدمون تفسيراتهم بعيداً عن الميدان، كما أنهم رفضوا كل إشارة إلى الأسس البيولوجية للسلوك الإنساني.

ومن هذه الانتقادات نستخلص أن مالينوفسكي يأمل في تقديم بديل نظري ومنهجي يتجاوز عقم التفسيرات التطورية والانتشارية وحتى السيكولوجية. ويكون قادراً على الوقوف على حقيقة الثقافة التي لا يجب تفسيرها بعيداً عن معطيات البيولوجيا، وهذا بالنظر إلى ما تؤديه من إشباع

¹ Bronislaw Malinowski, Opcit., p. 30.

للحاجات أي من وظائف، وما يترتب عن ذلك مما تمنحه النظرية الوظيفية من أدوات منهجية توجه الدراسات الأنثروبولوجية توجيهها فعليا.

مفهوم الثقافة: يعرف مالينوفسكي الثقافة بقوله: " هي ذلك الكل الذي يحتوي أدوات ومواد الاستهلاك، والمواثيق القانونية التي تنظم مختلف التجمعات الاجتماعية، والأفكار والفنون، والمعتقدات والعادات سواء تصورناها ثقافة بسيطة جدا أو أكثر بدائية، أو على العكس ثقافة معقدة ومتطورة جدا، فالأمر يتعلق بجهاز واسع، مادي من جهة، وإنساني من جهة أخرى، وروحي من جهة ثالثة، هذا الجهاز يمكن الإنسان من مواجهة المشاكل الفعلية والمحددة التي تنطرح عليه. وهذه المشاكل ناتجة في الواقع عن كون الجسم الإنساني يخضع لمختلف الحاجات العضوية، وأنه يعيش في وسط يمثل حليفه الممتاز وفي الوقت عينه خصمه اللدود بسبب القوى الغاشمة التي ينطوي عليها"¹.

يستخلص مالينوفسكي من هذا التعريف أن أي نظرية علمية في الثقافة يجب أن تقوم على البيولوجيا. إن الكائنات البشرية تؤلف نوعا حيوانيا، ولذلك فهي تخضع لشروط أولية يجب أن تلبى إذا وجب المحافظة على حياة الأفراد واستمرار النوع الإنساني، ويترتب عن هذا ما يلي:

إن إشباع الحاجات الأولية أو العضوية للإنسان والنوع، يشكل الرهان الأدنى للشروط التي على كل ثقافة أن تخضع لها المشاكل المطروحة من قبل الحاجة إلى الغذاء، والحاجة إلى التناسل، والحاجة إلى الصحة، التي يجب إشباعها. والإنسان يشبع هذه الحاجات ويحل المشاكل المترتبة عنها باختراع وسط جديد، ثانوي أو اصطناعي، في مقابل الوسط الطبيعي. هذا الوسط هو الثقافة، والذي ينبغي أن يعاد إنتاجه باستمرار، وأن يصاب ويتحكم فيه. إن الإنسان يخلق ما يسميه مالينوفسكي "أسلوب حياة جديد" والذي يتوقف بدوره على المستوى الثقافي للمجتمع وعلى المحيط، وعلى الاستجابات الناجحة للجماعة.

لكن أسلوب الحياة الثقافي هذا يستلزم ظهور حاجات جديدة أو حتميات جديدة تفرض نفسها على السلوك الإنساني، وهي التي يسميها مالينوفسكي بالحاجات المشتقة المتمثلة في التربية أو التعليم والقانون والاقتصاد والدين والرموز. ذلك أنه من البديهي وجوب انتقال الإرث الثقافي من جيل إلى جيل ولذلك فكل ثقافة يجب أن يكون لها منهاجها وآلياتها التربوية. وفي كل مجتمع

¹ Bronislaw Malinowski, Opcit., p. 35-36.

يجب أن توجد أجهزة موجهة للعقاب وهي القانون والأخلاق والعرف، والأساس المادي للثقافة يجب أن يتم تجديده، أو يظل في حالته الجيدة على العمل، وهذا يرتبط بالتنظيم الاقتصادي. من الواضح أننا أمام تمييز بين نوعين من الحاجات، فالإنسان يجب عليه قبل كل شيء إشباع حاجاته التي يتطلبها جسمه، يجب عليه أن يخترع أدوات وأن يؤدي أنشطة من أجل الغذاء والتدفئة والمسكن والاحتماء من الظروف الجوية والمناخية، كما ينبغي عليه أن يحمي نفسه من الأخطار الخارجية (الطبيعة والناس والحيوانات). وكل هذه المشاكل الأولية للفرد يتم حلها بواسطة الأشياء التي يصنعها، وبفضل تعاون الجماعات وبالاستناد إلى تقدم المعرفة وكذلك بفضل القيم والأخلاق.

إذا كانت الحاجات الأولية تمثل حتمية بيولوجية أولية، فإن هناك حاجات أخرى تشتق منها، تفرض بدورها على الإنسان والمجتمع نمطا ثانيا من الحتمية التي تنشأ عن ما يسميه مالفينوسكي بالملزمات الوسيطة الناتجة عن الأنشطة الاقتصادية والمعارية والتربوية والسياسية، والملزمات التكاملية المتمثلة في المعرفة والدين والسحر، فنحن إذن أمام حاجات أولية أولا، ثم حاجات وسيطة ثانيا، ومكملة ثالثا.

ولما كانت هناك علاقات بين هذه الحاجات فإن مالفينوسكي يؤكد على ضرورة إقامة تحليل يمكن من تحديد العلاقة بين الفعل الثقافي وحاجة الإنسان الأولية أو المشتقة. وهذا التحليل يسميه التحليل الوظيفي. يقوم هذا التحليل على مفهوم الوظيفة التي ليست شيئا آخر سوى إشباع حاجة بواسطة نشاط معين. لكن هذا المفهوم يظل ناقصا وعاجزا عن فهم السلوك الثقافي للإنسان بدون مفهوم أو مبدأ آخر هو مفهوم التنظيم الذي يقتضي أن ينتظم الإنسان من أجل إنجاز مشاريعه والوصول إلى غاياته، ومفهوم التنظيم هذا يطلق عليه مالفينوسكي لفظ النظام (institution) وهو مفهوم يستلزم اتفاقا متبادلا على مجموعة من القيم التقليدية التي تربط الكائنات البشرية ويستلزم زيادة على ذلك أن هذه الكائنات البشرية تقيم بين بعضها البعض علاقة معينة، وبينها وبين عنصر فيزيائي محدد من بيئتها الطبيعية والاصطناعية.

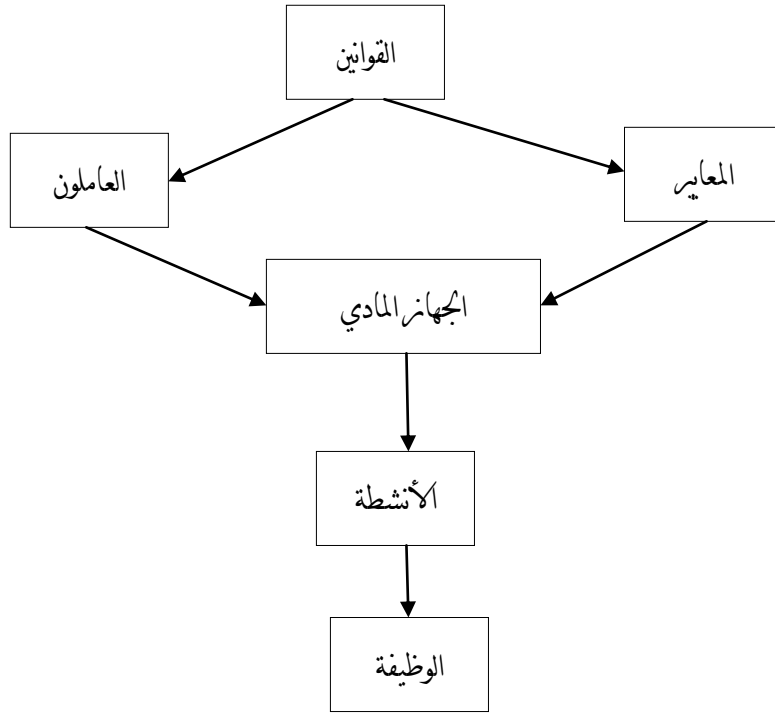
والنظام مفهوم أساسي في النظرية الوظيفية لدى مالفينوسكي فهو يشير إلى الجماعة الاجتماعية المنظمة وفق قواعد ومعايير، وكل نظام يؤدي وظيفة اجتماعية على الأقل، أي إنه يشبع حاجة اجتماعية مستقرة. فالنشاط الثقافي العام للمجتمع يمكن تقسيمه إلى وحدات تنظيمية متميزة، بحيث يطلق على كل وحدة من هذه الوحدات الثقافية المنعزلة (Isolats) التي تخضع للبحث والدراسة العلمية. فالنظم وحدها يشرع عزلها من أجل دراستها أنتروبولوجيا بمعنى دراسة

حقلية. أما السمات الثقافية فليست كذلك إذ لا تتمتع أي سمة بأية دلالة إذا لم تعز إلى النظام الذي تنتمي إليه. فغرض الأنثروبولوجيا في نظر مالينوفسكي ليس هو دراسة الوقائع الثقافية بشكل عشوائي معزول بل دراسة النظم (الاقتصادية والسياسية والقانونية والتربوية...) والعلاقات القائمة بينها في علاقتها مع النسق الثقافي المندمجة فيه بأكملها. فالنظم مستقلة نسبيا من جهة، ومتعاونة من جهة أخرى.

وفي إطار التحليل النظامي يذهب مالينوفسكي إلى أن كل نظام يمكن تحليله بوصفه وحدة تنظيمية إلى ست مكونات هي:

1. الميثاق: القوانين المنظمة لسلوك الأعضاء في المجتمع؛
 2. العاملون: الجماعة التي ينتظم سلوك أعضائها تبعا لمبادئ تتعلق بالسلطة وتقسيم الأدوار وتوزيع الحقوق والواجبات؛
 3. القواعد والمعايير: مجموعة المبادئ الأخلاقية والفنية والقانونية التي تم قبولها من قبل الأعضاء أو المفروضة عليهم على أساس مهاراتهم وسلوكياتهم في الجماعة؛
 4. الجهاز المادي: وهو جزء من رأس المال الذي سيستخدمه النظام (الثروة، الملكية، والأدوات) والدخل والربح والوسائل التي يتحقق بها ذلك؛
 5. الأنشطة: السلوك الفعلي للأعضاء في مهاراتهم التنظيمية ويتصل هذا السلوك بالقواعد والمعايير بحيث يمكن أن يتسق معها أو ينحرف عنها؛
 6. الوظائف: النتائج التكاملية للأنشطة المنظمة للأعضاء وللمجتمع ككل في علاقته بالحاجات الأساسية والوسيلية والتكاملية.
- يضع مالينوفسكي الترسمة التالية¹:

¹ Bronislaw Malinowski, Opcit., p. 49.



يترتب عن التحليل الوظيفي والتحليل النظامي الذي توضحه الترسيم أعلاه نتائج هامة، فهما يمكنان من تعريف الثقافة بطريقة ملموسة، وشاملة أو محددة. والثقافة هي كل يشتمل على أجزاء بينها استقلال نسبي من جهة، وتؤلف نظاما متعاونة من جهة أخرى، وهي تتكامل وفقا لمجموعة من المبادئ مثل إنتاج النوع والتناسل، ووجود المكان الذي يحدث فيه التعاون، والتخصص في الأنشطة. وأخيرا وليس آخرا استخدام القوة في التنظيم السياسي، وكل ثقافة تحقق تكاملها واكتفاءها الذاتي في ضوء قدرتها على إشباع الجموع الكلي للحاجات الأساسية والوسيلية والتكاملية¹.

1. الحاجات الأولية: إن تحقيق الإشباع للحاجات الأولية، حاجات الجسد يعني أن الثقافة ترتبط ارتباطا وثيقا بالطبيعة الإنسانية أي الحتمية البيولوجية التي ترغم كل حضارة وكل فرد على الخضوع للوظائف الجسدية المتمثلة في التنفس والنوم والراحة والتغذية والإفراز والتناسل. فكل إنسان في الواقع يجب أن يأكل ويتنفس وينام ويتكاثر ويتخلص من الفضلات أينما كان ومهما كانت حضارته. فهذه حاجات أولية أي أنها مجموع الشروط البيولوجية التي تكون الاستجابة لها ضرورية لحياة الفرد والجماعة.

¹ Bronislaw Malinowski, Opcit ، p. 39.

لكن ما يجب التأكيد عليه أن كل تلك الحاجات تتأثر بالثقافة فحتى الوظائف الفيزيولوجية الأقل خضوعا للمحيط لا يمكن تصورها بمعزل عنها، وبالمقابل فإن الوظائف الفيزيولوجية كالتنفس والإفراز والهضم تؤثر في الثقافة وتؤدي إلى خلق أنساق ثقافية. هكذا فإن الرغبة الجنسية مثلا لا يتم إشباعها كيفما اتفق بل إن الفعل الجنسي لا يتم في أي مكان، وبأية طريقة كانت، وعلى الرغم من عدم رغبة الطرف الآخر، فهو لا يتم في مكان عام إلا نادرا، وفي هذه الحالة فإن الأمر يتعلق بسوء الأخلاق وخرق معايير المجتمع، وقد يتم بشكل استثنائي في احتفال سحري، وفي هذه الحالة فالأمر يتعلق باستغلال ثقافي لفعل فيزيولوجي بدلا من إشباع بيولوجي للغريزة الجنسية بصورة بسيطة. والشيء نفسه يقال عن الأفعال الفيزيولوجية الأخرى فهي لا تتم باستقلال عن المعايير الاجتماعية والفنية والأخلاقية والأعراف أي أنها تقتضي شروطا خاصة منظمة من قبل المجتمع. فلو أخذنا مثلا آخر وهو تناول الطعام، فإنه يتم فرديا أو جماعيا وفي محيط معين قد يكون البيت أو المطعم، والطريقة التي تقدم بها الأطباق لا تخلو من شروط جمالية معينة. وهكذا فإن هناك علاقة جدلية بين البيولوجيا والثقافة، يقول مالينوفسكي: " عندما يتعلق الأمر بالسلوك الثقافي، فإننا لا نستطيع تجاهل البيولوجيا، ولكننا لا نستطيع أن نكتفي فقط بالحمية البيولوجية"¹.

ويمكن أن نضع هذه اللوحة المتعلقة بالحاجات الأولية والاستجابات الثقافية المتعلقة بها:

الحاجات الأولية	الاستجابات الثقافية
1. الأيض	- الإعالة
2. التناسل	- القرابة
3. سلامة الجسد	- المأوى
4. الأمن	- الحماية
5. الحركة	- الأنشطة
6. النمو	- التربية
7. الصحة	- النظافة ²

¹ Bronislaw Malinowski, Opcit., p. 76.

² Ibid., p. 78.

2. **الحاجات الوسيطة:** يسميها مالمينوفسكي بالملزمات الثقافية، وهي بدورها تتميز بكونها حتمية وصارمة مثل الحاجات الحيوية الأولية. فالإنسان عليه أن يتعاون اقتصاديا، وأن يقيم ويصون النظام، كما ينبغي عليه أن يربي الطفل مواطن المستقبل، وأن يقدم الوسائل التي يتطلبها تنفيذ هذه الأنشطة. وهذه الأنشطة هي التي يسميها مالمينوفسكي بالحاجات المشتقة ويقصد بها كل الأنشطة ذات الطبيعة الاقتصادية والقانونية والتربوية والسياسية والعلمية والدينية والأخلاقية. وضرورة هذه الحاجات معادلة لضرورة الحاجات البيولوجية لسبب بسيط هو أنها مرتبطة دائما بعلاقة وسيطة مع الضرورات العضوية، بمعنى أن التعليم والفن والدين والقانون والأخلاق كلها ترتبط فيما بينها لتحقيق غاية حفظ الصحة وتمكين الكائن العضوي من أداء عمله. ومن هنا تغدو الثقافة التي هي عمل الإنسان وسيلة يحقق بواسطتها غايته، وسيلة تمكنه من العيش، وأن يحيط نفسه ببعض الرفاهية والسعادة والأمن، وبما هي كذلك فإنها تمنحه السلطة وتمكنه من إنتاج المواد وخلق أشياء ذات قيمة.

3. **الحاجات المكتملة:** ويسميها مالمينوفسكي بالملزمات المكتملة للثقافة الإنسانية، والمتمثلة في ظواهر مثل اللغة والتراث الشفوي والمكتوب... والتي تندرج ضمن الجهاز الرمزي. ومن خلال هذا التحليل يمكن تحديد مسلمات الوظيفة كما يلي:
أولا: الثقافة هي قبل كل شيء جهاز وسيط يمكن الإنسان من إيجاد حلول للمشاكل الملموسة والخاصة التي يواجهها في محيطه وهو بصدد إشباع حاجاته.
ثانيا: إن الثقافة نسق من الأشياء والأنشطة والسلوكيات التي يمثل كل عنصر منها وسيلة ملائمة لغاية معينة.

ثالثا: إن الثقافة كل لا يتجزأ، بحيث أن مختلف عناصره غير مستقلة عن بعضها البعض.
رابعا: إن تلك الأنشطة والسلوكيات والأشياء تنتظم حول عمل هام وحيوي وتكوّن نظاما مثل العشيرة والقبيلة، والعائلة أو المجتمع المحلي وأيضا المجموعات القائمة على التعاون الاقتصادي والنشاط السياسي والقانوني والتربوي.
خامسا: من وجهة النظر الدينامية، بمعنى من حيث نمط النشاط يمكننا أن نحلل الثقافة إلى عدد من الأوجه: التربية، الضبط الاجتماعي، الاقتصاد، أنساق المعرفة، والمعتقدات والأخلاق، وطرق التعبير والإبداع¹.

¹ Bronislaw Malinowski, Opcit., p. 128.

الوظيفية وفكرة التطور: ذكرنا سابقا أن الوظيفية لا ترفض فكرة التطور، ولكن بأي معنى تفهم التطور؟ إن التطور الذي يقر به مالينوفسكي بخلاف التطوريين هو الذي لا ينفصل عن التمييز الذي يقيمه بين الحاجات الأولية والحاجات المشتقة، فالتطور - إذا كان ثمة من تطور - يحصل عندما يخلق إشباع الحاجات الأولية حاجات أخرى مشتقة¹.

بقي علينا في الأخير أن نوضح كيف تفسر الوظيفية مسألة تشابه واختلاف الثقافات فيما بينها. من الواضح أنه وفقا للتحليل السابق وبما أن الحاجات الأولية مرتبطة بالطبيعة البشرية، فإنها كونية وعامة. فهذه الوحدة في الحاجات هي سبب الاشتراك في صنع الثقافة لدى كل المجتمعات. ولكن بالنظر إلى ظروف كل مجتمع ودرجة تكيفه بما يستطيعه من أدوات، وبمدى تقدم المعرفة لديه، والمعايير والقيم التي ينظم وفقها سلوك أفرادها، بالنظر إلى كل ذلك تتحدد الاختلافات بين المجتمعات في ثقافتها أو بين أشكال نظمها الثقافية.

هناك جملة من التطورات التي حصلت في الأنتروبولوجيا بفضل إسهامات النظرية الوظيفية سواء على المستوى النظري أو المنهجي. فبالنسبة للمستوى الأول ونتيجة استلهام الوظيفية لآراء المدرسة الاجتماعية الفرنسية ممثلة في زعيمها دوركايم، تنبّه مالينوفسكي لأهمية السياق الاجتماعي في تفسير الوقائع الاجتماعية. فبدلا من تفسير المجتمع، مثلما كان يفعل الأنتروبولوجيون سابقا، انطلقا من التاريخ الخاص أو من تأثير الثقافات الأخرى، فإن الأمر يتعلق منذ الآن مع الوظيفية بإيجاد تفسير داخل المجتمع ذاته، أي أن تفسير الوقائع الاجتماعية يقوم على انسجامها البنوي والوظيفي. وهذا يقود بدوره إلى التفسير الشامل للإنسان وثقافته من خلال مختلف الأبعاد من جهة، ومن جهة أخرى الحرص على الخصوصيات الثقافية، مع احتمال البحث فيما بعد عن القوانين العامة.

فالتأكيد على الخصوصية الثقافية فيه تحول للخلفية الفلسفية للأنتروبولوجيا؛ فمع الوظيفية ستسود رؤية نسبية للثقافات والمجتمعات تعبر عنها الصيغة التالية: " كل الناس متساوون ولكنهم مختلفون، وكل الاختلافات متساوية"². ولقد أدى هذا إلى تفسير النظرة إلى الإنسان من خلال تغيير المنظور إلى المتوحش كموضوع للدراسة وإلى المجتمعات غير الغربية بوجه عام. و ضد الرؤية الحتمية للتطور التي تصور الأهالي ككائنات مشدودة إلى تقاليدها، وعدم دعمه للمفهوم الميكانيكي للتقدم، طرح مالينوفسكي "الاستقلالية" و"الخصوصية" لكل مظهر ثقافي كاقضاء

¹ Bronislaw Malinowski, Opcit., p. 144.

² ينظر Mondher Kilani, Introduction à l'anthropologie, op. cit., p. 262.

جوهرى للدراسة الأنتروبولوجية، وهذا يترتب عنه إبطال المقاربات الثنائية ما قبل عقلي أو ما قبل منطقي / عقلي أو منطقي.

لكن أهم النتائج التي تمخضت عن الوظيفية فهي تتعلق بالجانب المنهجي. لقد ركزت على الدراسة الحقلية، وغدا الأنتروبولوجي مطالباً بالتواجد ضمن المجتمع المدروس أي بناء الخيمة وسط القرية، وهذا يعني اعتماد الملاحظة المشاركة كأداة فعالة وأساسية للبحث الأنتروبولوجي. فعليه أن يندمج كلياً مع الجماعة التي يدرسها، ويعيش حياتهم بقدر الإمكان، بحيث يستطيع ملاحظة نشاطهم اليومي، ويتابع حياة الجماعة من داخل الجماعة ذاتها وليس من خارجها. غير أن الاندماج مع مجتمع البحث في نشاطاته يقتضي تعلم الباحث لغته، وهذا بسبب العلاقة الوثيقة بين اللغة والثقافة والتي لا تستطيع الترجمة تصويرها على حقيقتها¹.

وبفضل التركيز على الميدان استطاعت الوظيفية أن تنتزع الأنتروبولوجيا من منهج إعادة تركيب التاريخ الذي يقوم على أساس من الحدس والتأويل الظني، وتدخلها في إطار الوصف والتحليل للحاضر والواقع الذي يستدعي المشاهدة والمقارنة. إن الباحث مع الوظيفية صار يقوم بدور الملاحظ والمنظر في الوقت ذاته بعدما كان يخلل فقط ما يقدمه له الرحالة والمبشرون.

لكن مع ذلك ثمة انتقادات توجه إلى الوظيفية من بينها:

- إذا كان التفسير الوظيفي يوضح لنا أن إشباع الحاجات موجود في كل مكان، فإنه لا يستطيع تفسير الاختلافات التي نلاحظها بين النظم السوسيوثقافية للمجتمعات المختلفة، مثال ذلك الحاجة إلى الجنس التي يلبسها الزواج، فهي حاجة شائعة لدى الشعوب جميعها ولكن الوظيفية لا يمكنها أن تفسر أنواع الزواج المختلفة؛ إنها لا تفسر لماذا أن بعض المجتمعات تمارس هذا الشكل من الزواج بدلا من الآخر، لماذا ينتهج هذا المجتمع نظام تعدد الأزواج بدلا من تعدد الزوجات أو الزواج الأحادي.

كما تعاب الوظيفية بشدة على تركيزها إلى حد كبير على الاستقرار والثبات وتقليلها من أهمية الصراع و"التناقضات الداخلية والخلل الوظيفي، أي الظواهر الثقافية المرضية"² فيما يقول "دوني كيش".

¹ Bronislaw Malinowski، **Les argonautes du pacifique occidental**، Traduit de l'anglais et présenté par André et Simonne Denver، l'introduction et le chap. xviii، Gallimard، 1989.

² D. Cuch، **op. cit.**، p. 34.

- ونتيجة سيطرة فكرة التناغم والتوازن العضويين للمجتمعات البدائية، لا يعتقد الموظفون بالقدرة على التغيير النابع من داخل هذه المجتمعات ذاتها، فالتغيير لا يمكنه إلا أن يأتي من الخارج. إن هذا الموقف يقدم المبرر للاستعمار من خلال مفاهيم الاحتكاك الثقافي والتثاقف¹. وقد بين لكرك الارتباط بين الوظيفية والاستعمار فيما يسميه بوجود تواطؤ بين الوظيفية والإدارة الاستعمارية وهذا نتيجة تأييدها لسياسة الإدارة غير المباشرة للمستعمرات².

- غير أن أهم الانتقادات التي توجه للوظيفية تتعلق بعلاقة التفسير الوظيفي بالتاريخ. فهذا التفسير يركز على الحاضر ويقول بعدم الرجوع إلى ماضي الثقافة التاريخي، وهذا مقبول بالنسبة للمجتمعات اللاكتائية. إن مشكلة التاريخ لا تطرح هنا، ولكن بمجرد الشروع في دراسة الجماعات الفلاحية في الهند أو في أوروبا، أو البدو الرحل من العرب، يجد الأنتروبولوجيون أنفسهم ملزمين بمواجهة المشكلة: إذ أن عليهم أن يختاروا بين تجاهل الماضي المجتمعي، وبين أخذه بالاعتبار، إذا أرادوا أن يتناولوا بالدراسة حاضر هذه الجماعات المجتمعي³.

وهكذا فإن التاريخ بعد أساسي وجوهري اليوم في الدراسات الأنتروبولوجية، خاصة إذا عرفنا أنها تنحج اليوم إلى مجتمعات محلية.

1-6-4. المدرسة الثقافية:

هذا التيار الفكري داخل الأنتروبولوجيا سيبدأ في التبلور في الولايات المتحدة منذ الثلاثينات من القرن الماضي. ويرجع أصول المدرسة الثقافية - والتي تسمى أيضا بنظرية الثقافة والشخصية أيضا- إلى فرانس بواس الذي هيمنت أفكاره على الأنتروبولوجيا الأمريكية في بداية القرن العشرين، إذ معه صارت الأنتروبولوجيا ثقافية ذلك أن هدفه كان دراسة الثقافة كمجموعة من العادات والمعتقدات وأساليب الحياة التي تشكل كلا خاصا بمجتمع من المجتمعات. وتحت تأثيره سيكون بعض تلامذته تيارا فكريا عرف بالثقافية، سيكون الدور الكبير لامرأتين في تكوينه هما روث بنديكت Ruth Benedict ومارغريت ميد Margaret Mead⁴، إلى جانبهما هناك إدوارد سباير، سباير Spier، كاردينر Kardiner، رالف لينتون، مالفيل هيرزجوفتش.

¹ Mondher Kilomi، *op. cit.*، p. 270.

² جبرار لكرك، مرجع سابق، ص 107.

³ إيفتر - برتشارد، مرجع سابق، ص 72-74.

⁴ Jan François Dortier. "Le culturalisme: la personnalité est forgée par la culture" in *la culture: de l'universel au particulier*، Nicolas Hournet (coord. Par) ، Editions Sciences Humaines. Auxerre Cedex. 2002، p. 147.

هذا التيار معاصر للمدرستين الانتشارية والوظيفية، وهو إن لم يرفض كل مسلمات هاتين المدرستين، فإنه مع ذلك لم يقبل بالتوجه العام لهما في دراسة الثقافة. فالثقافة حسب هذه المدرسة قد جرت دراستها حتى الآن بشكل مجرد، فالعلاقات القائمة بين الفرد وثقافته لم تؤخذ في الاعتبار، ولذلك سيهتم الأنثروبولوجيون الثقافيون بفهم الكيفية التي تقوم من خلالها الكائنات البشرية بتجسيد ثقافتها ومعايشتها، وهم يرون أن الثقافة لا توجد كواقع "في حد ذاته" خارج الأفراد، حتى لو تمتعت كل ثقافة باستقلالية نسبية إزاء هؤلاء الأفراد، وبالتالي فالمسألة هي كيف أن ثقافتهم موجودة فيهم وكيف تدفعهم إلى الفعل، وما هي السلوكيات التي تثيرها لديهم طالما أن الفرضية تقوم تماما على أن كل ثقافة تحدد أسلوبا معيناً للسلوك المشترك لدى مجموع الأفراد المشاركين في ثقافة معينة. وهنا قد يكمن ما يشكل وحدة الثقافة ويجعلها نوعية بالنسبة للثقافات الأخرى، إذ ينظر إلى الثقافة دائما على أنها كل وأن الاهتمام يتركز دائما على الانقطاعات التي تحدث بين مختلف الثقافات ولكن طريقة التفسير تختلف¹.

إن الاهتمام بدراسة العلاقة بين الثقافة والشخصية يمكن من الخروج من الطابع التجريدي للدراسات السابقة². فالثقافة لم تعد شيئا في ذاته ولها قوانينها الخاصة بها، وإنما هي شيء أكثر تعقيدا في ذلك كله باعتبارها تشير إلى الصورة المكتسبة للسلوك والمشاعر والتفكير عند الأفراد داخل المجتمع. فالثقافة لا تتحدد حقيقتها الواقعية إلا في سلوك الأفراد الذين يصنعونها وتصنعهم في الوقت نفسه أي تشكل شخصياتهم.

إذن الشخصية هي المسألة الأساسية في هذا التوجه الجديد وهذا يعني أن هناك توجهها جديدا في الأنثروبولوجيا أيضا، وذلك من خلال محاولة إقامة تعاون وثيق ومثمر بينها وبين فروع معرفية أخرى والمقصود هنا علم النفس تحديدا.

والمدرسة الثقافية تضم في الواقع عددا من الباحثين لهم توجهاتهم ومناهجهم المتنوعة، فبعضهم يميل إلى القول بتأثير الثقافة على الفرد، وآخرون يميلون إلى رد فعل الفرد إزاء الثقافة³.

ولكن يمكن القول أن المقاربة الثقافية تقوم على ثلاث نقاط أساسية:

أولاً: إن العالم ينقسم إلى مناطق ثقافية *aires culturelles* أو ثقافات محلية، والتي تكون أنساقاً مغلقة نسبياً وتمتلك اتساقها الخاص.

¹ Denys Cuhe، **op. cit.**، p. 35.

² أحمد أبو زيد، محاضرات في الأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص 86.

³ Denys، Cuhe، **op. cit.**، p. 43.

ثانيا: الثقافويون يقيمون علاقة بين الثقافة وعلم النفس، ذلك أن الفكرة المركزية هي أن ثقافة وتربية مجتمع معين تسهمان في تشكيل شخصية ذات نمط خاص.

ثالثا: إن الثقافة (مجموع القيم والقوانين والمعايير والتصورات الجمعية) هي في نهاية المطاف المعيار الذي على أساسه يتم تفسير السلوكيات الإنسانية؛ فسلوك الرجال والنساء تحددها الأنماط الثقافية للمجتمع وحدها، من غير اعتبار آخر يتعلق بالبيولوجيا¹.

وهكذا فإن التركيز على الثقافات المحلية وما استتبع ذلك من توجه سيكولوجي لدى الأنثروبولوجيين الأمريكيين في معالجة المشكلات الثقافية والاجتماعية أملت ظروف المجتمع الأمريكي نفسه، فهؤلاء الأنثروبولوجيون وجدوا أنفسهم في مواجهة مشكلات أفرزتها الأقليات العرقية التي تتميز بثقافتها الخاصة مثل الهنود الحمر، والمهاجرين الذين استقدموا معهم عاداتهم الخاصة بهم، وقد كان من اللازم أن يطرح السؤال التالي: كيف يمكن عمليا تحقيق تكيف الأفراد، الذين جرى تثقيفهم من قبل، مع أشكال ثقافية جديدة؟ ولذلك فإن مسألة التثاقف جوهرية في الدراسات الأنثروبولوجية الأمريكية.

أما بالنسبة للنقطة الثانية فإن الشخصية تمثل الحد الأوسط الذي يربط بين الأنثروبولوجيا وعلم النفس، يقول هيرزجوفتش: " يجب أن نشدد على العلاقات بين الأنثروبولوجيا وعلم النفس. وهذا يقتضي مراجعة الاعتقاد السائد بأن الأنثروبولوجيا تهتم بالجماعات بينما يهتم على النفس بالأفراد، وهو اعتقاد ساد طويلا ولا زال يجد مناصرين له. وتبعاً لهذا الاعتقاد يكون الأنثروبولوجيون مطالبين بدارسة الثقافة كمجموعة من النظم، من غير الالتفات إلى مكانة الفرد ووظيفته. ويهتم علماء النفس من جهتهم بالإنسان كفرد وتحليل عملياته العقلية من غير الرجوع كليا أو تقريبا إلى الأساس الثقافي لهذه العمليات"².

والأنثروبولوجيا، بموجب مراجعة هذا الاعتقاد، مطالبة بالتعاون مع فروع المعرفة الأخرى وخاصة علم النفس، لأن القاسم المشترك بينهما وبين هذا العلم هو الفرد باعتبار أن لكل فرد شخصية تميزه عن غيره، ولكن الأنثروبولوجيا ستوجه عنايتها بعلاقة الشخصية بالثقافة، فهذه الأخيرة تتمظهر في سلوك أفراد المجتمع.

¹ Jean – François Dortier (sous dir.)، **le dictionnaire des sciences humaines**، op. cit.، p. 116-117.

² M. J Herskovits، op. cit.، p. 34.

والحق أن التطور النسبي الذي بلغه علم النفس هو الذي دفع بالأنثروبولوجيين الأمريكيين إلى الاستفادة من مناهجه وتقنياته ومفاهيمه. ويخبرنا هيرزجوفتش بأن هناك ثلاث مدارس سيكولوجية كان لها الأثر الكبير في توجيه دراسة الفرد داخل إطاره الثقافي هي: المدرسة السلوكية، ونظرية الجشتالت، ونظرية التحليل النفسي. هكذا فإن التعلم لدى السلوكيين عملية إشرافية والتثقف كذلك لدى الثقافييين، والجشطلتيون يعطون الأسبقية لكل على أجزائه وقد أغرى هذا الأنثروبولوجيين وجعلهم يتنبهون إلى التكامل والانسجام الخاصين لكل ثقافة من الثقافات. كما أفاد هؤلاء الأنثروبولوجيون من نتائج دراسات فرويد عن اللاشعور، وتفسير الأحلام، ولذلك فقد عمدوا إلى تطبيق تقنيات التحليل النفسي مثل الاختبارات الإسقاطية (بمعنى الحبر لورشاخ).

أما بالنسبة للنقطة الثالثة فيمكن توضيحها بعرض أهم نظريات الأنثروبولوجيين الثقافييين في العلاقة بين الثقافة والشخصية. ويتعلق الأمر بنظريات روت بنديكت، وكاردينر ورالف لينتون.

1- روت بنديكت والأنماط الثقافية:

روت بنديكت (1887-1948) كانت راقصة وشاعرة تحت اسم آن سنجلتون Anne Singleton قبل أن تعود إلى الدراسات الأنثروبولوجية وتصبح مساعدة لبواس¹. وقد اشتهرت بنديكت بكتابها "patterns of culture" (1934) اعتمدت فيه على عدد من الدراسات التي قام بها بعض الأنثروبولوجيين لتبين العلاقات القائمة بين أنماط الثقافة السائدة في بعض المجتمعات البدائية ومظاهر الشخصية كما تنعكس لدى الأفراد في تلك المجتمعات، والتي هي على وجه الخصوص قبائل الزوني Zunie درستها روث بونزل، وهم يمتازون بالهدوء والوداعة والميل إلى التآلف، وقبائل كواكتول Kwaktul درسها فرانز بواس، وتمتاز هذه القبائل بالترف والتزوع إلى الانفرادية والميل إلى التنافس، وقبائل دوبو Dobu بالقرب من غينيا الجديدة وقد قام بدراساتهم ريو فورتين، وهم مشهورون بالتشكك والارتياب والميل إلى المشاحنات.

2- مفهوم الشخصية القاعدية لدى لينتون وكاردينر:

إذا كانت الثقافة تشكل الشخصية، فإنه يبقى أن نبين كيف يتم هذا التشكيل. إنه السؤال الذي سيتكفل بالإجابة عنه أنثروبولوجيان بارزان آخران من المدرسة الثقافية هما أبرام كاردينر Abram Kardiner (1891-1981) ورالف لينتون (1893-1953).

¹ ينظر Ruth Benedict، *Echantillons de civilisations*، [http://www.uqac.uqacbec.ca/zone30/classiques des sciences sociales/index.html](http://www.uqac.uqacbec.ca/zone30/classiques%20des%20sciences%20sociales/index.html)

كاردينر هو في الأصل محلل نفسي أقام في فيينا في بداية العشرينات والتقى بفرويد، وبعودته إلى أمريكا دشّن حلقة دراسية هدف من ورائها إلى محاولة الجمع بين التحليل النفسي والأنثروبولوجيا وقد شاركه في هذا التوجه لينتون وبنديكت.

وقد انتهى كاردينر بمشاركة لينتون إلى بلورة مفهوم "الشخصية الأساسية" التي يقصد بها مجموع السمات الخاصة بأعضاء المجتمع الواحد، والتي تنتقل بواسطة المؤسسات الأولية مثل العائلة، المدرسة، الدين التي تضمن التنشئة الاجتماعية للفرد، يعرفها كاردينر كما يلي: "هي صيغة كلية سيكولوجية خاصة تتعلق بأعضاء مجتمع معين والتي تظهر من خلال أسلوب معين من السلوك والذي بمقتضاه سيرز الأفراد اختلافاتهم الخاصة"¹.

لقد درس كاردينر كيفية تكون الشخصية الأساسية عند الفرد عبر ما يسميه المؤسسات الأولية الخاصة بكل مجتمع وأبرزها العائلة والمنظومة التربوية. وفي المقابل كيف تؤثر هذه الشخصية على ثقافة الجماعة عبر إنتاجها - بواسطة نوع من آلية الإسقاط - نظما ثانوية (أنساق القيم والمعتقدات بوجه خاص) التي تعوض الاحباطات التي تسببها المؤسسات الأولية التي تؤدي إلى تطور الثقافة بشكل ملموس².

بالنسبة للينتون Linton فقد حاول توضيح فكرة بناء الشخصية الأساسية، فوصفه بأنه نوع من الاشتقاق من المفهوم السيكولوجي للشخصية، ولكنه يختلف عن كاردينر في أن تحديد البناء يتم عن طريق دراسة الثقافة وليس عن طريق دراسة الفرد. وهذا يعني أن بناء الشخصية الأساسية يمثل تجمع أو ارتباط كل خصائص الشخصية التي تبدو أنها تتطابق مع كل النظم والعناصر والسمات التي تؤلف أي ثقافة من الثقافات. وليس من الضروري أن يتحقق ذلك البناء الأساس للشخصية في كل عضو من أعضاء الجماعة، بل إنه يكفي أن يوجد لدى غالبية الأفراد حتى يمكننا التعرف عليه وتحديد الملامح والعناصر التي تدخل في تكوينه والتي تعطي المجتمع في النهاية طابعا معيناً متميزاً. إن وجود تلك الصيغة الكلية (الشخصية الأساسية) يمنح لأفراد المجتمع الواحد المفاهيم العامة والقيم المشتركة وتمكنهم من الاستجابة عاطفياً بطريقة موحدة نحو مواقف تتضمن قيمهم المشتركة.

وبالإضافة إلى تلك الصيغة الكلية المتعلقة بالمجتمع ككل، توجد في كل مجتمع صيغ من الاستجابات الإضافية أو الأقل عمومية، خاصة بجماعات محددة داخل المجتمع. ففي كل مجتمع

¹ Denys Cuche، *op. cit.*، p. 39.

² أحمد أبو زيد، مرجع سابق، ص 94.

توجد صيغ كلية مختلفة ومتميزة بكل من جماعات الرجال والنساء والمراهقين والكبار ونحو ذلك، وفي المجتمع الطبقي توجد اختلافات متشابهة في الاستجابة المميزة لأعضاء المستويات الاجتماعية المختلفة مثلا النبلاء والعامّة والعبيد، هذه الصيغ الكلية من الاستجابات المرتبطة بالمركز يسميها لينتون شخصيات المركز. وهي تلعب دورا في غاية الأهمية في عمل المجتمع بشكل جيد، فهي تضمن نجاح تفاعل أعضاء المجتمع فيما بينهم على أساس الدور الذي تتطلبه مراكزهم وحدها، فعندما يقابل أحد الأفراد فردا آخر غريبا تماما عنه، فإن أي تعرف بسيط على الوضع الاجتماعي للفردين يجعل في الإمكان أن يتنبأ كل منهما بنوع من الاستجابات التي تصدر عن الآخر في أغلبية الموقف.

وشخصيات المركز لا تتعارض مع الشخصية الأساسية وإنما تتكامل معها. ولكنها تختلف عنها من ناحية أنها تتضمن الكثير من الاستجابات الظاهرة المتخصصة، بينما تتضمن الشخصية الأساسية الاتجاهات والقيم العامة¹.

إن التمييز بين هذين النموذجين من الشخصية يعبر عن التجاوز الذي حققه لينتون للمفهوم الجامد للشخصية الأساسية. فقد كان يعيب على بنديكت الاختزال الذي كانت تقوم به من خلال ربطها الثقافة بنمط ثقافي واحد يتعلق بنمط سلوكي مهيم. فمفهوم شخصيات المركز يعني أن الثقافة تتضمن في الوقت نفسه - إلى جانب الشخصية الأساسية - أنماطا عادية من الثقافة، لأن هناك عدة منظومات قيمية تتعايش في عدد من الثقافات.

وهكذا فإن لكل مجتمع شكلا رئيسيا للشخصية خاصا به، ولديه كذلك مجموعة محددة من شخصيات المركز.

إن هذا التمييز أو بالأحرى هذه النظرية تجعلنا نفهم التعريف الذي قدمه لينتون للثقافة وتجعلنا ندرك كذلك محتواها. فبالنسبة لمفهومها فهو يتحدد في هذا التعريف: " الثقافة هي تلك الصيغة الكلية Configuration من السلوكيات المكتسبة وآثارها، والتي يتبادلها أعضاء مجتمع معين ويتناقلونها فيما بينهم"².

أما بالنسبة لمحتواها فهو يميز بين ثلاث فئات من الظواهر على الأقل: الظواهر المادية وتتمثل في منتجات الصناعة. والظواهر الحركية. بمعنى السلوكيات الظاهرة التي تتطلب الحركة بالضرورة.

¹ Ralph Linton، **le fondement culturel de la personnalité**، Traduit de l'anglais par Andrée Lyotard، [http://www.vqac.vqacbec.ca/zone30/classiques des sciences sociales/index.html](http://www.vqac.vqacbec.ca/zone30/classiques%20des%20sciences%20sociales/index.html)

² Ralph Linton، **De l'homme**، op. cit.

وأخيرا الظواهر السيكلوجية التي تتمثل في المعرفة والقدرات والقيم المتبادلة من قبل أعضاء المجتمع. وبالإمكان إدراج ظواهر الفئة الأولى والثانية تحت فئة واحدة تتعلق بالوجه الظاهر من الثقافة، بينما تشير الفئة الثالثة إلى الجانب الضمني منها.

ويرى لينتون أن ثقافة مجتمع متجانس يمكن تقسيمها إلى ثلاث فئات وهذا حسب طريقة مشاركة أفراد المجتمع في عناصر كل فئة من الفئات وهي:

1. *العموميات universels ou universaux*: وهي تتمثل في العناصر الثقافية المشتركة بين أعضاء المجتمع كلهم الكبار والأسوياء، وتضم الأفكار والعادات وردود الأفعال العاطفية وكذلك اللغة ونماذج اللباس والمسكن وأيضا القيم التي تكون عادة لاشعورية. وكلمة عموميات هنا لا تنطبق إلا على ثقافة بعينها، لأن ما يعده هذا المجتمع في ثقافته من العموميات لا يعد كذلك في ثقافة مجتمع آخر.

2. *الخصوصيات spécialités*: وهي تلك العناصر الثقافية المشتركة بين أعضاء فئات اجتماعية، ولذلك فهي تبقى محصورة ببعض الأفراد ولا يشترك فيها أفراد المجتمع جميعهم، وتشمل فيما تشمله مختلف الأنشطة الناشئة عن تقسيم العمل، مثل الأنشطة الخاصة بالرجال أو بالنساء، ومختلف الحرف. وهذه الأنشطة والحرف تتكامل فيما بينها، ويستفيد منها جميع أفراد المجتمع رغم أنها ليست مشتركة بين جميع أفراد المجتمع.

3. *البدائل alternatives*: وهي تلك السمات التي تميز أفرادا دون أن يشترك فيها كل أعضاء المجتمع ولا حتى أعضاء فئة معينة من فئاته. وهي التي يجد الفرد نفسه حرا في اختيار أحدها وترك الباقي. وهذه الفئة تتميز بالتنوع الشديد، فهي تضم الأفكار والعادات الأسرية... وما ينبغي الإشارة إليه هنا هو أن الثقافة البسيطة لا تقدم لأفرادها إلا عددا محدودا من البدائل، عكس الثقافة المعاصرة التي تتميز بالتنوع الهائل. هكذا فالواحد منا اليوم يجد نفسه محيّرًا بين أن يقلّ في سفره السيارة أو الحافلة أو القطار أو الطائرة¹.

وبعدما أبرزنا أهم نظريات المدرسة الثقافية ربما كان من الضروري معرفة موقف هذه المدرسة من المدارس الأنثروبولوجية الأخرى.

في الواقع إن هذه المدرسة تميزت آراؤها بنوع من الانفتاح على المدارس الثلاثة التطورية والانتشارية والوظيفية، يعبر عن هذا التوجه هيرزجوفتش بقوله: " إن الدراسة العلمية للثقافة يجب

¹ Ralph Linton، *Ibid*.

أن تأخذ في الاعتبار كل المناهج. إن دراسة أشكال الثقافة شيء أساس، وكذلك تحليل ظواهر التكامل الثقافي، والشيء نفسه بالنسبة للدراسات السيكلوجية للثقافة، ولكن إذا لم يتم التقدير التام لمعنى التقدم - بمعنى الوجه الدينامي للثقافة - فإن تلك المناهج لا تنتهي إلا إلى فهم محدود للثقافة"¹.

ولقد أشار هيرزجوفتش إلى إيجابيات المدرسة الوظيفية المتمثلة في رفض النظرة التجزيئية للثقافة التي كانت سائدة من قبل عند التطورين والانتشاريين وأكدت على التكامل الوظيفي الموجود بين مختلف النظم الثقافية. ولكن مع ذلك ينتقدها في جوانب أخرى، منها اشتقاقها للأوجه الرئيسة للثقافة من الضرورة البيولوجية وجعل الوظيفة النهائية في وجوب إشباع تلك الحاجات الضرورية. وكذلك حصرها للدراسة الثقافية على صعيد زمني واحد (الحاضر) واعترضت على محاولات إعادة بناء التاريخ غير المكتوب للشعوب المسماة بدائية².

بالنسبة لمفهوم البقايا الأساس في النظرية التطورية فإننا نجد إدوارد ساير مثلاً يأخذ به ولكنه يعطيه دلالة خاصة. فهو يعيب على التطورين إفراطهم في استعمال منهج البقايا ولا يقبل المعنى الذي أعطاه هؤلاء لهذا المفهوم؛ أي اعتبار البقايا العنصر الذي يتم تكوينه تجريبياً والذي يُقرَّر على أساسه أنه الأثر الباقي عن المراحل الأولى للتطور الثقافي. إن البقايا في نظر ساير تمثل في اعتقاد أو عادة أو حادث أسطوري أو أي عنصر ثقافي آخر غامض ومعزول، يبدو معزولاً عن سياقه كما لو أنه أفرغ تماماً من معناه ولا يمت بأي صلة معقولة للبناء الثقافي الذي يظهر فيه. إن البقايا تظهر في شكل عادات ومعتقدات يتقبلها الأهالي تقبلاً أعمى من غير أن يحاولوا تعقلها أو إعادة تفسيرها.

إن مفهوم البقايا في رأي ساير يتطلب الحذر في التعامل معه، ذلك أنه يؤدي إلى الخلط والالتباس مع العناصر الثقافية المستعارة. فالسمة الثقافية المستعارة عندما تنفصل عن سياقها يمكن أن تؤخذ على أنها من البقايا وتعطي انطباعاً مغلوفاً بأن الأمر يتعلق بفترة قديمة جداً. كما إنه كثيراً ما يجري ادخال عنصر ثقافي ضمن البقايا لمجرد أننا لا نملك معرفة كافية به.

وبالفعل فإن عملية الانتشار الثقافي عملية معقدة تتوقف على الثقافة المستقبلية التي لا تقبل السمة بشكل أعمى، بل يتم إدماجها في الثقافة الجديدة لتتكيف معها وهذه العملية كثيراً ما تنتهي إلى إبعاد بعض عناصر السمة الثقافية التي تظل شاذة، وهذا الشذوذ هو الذي يوحى بأنها من

¹ Herskovits, *op. cit.* p. 151.

² *ibid.*, p. 137-143. ينظر:

البقايا. ولينتون يقر بأهمية الانتشار في تطور الثقافات. فالتطور السريع نسبيا للثقافة الإنسانية في مجموعها يعود إلى قابلية المجتمعات لاستعارة عناصر من ثقافات أخرى وإدماجها في ثقافتها. وهي تؤدي إلى إغناء محتوى الثقافات الخاصة ما يؤدي إلى تطور المجتمعات. ولكن مع ذلك يتحفظ لينتون على مفهوم المناطق الثقافية التي يعول عادة في تصنيفها على ظروف البيئة، غير أن هذا العامل ليس كافيا، لأنه حتى بالنسبة لقبيلتين أو حتى بالنسبة لجماعتين محليتين لم تتوفر لهما ثقافات واحدة أبدا، فداخل المنطقة الجغرافية الواحدة نجد أكثر من ثقافة¹.

إن أي نقد يوجه للثقافويين يجب أن يعي التنوع بينهم، ولذلك فأني طابع تعميمي لا يخلو من تبسيط، لقد أشار دوبي كيش إلى ذلك وهو يتحدث عن الانتقادات التي قوبلت بها الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية في فرنسا. فتلك الانتقادات تقدم الثقافة على أنها منظومة نظرية واحدة في الوقت الذي يكون فيه الأصح هو الحديث عن ثقافويات. وهناك مجموعة من الانتقادات التي وجهت إلى الثقافويين كانت ضد بعضهم البعض².

وقبل أن نشير إلى بعض تلك الانتقادات يجدر بنا أن نبرز أولا إسهامات تلك المدرسة في معالجة مشكلة الثقافة.

لقد ساهم باحثو هذه المدرسة كثيرا في جلاء الغموض القائم بين ما ينشأ عن الطبيعة البشرية وما ينشأ عن الثقافة وكانوا شديدي الانتباه إلى ظواهر خلط الثقافة بالمعنى الحقيقي للعبارة، مبينين أن الجسد نفسه من صنع الثقافة؛ ذلك أن الثقافة كما يرون تفسر الطبيعة وتقوم بتغييرها. فحتى الوظائف الحيوية تتشكل بواسطة الثقافة مثل الأكل والنوم والجماع وكذا البراز والتبول والمشي والركض والسباحة وما إلى ذلك، فكل أفعال الجسد هذه، التي تبدو طبيعية بدون شك، تتحدد إلى حد كبير بكل ثقافة من الثقافات³.

الشيء الآخر الذي ندين به لمدرسة الثقافة والشخصية هو توضيحها أهمية التربية في عملية التميز الثقافي. فالتربية ضرورية للإنسان لأن الكائن البشري لا يملك عمليا أي برنامج وراثي يوجه سلوكه. والبيولوجيون أنفسهم يقولون إن البرنامج الوحيد للإنسان هو برنامج المحاكاة والتعلم، وبالتالي فإن الفروق الثقافية بين الجماعات البشرية نفس في جزء كبير منها بالمنظومات المختلفة

¹ ينظر: Ralph Linton، *De l'homme* ، op. cit.

² Denys Cuche، op. cit.، 41.

³ *Ibid.*، p. 42.

للتربية التي تتضمن مناهج تربية الرضع (الرضاعة، العناية بالجسد، طريقة النوم، والفظام وغير ذلك) التي تختلف من جماعة إلى أخرى¹.

إسهام آخر لهذه المدرسة ويتعلق بقضية النسبية الثقافية، فلقد شددت على تعددية الثقافات أكثر من تشديدها على وحدتها.

لكن مع ذلك هناك انتقادات توجه إلى الثقافويين منها:

ربما أهم الانتقادات التي توجه إليهم تتعلق بتعويلهم الكبير على علم النفس في معالجة الثقافة، بحيث تصوير الثقافة شكلا نموذجيا من الحياة النفسية. فبالنسبة لهم إن القوانين العامة للإنسانية ذات طبيعة سيكولوجية، وفي هذا إمكانية للسقوط في فكرة الحاجات السيكولوجية للكائن البشري (مثل الحب، الجنس...) مما يفقد من جديد مسألة الاختلاف الثقافي، باعتبار أن آليات التشخيص واحدة وإن كانت النتائج مختلفة².

على أن محاولة الإيغال في التفسيرات السيكولوجية هي التي تثير الكثير من الاعتراضات، وبالفعل فهناك من يشير إلى أن أنثروبولوجية كاردينر ليست شيئا آخر غير أنثروبولوجية تحليلية نفسية تبدو في النهاية ساذجة جدا، إن لم تكن تعبر عن المركزية العرقية³.

والحق أن الأنثروبولوجيا تحتاج إلى علوم أخرى سواء كانت علوما طبيعية أو إنسانية، ولكن تلك العلاقات لا يجب أن تخرج الأنثروبولوجيا عن طبيعتها المخصوصة. وفيما يتعلق بصلتها بعلم النفس يقول روبر لووي - وهو من أهم ممثلي الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية - : " لا يمكن لأي علم من هذين العلمين أن يحل مكان الآخر، غير أن التبادل الذي يغني الاثنين معا يبقى ممكنا ونافعا. ذلك أن الإتنولوجية تزيد في معارف عالم النفس عندما يظهر التشابك بين النماذج الاجتماعية والسلوك الفردي. إن عالم الإتنولوجية الذي يضطر للجوء إلى التعابير المتعلقة بالنفس، يستخدم تحديدات علم النفس ليتجنب الوقوع في فخ المعرفة النفسية الشائعة ويحظى بذلك بالمزيد من الدقة في تحليله البناء للاختلافات الإقليمية والسبل الخاصة"⁴.

¹ Denys Cuche، **op. cit.**، p. 42.

² Patrice Maniglier، **la culture**، Ellipses Editions، Paris، 2003، p. 44.

³ **Ibid.**، p. 45.

⁴ روبر لووي، تاريخ الإتنولوجيا، مرجع سابق، ص 222.

لم تتمكن الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية من تكوين أتباع كثيرين لها في فرنسا¹، ولا شك أن هذا راجع إلى هيمنة علم الاجتماع الدوركامبي، وفي الوقت نفسه - دون أن نأخذ في الاعتبار أعمال دوركايم وموس الإثنولوجية - لا يمكن الحديث إطلاقاً عن تأثير فرنسي بارز على الإثنولوجيا وبشكل أقل أيضاً على الإثنوغرافيا، لكن فيلسوفا سيغدو إثنولوجيا كما يحلو أن يسمي نفسه، ألا وهو كلود ليفي-ستروس Claude Lévi - Strauss، سيلعب دوراً يمكن مقارنته بدور بواس في الولايات المتحدة ومالينوفسكي في بريطانيا. فقبل ليفي ستروس كانت الإثنولوجيا الفرنسية مغمورة بعض الشيء ومعزولة بالنسبة لما كانت تمثله في البلدان الأنجلوساكسونية. لكن بفضل الدور الذي سيلعبه سوف يتمكن من أن يرجع لها مكانها واحترامها، ولذلك سيكون ليفي ستروس بشكل مباشر أو غير مباشر، جيلاً كاملاً من الباحثين (موريس جودوليه Maurice Godelier فرانسواز إيريتيه Fraçoise Héritier، لويس ديمون Louis Dimont) وسيعطي حركية للبحث الإثنولوجي في فرنسا، يقول روبير دولياج: " يجب القول إن معه (ليفي ستروس) قد صارت فرنسا مركزاً مميزاً للبحث في المجتمعات البدائية"². ولذلك سيمتد تأثير البنيوية خارج فرنسا (رودني نيدمان R. Needman، فيكتور تورنر V. Turner وغيرهما في بريطانيا مثلاً).

إن ليفي ستروس سيدشن تياراً فكرياً سيندرج ضمن الاتجاه المعرفي في دراسة الثقافة الذي يضم مدرستين رئيسيتين إحداهما ظهرت في فرنسا وهي البنيوية، والأخرى في الولايات المتحدة وتعرف باسم "الإثنولوجيا الجديدة" أو كما يشار إليها أحياناً بعلم الشعوب أو العلم الإثنولوجي، والقاسم المشترك بينهما هو الاهتمام بدراسة الصلة القائمة بين اللغة والثقافة لتدعيم اتجاهيهما الإدراكي أو المعرفي في فهم مجتمعات الدراسة³.

إن عرض أفكار ومسلمات البنيوية لا يتم دون ذكر موقف صاحبها من المدارس الأخرى. فلقد أعاب على التطورية والانتشارية اللجوء إلى التبصير أو التخمين وبالتالي فإن إعادة التاريخ التي تتبعها تفتقد إلى الوثائق ولا نكون عندئذ أمام تاريخ حقيقي. لقد جاءت الوظيفة كرد فعل ضد تينك المدرستين نافية إمكانية تحقيق ذلك الهدف المعلن لهما بحجة أن المجتمعات البدائية لا تاريخية،

¹ Denys Cuche، *op. cit.*، p. 44.

² Robert Deliége، *Introduction à l'anthropologie structurale، Lévi - Strauss aujourd'hui،* Seuil (coll.points)، Paris، 2001، p. 137 -138.

³ قصة الأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص 173.

واستعاضت عن الدراسة التاريخية أو الدياكرونية بالدراسة التزامنية أي دراسة النظم الاجتماعية في إطار أدائها لوظائفها. لقد عاب عليها ليفي - ستروس قولها بالتفسير الوظيفي للثقافة والمجتمع، لأن هذا بدا له عقيما ولا يزيد عن كونه تحصيل الحاصل، يقول ليفي - ستروس: " إن القول عن مجتمع ما بأنه يقوم بوظائفه، ضرب من تحصيل الحاصل. أما القول بأن كل ما في هذا المجتمع يقوم بوظائفه، فقول تافه "1.

إن الوظيفية تعجز عن الكشف عن الاختلافات بين الثقافات، وتوحد بينها على أساس فكرة الوظيفة التي هي فكرة جامعة مما يجعلها تنتمي إلى حقل اختصاص الباحث البيولوجي والباحث النفساني، أما دور الباحث الإثنولوجي فيقوم على وصفها وعلى تحليل الاختلافات التي تبدو من جراء الطريقة التي تتجلى من خلالها في مختلف المجتمعات، بينما يقوم دور الإثنوجرافي على فهمها وتوضيحها.

إن ما يثير اهتمام الإثنولوجي لا يكمن في جامعية الوظيفة، فهذه مسألة يصعب التيقن منها، ناهيك عن أن تأكيدها يقتضي القيام بدراسة متأنية لجميع العادات التي من هذا الطراز فضلا عن الإحاطة بتطورها التاريخي. وهكذا فما يثير اهتمامه هو كون العادات متغيرة إلى حد كبير.

شيء آخر يبدو بنظر ليفي ستروس قليل الأهمية في الكشف عن الحقيقة هو تجريبية مالفينوسكي. فالمعينة المباشرة وفق منهج الملاحظة المباشرة لا يمكنها من الكشف عن الطبيعة اللاواعية للظواهر الثقافية. " إن التجربة عنده لا تبني المعرفة " فيما يقول دولياج².

وقطع ليفي ستروس مع هذه التجريبية هو الذي سيجعله يختلف مع راد كليف براون أيضا رغم أن هذا الأخير استعمل مفهوم البناء الاجتماعي ويشير به إلى مجموع العلاقات الاجتماعية التي تربط الفرد بجماعة اجتماعية معينة. لكن هذه العلاقات يعتبرها راد كليف براون البنائي- الوظيفي معطية تجريبية، قابلة تماما للملاحظة. فبين البناء الاجتماعي والواقع التجريبي لا يوجد قطعة في نظر راد كليف براون وبالتالي فإن الملاحظة هي الوسيلة التي يتم بها تكوين البناء الاجتماعي لمجتمع ما. بينما عند ليفي ستروس فإن البناء هو ما يبقى عندما تتغير العناصر. إن البنية لا تحيل إلى الواقع التجريبي ولكنها تكشف عن نماذج مبنية انطلاقا من هذا الواقع. إن البناء موجود في أي مكان عند راد كليف براون في المقطوعة الموسيقية وفي الجملة وفي العمارة وفي

¹ كلود ليفي-ستروس، الإناسة البنيانية، مصدر سابق، ص 25.

² Robert Delière، op. cit.، p. 35.

الجزئي أو الحيوان، إن كل تلك الأشياء لها بناء. وهنا يكمن الفرق بين البنائية -الوظيفية والبنوية¹.

والتيار البنيوي له أصول كثيرة، فقد استقى ليفي ستروس من روسو الذي اعتبره أب الإثنولوجيا، كما استلهم من مارسيل موس الذي أكد أن الهبة هي الشكل الأول للتبادل وهي التي تؤسس النسق الاجتماعي للمجتمعات البدائية، بحيث إنه يمكن القول أن مجتمعا هو قبل كل شيء نسق أو نظام من التبادل، وأن الهبة هي الشكل الأول للتبادل. لذلك فقد أخذ ليفي ستروس هذه الفكرة ورأى أن التبادل معطى أساسي للحياة الاجتماعية، فالجتمع هو قبل كل شيء شبكة من المبادلات² ولذلك سيعطي ليفي ستروس للتبادل معنى يشمل الخيرات أو المواد والكلمات والنساء وهذا تحت تأثير اللسانيات.

غير أن المهمات الثلاث لفكر ليفي ستروس هي التحليل النفسي والجيولوجيا والماركسية والقاسم المشترك بينها جميعا هو التأكيد على ما هو خفي، ولذلك فإن مفهوم البناءات اللاواعية يجد أساسه في ذينك الفرعين المعرفيين وذلك التيار الفكري. لكن مهما تكن تلك التأثيرات فإن فكر ليفي ستروس ظل غير تاريخي وغير سياسي خلافا للماركسية، ومفهوم اللاشعور البنيوي لديه ليس بالمعنى الذي يعطيه إياه التحليل النفسي باعتباره مجموع العناصر المرتبطة بالتجارب السابقة التي توجه أفعالنا دون وعي منا ولا تصبح تلك العناصر شعورية إلا عن طريق التحليل النفسي. إن اللاشعور لدى ليفي ستروس لا يعني ما ليس شعوريا بل ما ليس ظاهرا. وهذا ما يفرض منهج التحليل البنيوي، الذي يجب أن يصل إلى البنية اللاواعية لكل نظام. وهذا ما يجعلنا ندرك تعريفه للإثنولوجيا بأنها العلم الذي يهتم بالشروط اللاواعية للحياة الاجتماعية. هذه الشروط أو هذه البناءات اللاواعية نصل إليها من خلال دراسة الاختلافات بين النظم والثقافات، لأن خلفها توجد البنية الخفية³.

إلى جانب تلك التأثيرات الرئيسة هناك تأثير الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية. فلقد أخذ ليفي ستروس - فيما يقول دينيس كيش - أربع أفكار أساسية من روث بنديكت: أولها فكرة أن الثقافات المختلفة تتحدد بنمط معين pattern، وثانيها أن عدد أنماط الثقافات الممكنة محدود، والثالثة هي اعتبار دراسة المجتمعات البدائية أفضل منهج لتحديد التركيبات الممكنة بين العناصر

¹ Robert Delière, *op. cit.*, p. 44-45.

² *Ibid.*, p. 35.

³ *Ibid.*, p. 40-41.

الثقافية. وأخيرا الفكرة الرابعة وهي أنه يمكن دراسة هذه التركيبات في حد ذاتها بمعزل عن الأفراد المنتمين إلى الجماعة التي تبقى تلك التركيبات غير واعية بالنسبة لها¹.
إن هذا التأثير هو ما جعل أنثروبولوجيا ليفي ستروس ثقافية أكثر منها اجتماعية رغم تأثيرات دوركايم².

لكن على الرغم من وراثته لبعض من فكر الأنثروبولوجيين الثقافيين الأمريكيين، فإنه يتميز عن ذلك الفكر من خلال سعيه لتجاوز المقاربة الذاتية *particulariste*. وبدلا من ذلك فقد أراد من دراسته للتنوعات الثقافية تحليل عدم تغير الثقافة. فبالنسبة له إن الثقافات الخاصة لا يمكن أن يتم من غير الرجوع إلى الثقافة، هذا الرأسمال المشترك الذي تمتح منه الإنسانية من أجل وضع نماذجها النوعية. وما يبحث عنه ليفي ستروس في ذلك التنوع لإنتاجات البشرية هي المقولات والبناءات اللاواعية للعقل البشري.

إن وراء الاختلاف والتنوع تكمن العمومية، هذه إحدى المسلمات الأساسية للأنثروبولوجيا البنيوية.

إن مطمح هذه الأنثروبولوجيا هو الكشف عن الثوابت ومن ثم تصنيفها. والثوابت هي المواد الثقافية التي تتشابه دائما من ثقافة لأخرى، وعدد هذه الثوابت محدود حتما لأن النفسية البشرية واحدة. في الوقت الذي تحل فيه الثقافة محل الطبيعة، أي في مستوى الشروط العامة جدا لعمل الحياة الاجتماعية يمكن إيجاد القواعد العامة التي تشكل في الوقت نفسه مبادئ ضرورية للحياة في المجتمع. فمن طبيعة الإنسان أن يعيش في مجتمع، لكن تنظيم الحياة في مجتمع سببه الثقافة ويقتضي وضع قواعد اجتماعية. وخير مثال على تلك القواعد الأكثر أهمية أو دلالة والتي تعني البنيوية بتحليلها تحريم زواج الأقارب الذي كان وراء ضرورة المبادلات الاجتماعية.

هذه الظاهرة يعتبرها ليفي ستروس ظاهرة فريدة تشد عن معيار التمييز بين الثقافي والطبيعي باعتبار أن كل ما يتصل بالقاعدة يحيلنا إلى الثقافة، بينما ما هو عام يحيلنا إلى الطبيعة، " فحيث تظهر القاعدة فنحن على يقين بأننا على صعيد الثقافة. وبصورة متناظرة من السهل أن نرى فيما

¹ Denys Cuche، *op. cit.*، p. 44.

² Robert Delière، *op. cit.*، p. 35.

هو عام مقياس الطبيعة، ذلك أن ما هو قار لدى البشر جميعهم يفلت بالضرورة من ميدان العادات والتقاليد والتقنيات والمؤسسات التي عن طريقها تتمايز مجموعاتهم وتتعارض¹.

لكن كيف حدث الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة؟ إن ظاهرة حظر الزواج من الأقارب كانت بالنسبة لأبحاث ليفي ستروس الأكاديمية الرئيسة بمثابة ذلك الحجر الفلسفي الذي مكنه من أن يفسر كيفية الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة. فلكي تكون هناك ثقافة كان من الضروري أن تنشأ تلك الظاهرة وكأن سبب نشأتها يكمن فقط في نتائجها المرئية، أي في الغاية اللاواعية التي سعت إلى تحقيقها ألا وهي تأسيس دعائم الأسرة والحياة الاجتماعية. وهنا يقف بنا ليفي-ستروس على تلك الفعالية اللاواعية للعقل البشري، التي فضلت عن قصد النظام الاجتماعي على الغرائز الحيوانية، أي الثقافة على الطبيعة.

إن الثقافة في نهاية التحليل هي نتاج العقل البشري، إنها تحقق لقدراته. فإذا تساءلنا - وهو السؤال الأساس في الأنثروبولوجيا البنيوية - لماذا في كل مكان من العالم نجد الأساطير والزواج من بنت العم وإجلال الطوطم؟ فالجواب هو أنه إذا كان الناس يقومون بهذه الأشياء في كل مكان فذلك لأنهم يملكون جهازا عقليا يقودهم إلى أن يتصرفوا هكذا².

ولو بحثنا عن الطرق التي يعمل بها العقل البشري فإننا نجد التناقض أحدها وهو خاصية أساسية له. إن الفكر يجد نوعا من الانسجام في بنائه لأنساق من التقابلات، تكون في الغالب من النمط الثنائي: ما يؤكل مقابل ما لا يؤكل، السافل مقابل العالي، النبيء مقابل المطبوخ، الطبيعة مقابل الثقافة وهكذا دواليك. إن الثقافة مثل اللغة باعتبارها نسقا من العلامات، والعلامات تتقابل فيما بينها وبشكل خاص مثنى مثنى، والعلامة لا توجد إلا بالنسبة لعلامات أخرى، فليس لها حقيقة خالصة خارج علاقة التقابل مع علامات أخرى.

ومهمة التحليل تقوم في تبيان كيف أن تلك التقابلات تشكل نسقا وتأخذ معنى. والمثال المشهور الذي يمكن إعطاؤه يتعلق بدراسة الأساطير الخاصة بأصل المطبخ تكشف أن التقابل بين النبيء والمطبوخ ليس إلا تعبيرا عن التقابل الأكثر عمومية بين الثقافة والطبيعة³.

¹ Claude Levi - Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris, 1967, pp. 3- 4.

² Robert Delière, *op. cit.*, p. 48.

³ *Ibid.*, p. 49.

لكن إذا كان ليفي-ستروس يؤكد تجاوز الاختلافات الثقافية لبلوغ البنية اللاواعية التي هي شيء مشترك بالنسبة لجميع الثقافات، فهل هذا التشابه يمحي ذلك التنوع؟ إن التنوع الثقافي حقيقة مسلم بها ولكن لا يجب فهمه على نحو ساكن، أي أنه ليس تنوع عينة جامدة. فلقد أنجز أبناء البشر ثقافات مختلفة بفعل التباعد الجغرافي والخصائص المميزة للبيئة والجهل الذي كانوا فيه بالنسبة لسائر البشرية، ولكن ذلك لا يكون شديد الصحة إلا إذا كانت كل ثقافة أو كل مجتمع مرتبطا ومتطورا في عزلة عن المجتمعات الأخرى. إلا أن ذلك لم يحدث إلا ربما في أمثلة استثنائية. فالمجتمعات البشرية ليست أبدا وحيدة... إن التنوع الثقافي يجد أسبابه في العزلة وفي الرغبة في التعارض وفي التمايز وفي تحقيق الذات¹.

إن تركيز ليفي ستروس على العلاقات بين الثقافات وتكاملها يبطل مزاعم النظريات العرقية التي تحاول أن تفاضل بين الأجناس على أساس صفات مزعومة يختص بها هذا الجنس دون ذلك. إن الثقافات جميعها المسماة بدائية والأكثر تحضرا وتعقيدا تقع في مستوى واحد، فكل المجتمعات الإنسانية لها ماض هو بالدرجة نفسها من العظمة تقريبا. ولا وجود للشعوب الطفلة كما كان يحلو للتطوريين أن يصفوها " كل الشعوب راشدة - يقول ليفي ستروس - حتى تلك التي لم تكتب تاريخ طفولتها وفتوتها"².

لكن ما هو السبب في هذا المستوى المتفاوت من التطور بين الثقافات؟ يجب ليفي ستروس بالقول: " إن المجتمعات البشرية استعملت بدرجة متفاوتة زمنا ماضيا، كان بالنسبة لبعضها زمنا ضائعا، وأن بعضها كان مستعجلا في حين أن البعض الآخر كان يعبث طوال الطريق"³. إن هذا يقود برأيه إلى التمييز بين نوعين من التاريخ: " تاريخ مضطرد، اكتسابي، يكسد الاكتشافات والاختراعات لبني حضارات عظيمة، وتاريخ آخر، ربما كان بالحويوة ذاتها وواضع قيد العمل طاقات مماثلة، ولكن تنقصه موهبة التركيب التي تميز بها الأول. وكل تحديد بدل أن يأتي لينضاف إلى تحديدات سابقة وموجهة في الاتجاه نفسه، تذوب فيه في نوع من الدفع المتموج الذي لا يتوصل أبدا إلى الابتعاد فترة طويلة عن الاتجاه الأول"⁴.

¹ كلود ليفي ستروس، العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط3، 1997، ص11-12.

² نفسه، ص 23-24.

³ نفسه، ص 24.

⁴ نفسه، ص 24.

إن فكرة التقدم لا يمكن إنكارها ولكن ليفي ستروس لا يوافق التطوريين فيما ذهبوا إليه من أنه يسير في اتجاه واحد ويمر عبر مراحل كل واحدة منها تقودنا بالضرورة إلى أخرى أعلى منها. إنه يشبه التطور بلعبة الشطرنج التي تتضمن دائما عدة احتمالات ولكن ليس في الاتجاه نفسه أبدا. " إن الإنسانية في طريق تقدمها -يقول ليفي ستروس- لا تشبه أبدا شخصا يصعد سلما، مضيئا لكل واحدة من حركاته درجة جديدة إلى كل الدرجات التي قطعها، إنما تذكر بالأحرى باللاعب ذي الحظ الموزع على عدة أحجار من زهر النرد، والذي يراها، في كل مرة يرميها، منشورة على الطاولة وقد أعطت جميعها أعدادا مختلفة، وما نكسبه في إحداها، نحن معرضون لخسارته في الأخرى، والتاريخ ليس تجميعيا إلا من حين لآخر، الأمر الذي يعني أن الحسابات تتجمع لتشكيل ترتيبا مناسباً"¹.

وعموما إن التنوع الثقافي الذي يتحدث عنه ليفي ستروس يقتضي أن تتعايش كل الثقافات في إطار من العطاء المتبادل دون أن تلغي الخصوصيات، وفي إطار التعايش لا يبقى من مبرر لوجود حضارة عالية ودينامية ومتفوقة وأخرى غير ذلك.

تعقيب: لا شك في الإسهام الكبير الذي قدمه ليفي ستروس للأنثروبولوجيا، فقد حاول أن يرقى بها إلى مصاف العلوم الطبيعية محاكيا بذلك اللسانيات. ولذلك فإن التحليل البنيوي الذي اعتمده كمنهج يقدم بديلا من الناحية الإبستمولوجية للمناهج التي كانت معتمدة من قبل المدارس الأنثروبولوجية الأخرى، وهو منهج يقوم على تجاوز المعيش أو المعطى التجريبي والنفاز إلى ما هو خفي، أي الانتقال من الملموس إلى المجرد الذي هو بناءات العقل البشري اللاواعية.

لكن هذا الميل نحو التجريد هو بالذات ما لاقى الانتقادات التي توجه إلى بنيوية ستروس. فلقد عيب عليها الاهتمام بالأشكال المجردة أي النماذج الفرضية الاستنباطية أكثر من اهتمامها بالعلاقات الفعلية التي تحيل إليها تلك النماذج، بالحوارات التي تتحدث بها المجتمعات عن نفسها (لغة القرابة، لغة الأساطير) بدل الممارسات الاجتماعية (الوظيفة الملموسة لتلك الأنساق). كما يعاب على البنيوية أيضا وضع البناءات المنطقية التي يفترض أنها تحكم المجتمع خارج الزمن والتاريخ. وكذلك إحلال العلاقة المنطقية محل العلاقة الإنسانية.

¹ كلود ليفي ستروس، المرجع السابق، ص 28.

الفصل الثاني: الثقافة الجزائرية: مفهومها ومحدداتها

2-1. مفهوم الثقافة الجزائرية

2-2. محددها

2-3. الزمان في التصور الإسلامي

2-1. مفهوم الثقافة الجزائرية

إن تحديد مفهوم الثقافة - كما مر معنا- وتبيان العلاقات التي تربط الثقافة بمظاهر أخرى (الحضارة، الدين، اللغة...) يسمح لنا بالانتقال من العام إلى الخاص، أي الانتقال من مفهوم الثقافة أي ثقافة إلى ثقافة بعينها، التي هي الثقافة الجزائرية. ولعل السؤال الذي يثار للتو بمجرد الحديث عن "الثقافة الجزائرية" هو: هل هناك ثقافة جزائرية؟ بعبارة أخرى هل إن بلاد الجزائر تملك من العناصر والخصائص الثقافية المتميزة ما يسمح بوصفها بأنها جزائرية تميزها لها عن غيرها من الثقافات الوطنية الأخرى كالثقافة الفرنسية أو الأمريكية أو الهندية وغيرها.

إن الجواب عن هذا السؤال لن يكون إلا بالإيجاب: توجد ثقافة جزائرية وهي بالفعل متميزة عن الثقافات الأخرى، ولنا مبررات على ذلك. لكن قبل أن نعرضها ينبغي التمييز أولاً بين ما نقصده من قولنا "الثقافة الجزائرية" وقولنا "الثقافة في الجزائر". فلا شك أن المقصود بالثقافة في الجزائر يبدو أكثر وضوحاً، ولا نبالغ إذا قلنا إننا لو توجهنا بالسؤال لأفراد المجتمع الجزائري على اختلاف مستوياتهم وشرائعهم وكانت الإجابة واحدة وهي: إن الثقافة الجزائرية هي إنتاجات الجزائريين وإبداعاتهم الفنية والأدبية من قصة ورواية ومسرح وغير ذلك، أي إنها إنتاجات الفكر. وهذا المعنى هو ما نلتمسه في تلك المفكرات والنشرات الثقافية التي تعلن عن رزنامة النشاطات الثقافية التي تقام في هذه المدينة أو تلك، فتحدد تاريخ معرض رسم أو نحت أو مسرحية أو أمسية شعرية، أو تعلم عن صدور عمل لأحد الكتاب أو المفكرين.

أما الثقافة الجزائرية فنقصد بها السمات الثقافية الخاصة بالمجتمع الجزائري والتي تشكل أسلوب حياة خاص بالجزائريين، وتبلور نظرتهم إلى ذواتهم والآخرين والعالم. وهذا الأسلوب وتلك النظرة يتجلىان في سلوكهم، والقيم والمعتقدات التي يؤمنون بها، والعادات والتقاليد والأعراف التي يتمسكون بها، والتصورات التي تسود بينهم. والثقافة الجزائرية هي أيضاً تلك العناصر الثقافية الخاصة بهم المتمثلة في اللغة أو اللهجة (أو اللهجات) الجزائرية.

ومن الواضح أن الثقافة في الجزائر ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالثقافة الجزائرية بهذا المعنى الذي حددناه؛ إذ إن هذه الأخيرة تجسد التعبير عنها في إنتاجات الفكر الأدبية والفنية، فالقصة والرواية والفيلم والمسرحية كلها إبداعات ترتبط أو من المفروض أن ترتبط بواقع المجتمع الجزائري فتعكس اهتماماته وأماله وآلامه وأسلوب حياته الذي تخلقه الظروف الخاصة به والتي شكلها تاريخه الطويل والعريق والجغرافيا التي يمتد عليها.

إن هذا الأساس التاريخي والجغرافي أو الطبيعي يمثل أحد المبررات- التي أرجأنا الحديث عنها إلى الآن- التي تميز لنا الحديث عن ثقافة جزائرية. فالمجتمع الجزائري تمتد جذوره في التاريخ مروراً بالعصر الحجري الحديث، على أن تاريخ الجزائر أو المغرب الأوسط يبدأ مع وصول الفينيقيين الذين سجلوا حضارتهم كأول حضارة بالمدن، والفينيقيون تطوروا إلى قرطاجيين طوروا المدن الساحلية التي أسسها الفينيقيون الذين كانوا إخواناً للبربر، وعنهم أخذوا اللغة البونيقية، فقد جعل الملوك النوميديون البربر، في العهود الأخيرة من مرحلة الممالك النوميديّة، من البونيقية لغتهم الرسمية¹. ثم هناك مرحلة الاستعمار الروماني التي تبقى بعض الآثار شاهدة عليها مثل تيمقاد. وجاء بعد ذلك غزو الوندال للسواحل الجزائرية (435-534م)، ثم غزو البيزنطيين ورثة الرومان (534-670م). لتأتي بعد ذلك أهم مرحلة في تاريخ الجزائر ألا وهي مرحلة دخول الإسلام الذي يمثل تحولاً جذرياً وفكرياً وعقدياً وثقافياً واجتماعياً بسبب عملية اعتناق البربر للإسلام الذين الجديد وتعربهم، وهذا بغض النظر عن الاختلاف بين المؤرخين والدارسين حول الفترة التي استغرقتها فتح المغرب العربي أو المغرب الأوسط تجديداً لأنه كان أخطر الحركات التي وقفت ضد الفاتحين العرب، ويكفي أن نتذكر كسيلة والكاهنة للبرهنة على ذلك*. وإذا كانت هذه المرحلة أخطر وأهم فترة في تاريخ الجزائر، فإن هناك مرحلة لا تقل عنها خطراً في تاريخها المعاصر هي فترة الاستعمار الفرنسي الذي دام لأكثر من القرن ونصف القرن من الزمان (1830-1962) الذي عمل جاهداً على اجتثاث جذور الشخصية الجزائرية العربية المسلمة التي نمت على امتداد اثني عشر قرناً. وهذه المرحلة تأتي بعد مرحلة التواجد التركي التي تترك في الواقع أثراً واضحاً المعالم في تكوين المجتمع الجزائري، لأن الأتراك تركوا في شمال البلاد ولم يتغلغلوا في أوساط المجتمع الجزائري، وإن كان هناك سبب آخر في رأينا مؤداه أن الأتراك لم يكونوا غرباء على الجزائريين، فقد كانوا إخوانهم في الدين وما يترتب على ذلك من بعض التقارب الثقافي. ولا ننسى طبعاً في الأخير مرحلة الاحتلال الإسباني، وإن كان جزئياً فقط (احتلال وهران لمدة ثلاثة قرون).

¹ - عثمان سعدي، الأمازيغ (البربر) عرب عارية وعروبة الشمال الإفريقي عبر التاريخ، بدون دار نشر، 1996، ص 15.

* المصادر التاريخية تذكر أن مدة فتح المغرب العربي امتدت إلى خمسين سنة، وهذه الفترة في نظر البعض طويلة مقارنة بالبلدان الأخرى التي تم فتحها، ويعلل بعضهم ذلك بعدم تقبل البربر للإسلام وارتدادهم المتكرر عنه، فابن خلدون يذكر أنهم ارتدوا عنه أكثر من اثني عشر (12) مرة. لكن هناك من يذهب إلى أن الفترة المذكورة قصيرة، فعثمان سعدي يقول: "وجد العرب استجابة واسعة لرسالتهم الإسلامية، ولثقافتهم العربية. ولم تكدم فترة تقل عن خمسين سنة، حتى وجدنا المغاربة من حدود ليبيا الشرقية حتى شواطئ الأطلسي، وقد صاروا جميعاً مسلمين وعرباً" عثمان سعدي، المرجع السابق، ص 112.

وهكذا فإن تاريخ الجزائر شهد تعاقب عدة ثقافات وحضارات تتفاوت قي درجة تأثيراتها، وإذا أضفنا إلى ذلك مرحلة ما بعد الاستقلال مع التجارب الاقتصادية والسياسية التي عرفتھا الجزائر ومسار التحديث الذي لا زال مستمرا، فإننا نكون أمام خصوصية ثقافية مميزة للمجتمع الجزائري، وأمام شخصية وطنية لها كل المميزات والمحددات والسمات الخاصة.

وإلى جانب تاريخ الجزائر المتفرد هناك المعطى الطبيعي المتمثل في الجغرافيا ونقصد الموقع الذي مكنها من استعارة عناصر ثقافية مختلفة من جيرانها، والتضاريس، والمناخ وهما عاملان أساسيان في إبداع الكثير من العادات والوسائل التي أبدعتها عبقرية إنسان هذه الأرض من أجل التكيف مع البيئة المحيطة، وقد رأينا مع "مالينوفسكي" أن الثقافة ما هي إلا استجابة لحاجات أولية للإنسان تتحكم فيها ظروف تاريخية وطبيعية تعطي للثقافة شكلا معينا. ولعل خصوصية الثقافة الجزائرية من الناحية الطبيعية نلتمسها في مختلف أنواع الألبسة، فالبرنوس الجزائري المعروف والمميز هو ابن الصحراء والجمال، وكذا الجلابة والعمامة، والعباءة التندوفية (منطقة تندوف بالجنوب الغربي للبلاد) والطرقية (الطوارق)، فرغم عدم إبعاد إمكانية استعارتها فلا يخفى على أحد وظيفتها التكيفية مع ظروف المناخ من برودة وحرارة. والشاي الصحراوي هو أيضا ابن الصحراء الجزائرية لأنه يساعد على مقاومة العطش فيما يذكر أبنائها.

أما المبرر الثاني لتلك الخصوصية فنلمسه في تعريف الثقافة الأكاديمي ذاته، فتعريف "تايلور" والتعريفات التي تلتها تركز كلها على أن الثقافة لا يمكن تصورھا وإدراكھا إلا متصلة بجماعة معينة أو مجتمع معين، وقد جاء تعريف منظمة اليونسكو للثقافة لسنة 1982 مؤكدا لهذه الحقيقة: " الثقافة بمعناها الواسع، جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعا بعينه أو فئة اجتماعية بعينها. وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات ".

ولكن إذا كنا نؤكد على الخصوصية الثقافية للجزائر، فهل يعني ذلك أن المجتمع الجزائري لا يتقاطع مع غيره في بعض السمات والمكونات؟ إن الثقافة الجزائرية في الواقع تتقاطع في الكثير من المكونات والسمات أبرزها الدين واللغة، لأن الجزائر تمثل جزء من كل هو الأمة العربية التي بدورها تندرج ضمن الأمة الإسلامية، أو بعبارة أخرى إن الثقافة الجزائرية هي أحد الأوجه المتعددة للحضارة العربية الإسلامية باعتبار أن الحضارة هي ثقافة أوسع تشتمل على ثقافات عدة مجتمعات تشرك في عناصر أساسية تسمح بتصنيفها في مجموعة حضارة واحدة. هكذا يمكن

الحديث عن الحضارة الغربية المسيحية والكونفوشية والبوذية لا لشيء إلا لأن الأديان المسيحية والكونفوشية والبوذية هي العامل المميز في تلك الحضارات على التوالي.

2-2. محدداتها:

إذا كانت الثقافة الجزائرية في نهاية التحليل هي أسلوب حياة الجزائريين، فإن هذا الأسلوب قد أوجدته عوامل ومحددات سنتحدث عن ثلاثة منها- وهذا انسجاما مع مسلمتنا المركزية التي لا نتوقف عن التذكير بها في كل مرة ألا وهي: إن تصوراتنا ومعتقداتنا وممارساتنا المتعلقة بالمكان (المسكن) والزمان تشكلها وتبلورها الثقافة التي نتشرها جميعا تقريبا منذ الطفولة ونقصد تحديدا: الإسلام أولا واللغة العربية واللهجات المتفرعة عنها واللهجات البربرية ثانيا، وثالثا الثقافة الشعبية.

2-2-1. الإسلام:

لقد كان تأثير الإسلام عميقا وعظيما وراسخا في كل المجتمعات التي اعتنقته وذلك بفضل قيمه، وتعاليمه، ومثله الخيرة، ومبادئ العدل والرحمة والمساواة التي جاء بها وحث عليها دون أي اعتبار أو معيار للعرق أو الجنس أو اللون أو غير ذلك، فلا تمايز ولا تفاضل بين الناس إلا بالتقوى. والإسلام قبل ذلك وبعده نظرة معينة إلى الكون والحياة والإنسان. "إنه ليس ديننا فقط، بل هو في الواقع، أسلوب حياة، ورؤية إلى العالم"¹. إن كونه أسلوب حياة يعني أنه مطابق للثقافة أو ربما كانت الثقافة جزء منه متصورا ككل، إن هذا ربما كان صادقا على المجتمعات الإسلامية أكثر من غيرها بسبب تغلغل الإسلام في كل مناحي الحياة، ولذلك يعتبره الكثيرون المكون الأساسي أكثر أهمية من غيره للشخصية الوطنية الجزائرية². "إنه يمثل - بقيمه الثقافية والحضارية (بشهادة الجميع في كل جهات الوطن) جوهر وروح الثقافة الوطنية في عمومياتها الثابتة، ومن ثم الهوية الوطنية في سماتها البارزة بدون منازع"³. ويقول سعد الغراب: "إن العامل الديني - وخاصة قي مظهره الكتابي المتطور- هو مقوم أساسي من مقومات الهوية المغربية وخاصة التونسية. (...) ويظهر لي أن العامل الديني ازداد تركزا في العصر الإسلامي لما يمتاز به الدين الإسلامي من ربط متين بين مقتضيات الحياة الدينية والحياة الدنيوية والدين مظهر أساسي من مظاهر ثقافة الأمة والثقافة أساس

¹ Abdelghani Meghrbi، Culture et personnalité Algérienne de Massinissa à nos jours، Edition ENAL-OP، Alger، 1986، p. 36.

² Ibid.، p. 36.

³ أحمد بن نعمان، الهوية الوطنية، الحقائق والمغالطات، شركة دار الأمة للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع، الجزائر، 1996، ص 152.

هوية المجتمع"¹. وإذا كان سعد الغراب يخص تونس بحكمه السابق فمن جانبنا لا يبدو لنا أن هناك اختلافًا بين الجزائر وتونس.

والإسلام في الجزائر، فيما يذهب بورديو في كتابه "علم اجتماع الجزائر" بفضل سيادته، يمثل أحد العوامل المهمة المشكلة لوحدة المجتمع الجزائري التي تنوي خلف الاختلافات الظاهرية. لقد تحدث بورديو عن الاختلافات الكثيرة وفقا لمعايير متباينة، منطلقا من مقولة عمر بن الخطاب الخليفة الثاني للمسلمين "إفريقيا الفارقة" وكانت المناسبة استئذان عمرو بن العاص والي مصر له في فتح شمال إفريقيا، لاعبا على الجذر فرق لكلمة "إفريقيا" - فيما يقول بورديو. ولكن الاختلاف يطرح تساؤلا جوهريا بناء على المقولة السابقة مؤداه: هل ما يعرضه تاريخ المغرب العربي وحاضره ينم عن الاختلاف أم الوحدة؟ هل هناك استمرارية أم تباين؟ ثم إن حصر الاختلافات ألا يجعلنا نخطر بترك الوحدة العميقة تفلت منا؟²

إن هناك اختلافات كثيرة يمكن ملاحظتها في المجتمع الجزائري اعتمادا على معايير مختلفة، فعلى أساس معيار المناخ والتضاريس نلاحظ التباين بين التل والصحراء، بين سكان الجبال وسكان السهول. وتبعا لمعيار نوع الحياة هناك الرحل مقابل المقيمين. واعتمادا على نمط المسكن نلاحظ التنوع في أشكال المنازل بين مناطق الأوراس والميزاب ومنطقة القبائل التي تسود فيها منازل ذات أسقف القرميد بينما منازل المناطق الأولى ذات سطوح، وهناك المدن التي تسود فيها المنازل المغربية.

وإذا أخذنا المعيار الأنتروبولوجي نلاحظ التباين بين العمق المحلي والإسهامات الشرقية. وثمة تناقض بين البربر والعرب إذا اعتمدنا على اللغة والثقافة. إلى جانب تلك المعايير هناك معايير أخرى يمكن أن نستكشف على أساسها الاختلافات مثل علاقة الإنسان بالأرض، ودرجة تغلغل الإسلام في النفوس. لكن وراء الاختلافات يوجد التشابك والتداخل بين المناطق التي يمكن تمييزها ثقافيا عن بعضها البعض نسبيا، فإذا كان هناك رحل ومقيمون فبين هؤلاء وأولئك يوجد شبه الرحل وشبه المقيمين الذين لهم نوع حياتهم وهي حالة وسطى بين القطبين المتباينين. وبالنسبة لنمط المسكن لا ننسى التحولات التي عرفتتها تلك الأشكال من المنازل، والتباين بين المحلي والتأثير الشرقي صير مع حركية التاريخ إلى تمازج شديد أصبح معه من الصعب والنادر التمييز بين أنماط

¹ سعد الغراب، العامل الديني والهوية التونسية، الدار التونسية للنشر، 1990، ص 29.

² Pierre Bourdieu. **Sociologie de l'Algérie**, (coll. Que sui-je?), P.U.F., Paris, 8^{ème} édition, 2001, p. 3.

خالصة تماما. كم إن الامتزاج والاختلاف بين البربر والعرب أدى إلى تعرب البربر وتأثر العرب بالبربر أيضا.

وهكذا فإن كانت هناك اختلافات، ينبغي للتحليل أن يصل إليها - فيما يرى بورديو، فذلك من أجل أن نكتشف وراءها الهوية التي تخفيها أو تحاول إخفاءها. فإذا كان المجتمع الجزائري يتكون من البربر والشاوية وبنو مزاب والعرب ونضيف نحن الطوارق، وهؤلاء يتميزون كل بأنظمتهم الاجتماعية وتنظيمه الأسري، رغم ذلك هناك ذخيرة ثقافية مشتركة بين الجزائريين أو الجماعات المكونة للمجتمع الجزائري. وإلى جانب التداخل بين ثقافة البربر وثقافة العرب، فإن هذا المجتمع الجزائري أو الجماعات المكونة له، قامت بعملية إعادة تأويل للثقافة المستعارة¹.

إن التداخل والعلاقات الجدلية وعملية التأويل تكفي للحديث عن تركيب أصيل وكل متشابك العناصر هو المجتمع الجزائري، أو الشخصية الجزائرية، أو الثقافة الجزائرية. ولو بحثنا عن العوامل المشتركة المشكلة لهوية هذا المجتمع وبالتالي وحدته العميقة، فإننا نجد - حسب "بورديو" - الاهتمام بالماضي: "إن هذا المجتمع وجد مثله منذ زمن بعيد في الماضي، والتغيير الذي ليس غائبا، يوجد بشكل بطيء"، "اتبع طريق أبائك وجدك" يقول مثل قبائلي². إن هناك تعلقا شديدا بتقاليد الأجداد، وهذا التعلق يهيمن على كل الأفعال الأساسية للحياة الاجتماعية. إلى جانب ذلك توجد سلطة المجتمع، وهيمنة الجماعة على الفرد، فالمجتمع الجزائري عبر الأسرة عمل على تشكيل الفرد المتوافق والمتلائم مع الجماعة. فالأطفال يتم تربيتهم على حسن الأدب والحشمة، ومبدأ الشرف هو الذي يحكم العلاقات بين الأفراد. و لكن هل هذا واقع المجتمع الجزائري الحالي؟

وبالإضافة إلى دوام البنيات الاجتماعية رغم تنوع أشكال الحياة وظروفها، ففي كل مناطق الجزائر يسود النسب الأبوي. لكن أهم عامل مشترك يتمتع بالسيادة على كل مناحي الحياة هو الإسلام، " فلا شيء يدرك أو يعاد تأويله إلا بالرجوع إلى مبادئ الإسلام. فمن الميلاد إلى الممات هناك سلسلة كاملة من الاحتفالات والطقوس والعادات والقواعد الإسلامية أو المسلمة³. فالإسلام يتدخل في كل شيء في العلاقات بين الأفراد، وفي العلاقات الأسرية والزوجية، وفي العادات المتزلية بل وحتى في الأكل (التحريم والتحليل) والمرض والزواج واللباس. " إن الإسلام هو

¹ Pierre Bourdieu, *Op cit*, p. 83- 84.

² *Ibid.*, p. 85 .

³ *Ibid.*, p. 97.

الجو الذي تسبح فيه كل الحياة، ليس فقط الحياة الدينية أو الفكرية، ولكن أيضا الحياة الخاصة والاجتماعية والمهنية"¹.

والتساؤل الذي يطرح نفسه هنا ما الذي جعل الإسلام يتغلغل في المجتمع الجزائري؟ بوجود مظاهر بنيوية بين أسلوب الحياة الذي يفضله الدين الإسلامي وأسلوب الحياة الخاص بالمجتمع الجزائري كمجتمع تقليدي، استطاعت رسالة القرآن أن تخترق بعمق هذا المجتمع². إن هناك توافقا متبادلا بين المعايير التي يقدمها الإسلام والنماذج اللاشعورية أو الضمنية للمجتمع الجزائري. ومن بين الأوامر التي لها خاصية اجتماعية بارزة جدا صوم رمضان الذي يخضع للمراقبة نتيجة ضغط الرأي العام، حيث يتصف تقريبا بالإجماع، بينما الصلاة غالبا ما تكون مهملة، إن هذا المثال يبين أن الإسلام يعاش كضغط اجتماعي بدلا من كونه نداء. إن هذا يقودنا إلى الحديث عن التمييز بين الإسلام كدين رسمي وبين الإسلام كممارسة؛ أي الإسلام المعيش في الجزائر، أو أي مجتمع آخر، وهو الذي يطلق عليه الإسلام الشعبي، أي الإسلام الذي يختلط بالواقع الثقافي الموجود أصلا، أي المعتقدات والممارسات والعادات والتقاليد السابقة عليه والتي لها صلة به. فالمعتقدات الأنيمية والسحرية يعاد تأويلها بشكل أو بآخر في ضوء لغة الدين العالمي، من ذلك مثلا: أن العيون والمغارات والصخور المقدسة توضع تحت حماية أشخاص مقدسين (أولياء الله الصالحين). ومبادئ الدين العالمي يعاد تحديدها في ضوء التقاليد المحلية، والنتيجة هي اختلاف ما هو إسلامي أصيل بما هو محلي، أي اختلاط المعتقدات الزراعية بما هو خاص بالإيمان الديني، صحيح إن الخلط يبرز بشكل واضح في الريف، ولكن حتى المجتمع المدني لا يخلو من ذلك الخلط وإلا كيف نفسر وجود مزارات الأولياء في قلب المدن الجزائرية الكبرى؟ أليس لكل مدينة ولي يمثل الأب الروحي لها، منه تستمد البركة، ويردد اسمه في الأغاني والأهازيج!

إن هذا التمييز الذي يقيمه "بورديو" بين الإسلام الرسمي والإسلام الشعبي، إسلام الجماهير، الإسلام كما يمارس في المناخ الثقافي السائد لاحظته غيره من العلماء، فهذا كليفور د غيرتز Glifford Geertz الأنثروبولوجي الأمريكي لاحظ ارتباط الإسلام بالموروث الثقافي لكل من إندونيسيا والمغرب، ويمكن تعميم ذلك على كل بلدان العالم الإسلامي التي تقع بين طرفيه القصيين، يقول: " لقد أبدع المغاربة والأندونيسيون، كل في تاريخه الاجتماعي الخاص به، صورا

¹ Pierre Bourdieu, Op cit, p. 97.

² Ibid., p. 104.

نهائية للحق استقوها جزئيا من الإسلام وجزئيا من عناصر ثقافية خارج الإسلام، يرى كل منهما على ضوءها الحياة ويحاول أن يعيش على هذا الأساس"¹.

إن غالبية الفلاحين - فيما يؤكد غيرتز - بقوا مخلصين للأرواح والطقوس المحلية والأعمال السحرية الشعبية، ذلك أن الثقافة في إندونيسيا هندوسية أصلا. و"ديل إيكلمان" وهو أحد المنتمين إلى مدرسة غيرتز يؤكد بدوره ارتباط الممارسة الدينية في المغرب بالمرور الاجتماعي والثقافي الذي لا علاقة له بالإسلام².

والواقع أن خروج الكثير من الممارسات الدينية في بلدان العالم الإسلامي التي تمثل انحرافا عن الدين الرسمي أو هي من بقايا العصور السابقة على الإسلام، تلك الممارسات ليست بالشيء الجديد الطارئ بل كانت مرافقة للدين منذ ظهوره، والإسلام ذاته يشير إلى تباين وتفاضل القرون والأزمان في مستوى قربها أو بعدها عن الإسلام الصحيح، والحركات الإصلاحية التي نشأت هنا وهناك ممثلة بأقطابها البارزين (جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، عبد الحميد بن باديس...) جاءت من أجل الإحياء الإسلامي أي محاولة تصحيح التدين وتنقيته مما علق به من البدع والخرافات والعقائد الإحيائية. وجمعية العلماء المسلمين هي إحدى تلك الحركات البارزة التي خاضت صراعا مريرا مع المستعمر الذي كان يغذي ويشيع ذلك الانحراف بطرق مختلفة أبرزها مساعدة التصوف الطريقي الضال.

وخلاصة القول إن دخول الإسلام إلى المغرب العربي تمكن من القضاء على الاتجاهات الدينية التي كانت سائدة والمتمثلة في الوثنية، حيث كانت تسود عبادة الإله بعل عمون والإله تانيت، والمسيحية، حيث كان يسود في القرن الربع الميلادي المذهب الدوناتي، الذي هو بمثابة هرطقة في نظر المذهب الكاثوليكي، لأنه يقوم على التوحيد ويرفض الثالوث الذي كان يرى فيه بدعة دخيلة على المسيحية³. والمسيحية يثبت وجودها القديس أوغسطين (ت 430 م) وترتوليان (ت 220 م) وهما من آباء الكنيسة، والمصادر تكاد تجمع على مسيحية كسيلة⁴. أما الكاهنة فتعتبر في هذه المصادر مرة وثنية ومرة يهودية ومرة مسيحية.

¹ كليفورد غيرتز، الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة: التطور الديني في المغرب وإندونيسيا، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 1413 هـ - 1993 م، ص 25.

² ينظر ديل إيكلمان، الإسلام في المغرب، ترجمة محمد أعفيف، ج2 (خاصة الفصل السادس منه)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 1991.

³ عثمان سعدي، المرجع السابق، ص 18.

⁴ سعد الغراب، مرجع سابق، ص 24.

والتيار الديني الثالث هو اليهودية ولكن كما بينا سابقا - لا يمكننا الحديث عن إسلام صاف لا تشوبه شائبة على مستوى الممارسة- طبعاً بغض النظر عن وجود مسيحيين أو غيرهم، ذلك أن العقائد الوثنية والأنيمية تقنعت بقناع الإسلام لتكتسب الشرعية والقبول وإن ظلت دائماً ماثرة شبهة لدى ممثلي الإسلام الرسمي.

2-2-2. التعدد اللغوي:

إن وصف المجتمع الجزائري بأنه مجتمع متعدد اللغات ربما بدا فيه شيء من المبالغة، ولكننا بجانب الواقع إذا لم نقر بذلك. وقد يكون صحيحاً نسبياً ما يخالف هذا الواقع في الماضي، حيث استطاعت اللغة العربية لغة الفاتحين المسلمين أن تقضي على اللغة البونيقية التي كانت سائدة في بلاد المغرب والتي يعتبرها عثمان سعدي قريبة من اللغة العربية، أو بالأحرى إن العربية بعد الفتح الإسلامي تطورت عن لغة عربية قديمة إلى لغة عربية حديثة¹. وهو يذهب إلى أن اللغة البونيقية هي المصدر الذي استقت منه البربرية حسب بعض المؤرخين أمثال غوستاف لوبون². وهذا الربط الذي يقيمه عثمان سعدي بين البونيقية والعربية والبربرية هو من أجل تأكيد عروبة الشمال الإفريقي كما يشير عنوان كتابه المذكور. ولكن مهما تكن درجة هذا التعريب فإن البربرية استطاعت أن تبقى وتستمر كلغة أساسية إلى جانب العربية، بل كلغة لا بديل عنها بالنسبة لسكان الجبال في بلاد البربر، لأنه إلى يومنا هذا يوجد بعض الشيوخ والعجائز لا يعرفون العربية إطلاقاً، بخلاف الشباب من بلاد القبائل الذين تعلموا باللغة العربية في المدارس الجزائرية. غير أن نسبة المتكلمين بالبربرية، قليلة مقارنة بنسبة المتكلمين باللغة العربية (العامة على الأقل)، ولا يعرفون سواها كلغة حديث يومي بقطع النظر عن معرفة بعضهم للغة فرنسية³.

وإلى جانب اللغة العربية واللهجات البربرية تنضاف اللغة الفرنسية وهذا ما يسمح بالقول إن هناك تعددية لغوية تنتظم في ثلاثة أوساط⁴:

أولاً- الوسط المعرب: الذي يعد الأوسع من حيث عدد الناطقين وكذلك من حيث الفضاء الذي يشغله، ويمكن التمييز في هذا الوسط بين اللغة العربية الفصحى أو الكلاسيكية ثم العربية

¹ سعد الغراب، مرجع سابق، ص 19.

² نفسه، ص 101.

³ أحمد بن نعمان، مرجع سابق، ص 163.

⁴ Taleb Ibrahim Khaoula, " l'Algérie: langues, cultures et diversité", in l'Algérie: Histoire, société et culture, ouvrage collectif (sous la coord. -de) Hassan Remaoun, Lashab, Editions - Alger, 2000, pp. 61-72.

العامة أو المعاصرة أي اللغة التي يتم التواصل بها من قبل كل البلدان الناطقة بالعربية، ثم هناك ما يمكن أن يسمى بـ "لهجة المثقفين" أو العربية التي يتكلمها أبناء المدارس، وأخيرا هناك اللهجات المحلية الخاصة بكل منطقة: فهناك لهجات لسكان الأرياف، ولهجات سكان المدن (الجزائر، قسنطينة، جيجل، تلمسان...) ويمكن التمييز بين أربع مناطق لهجية: منطقة قسنطينة، العاصمة وما حولها، منطقة وهران ثم هناك منطقة جنوب الأطلس الصحراوي والذي يعرف أيضا اختلافات لهجية. ومهما يكن من أمر هذا التنوع اللهجي داخل المجتمع الجزائري فإنه يمكن التمييز عموما بين اللغة العربية واللهجات المتفرعة عنها وهذا الشيء طبيعي في كل اللغات. لقد بين " إدوارد سايبير E. SAPIR " أن مجموعة اللهجات ليست شيئا آخر سوى التعبير على مستوى كل المجتمعات عن ذلك الميل العالمي نحو التنوعات الفردية في استعمال اللغة المتكلمة، وهذه التنوعات تفسر الشكل الصوتي للغة، وخصائصها الشكلية ومفرداتها وبعض السمات النطقية مثل النبرة والشدة. ولا توجد لغة واحدة - فيما يؤكد سايبير - باستثناء تلك التي يتم الاحتفاظ بها للاستعمال الطقسي أو لغايات غير شعبية- استطاعت أن تصمد للميل نحو التشعب إلى لهجات¹.

ثانيا- الوسط البربري: ويضم اللهجات البربرية التي تسود في مناطق محددة تتمثل في الأوراس والقبائل والهوقار والمزاب بالإضافة إلى بعض المناطق المعزولة هنا وهناك من البلاد كما هو الحال بالنسبة لبني بوسعيد في أقصى الغرب الجزائري.

ثالثا- اللغات الأجنبية: وهي تلك اللغات التي ورثها المجتمع الجزائري عن طريق الاحتكاك بالآخر سواء القسري والمقصود هنا تحديد اللغة الفرنسية التي فرضها المستعمر بقوة الحديد والنار طيلة مدة تواجده، ودُعّم وجودها بعد الاستقلال بطرق شتى لا يهمننا أمرها، إنما يجب التأكيد أن الفرنسية تمثل لغة لها ثقلها في المجتمع الجزائري بحكم الهيمنة الرسمية في الإدارة بشكل يكاد يكون مطلقا أولا، وثانيا بحكم التداول اليومي وفي المجال الإعلامي خاصة في المدن الكبرى، بل إن الفرنسية يتم تدعيمها ورعايتها وتشجيعها على حساب اللغة العربية وهذا ما يحاول تأكيده عثمان سعدي وأحمد بن نعمان.

وإلى جانب الفرنسية هناك لغات أجنبية أخرى كالتركية التي عرفها المجتمع الجزائري أو بعضه على الأقل في فترة من تاريخه ولكنها لم تحدث تغييرا جذريا في المحيط اللغوي للبلاد، واقتصر أثرها أساسيا في بعض الحواضر مثلا الجزائر وبجاية والمدينة وتلمسان، وذلك باستعارتها لعدد من

¹ Edward Sapir, *Linguistique*, op. cit., p. 66.

الكلمات التركية في ميادين مختلفة من الحياة اليومية كالمطبخ واللباس... وهناك اللغة الإسبانية في غرب البلاد بسبب تواجد عدد الكولون من أصل إسباني، ولاجئي الحرب الأهلية في إسبانيا، وقبل ذلك بسبب احتلال الإسبان لمدينة وهران مدة ثلاثة قرون. وإلى جانب الإسبانية توجد الإيطالية في شرق البلاد بسبب وجود معمرين إيطاليين كذلك، وأيضا نتيجة اتصالات تجارية قديمة على طول الساحل الشرقي مع الموانئ الإيطالية.

وهكذا فنحن إزاء تعدد لغوي: فهناك اللغة العربية بلهجاتها، واللهجات البربرية، واللغة الفرنسية، وبعض الكلمات التركية والأسبانية والإيطالية. على أن الشيء الذي ينبغي ملاحظته هو أن الحياة اليومية للجزائري تظهر نوعا من الاستعمال المكيف لكل هذا التنوع اللغوي ونوعا من التحوير حسب مقتضيات قواعد اللغة الأمر أو اللهجة المرتبطة بها، فالبربرية استعارت كثيرا من الكلمات العربية والعكس صحيح، واللهجات العربية والبربرية استعارت كلمات إسبانية وإيطالية وفرنسية وحوورتها حسب مقتضيات "قواعدها" الخاصة ولا أحد يعدم الأمثلة في هذا الشأن.

2-2-3. الثقافة الشعبية: تعتبر الثقافة الشعبية مكونا أساسيا من مكونات الثقافة الجزائرية، ولذلك يمكن القول إن هذه الأخيرة تتبدى في شكل تراث شعبي بمختلف مكوناته لا زال يوجه سلوك الأفراد والجماعات في المجتمع الجزائري، ويؤدي وظائف عديدة ومختلفة في الحياة. وإن كان يهمننا هنا دور الثقافة الشعبية في تشكيل التصورات والأفكار والمعتقدات والممارسات المتعلقة بالمكان والزمان.

أما بالنسبة لمفهومها فلا يوجد لهذا المفهوم تعريف جامع مانع يتفق عليه الباحثون والعلماء والسبب في ذلك أن هذا المفهوم يجمع بين حدين، رأينا الخلاف الذي لم ينته بعد حول حد الثقافة وإذا أضفنا الاختلاف حول مفهوم الحد "شعبية" ازدادت صعوبة التحديد أو التعريف أكثر. كما أن مفهوم الثقافة الشعبية كثيرا ما ترتبط به أحكام تقويمية يمكن إرجاعها إلى أطروحتين وحيدتي الجانب ومتعارضتين تماما، يرى دينيس كيش أنه من الواجب على العلوم الاجتماعية أن تتجنبهما. الأطروحة الأولى التي يمكن وصفها بالتبسيطية، لا تعترف بأن الثقافة الشعبية تنطوي على دينامية أو قدرة إبداعية خاصة بها. وهي لا ترى فيها سوى مشتقات من الثقافة المهيمنة الوحيدة يمكن الاعتراف بشرعيتها، والتي تطابق بالتالي الثقافة المركزية، أي ثقافة المرجع. وهي ليست سوى نسخ مشوهة من الثقافات الشرعية التي لا تتميز عنها إلا بعملية الإفكار. كما إنها ليست سوى تعبير عن الاستلاب الاجتماعي الذي تعانیه الطبقات الشعبية التي تفتقر إلى أي نوع من أنواع الاستقلال الذاتي. وبالتالي يتم تحليل الفروق التي تميز الثقافات الشعبية عن ثقافة المرجع من هذا المنظور، على

أفها نواقض وتشويهاث وعدم فهم. وبعبارة أخرى الثقافة الحقيقية الوحيدة هي ثقافة النخب الاجتماعية على اعتبار أن الثقافات الشعبية ليست سوى منتجات فرعية لم تكتمل بعد. والأطروحة الأخرى على النقيض من السابقة تزعم أفها ترى في الثقافات الشعبية ثقافات ينبغي اعتبارها متساوية لثقافات النخب إن لم تكن أرفع منها. ويرى القائلون بهذه الأطروحة أن الثقافات الشعبية هي ثقافات أصيلة، وأفها ثقافات مستقلة تماما ولا تدين بأي شيء لثقافة الطبقات المهيمنة والأغلبية يقولون بعدم إقامة أية تراتبية بين الثقافتين الشعبية و"المتعلمة" وبعضهم لا يتوقف عند هذا الحد، فيذهب في جنوح أيديولوجي شعبوي إلى التأكيد أن الثقافة الشعبية قد تكون أرفع شأنًا من ثقافة النخب، لأن حيويتها تكمن في القدرة الإبداعية لـ "الشعب" وهي قدرة تفوق قدرة النخب الإبداعية¹.

غير أن الأطروحتين معا تتنكبان عن الواقع الذي هو أعقد مما تعرضانه فيما يرى "دينيس كيش" الذي يقف موقفا وسطا لا يحقر الثقافة الشعبية ولا يسمو بها إلى ما فوق ما تستحقه، فهي عنده "لا تابعة تماما ولا مستقلة تماما، ولا هي محاكاة صرف ولا إبداع خالص، وعلى هذا فهي لا تؤكد سوى أن الثقافة الخاصة هي مجموعة من عناصر أصيلة وأخرى مستوردة، أي من اختراعات خاصة واقتراضات. والثقافة الشعبية مثلها مثل أي ثقافة ليست متجانسة، لكن هذا لا يعني أفها تخلو من الانسجام. الثقافات الشعبية تعريفًا هي ثقافات مجموعات اجتماعية تابعة"².

ولما كانت الثقافة الشعبية في مجتمعنا الجزائري - وهو الذي يهمننا - لها وجود وكيان ودور ينبغي دراستها وتحليلها كواقع وتأجيل كل حكم قيمة عليها.

ولو بحثنا عن تباين هذين الموقفين منها لوجدناه ربما في المدلول الذي يعطيه كل منهما لها. فإذا اعتبرت ثقافة تقليدية سابقة على الثقافة الصناعية فلا شك أفها تكون في مرتبة أخط من الثقافة الرسمية ثقافة الطبقات العليا أو النخبة أو الثقافة العاملة. إن الثقافة الشعبية عادة ما تقابلها كلمات فولكلور، وتراث شعبي، وثقافة تقليدية، وثقافة بدائية وثقافة ريفية، ولهذا يقتضي أن نحاول تحديد مدلولها وعلاقتها بهذه المفاهيم المذكورة.

يعرفها هولتكرانس بأنها "الثقافة التي تميز الشعب والمجتمع الشعبي، وتتصف بامتثالها للتراث والأشكال التنظيمية الأساسية"³. ويعرفها أوديم Odum بأنها "الثقافة في مقابل الحضارة" وبهذا

¹ Denys Cuhe، **op. cit.**، p. 70-71.

² **Ibid.**، p. 71.

³ إيكة هولتكرانس، مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي، دار المعارف بمصر، ط2، 1973، ص 158.

المعنى فهو يجعل الثقافة الشعبية مظهرا آخر من مظاهر الثقافة. ويقول إن المفهوم الأخير يمثل "جميع عمليات وإنتاج وإنجازات الشعب في جميع جوانب حياته ونموه"، بينما يعرف الحضارة بأنها "الثقافة الخاصة بالمجتمع التكنولوجي في الدولة"¹. إن هذا المفهوم يقوم على أساس الثنائية ثقافة/حضارة، وقد رأينا أن غالبية الأنثروبولوجيين لا يضعون تمييزا بين المصطلحين.

ويعرفها فوستر بأنها "أسلوب مشترك في الحياة يميز معظم أو جميع أفراد العديد من القرى والمدن الصغيرة والمدن في منطقة معينة"². فهو يحدد الثقافة الشعبية في مناطق لم تبلغ بعد درجة عالية من التصنيع، ولهذا فإنه يفترض أن الثقافات الشعبية سوف تختفي من تلك الأماكن إذا أصبحت صناعية. فالثقافة الشعبية هي خاصية المجتمعات التقليدية أو شبه التقليدية.

والثقافة الشعبية هي الفولكلور هذا المصطلح الذي استخدمه العلامة وليام جون توماس W. J. Thomas ويتألف من مقطعين "Folk" بمعنى الناس و "Lore" بمعنى معرفة وعليه معنى كلمة Folklore حرفيا هو: معارف الناس أو حكمة الشعب³. ويعرفه طوماس بأنه "المعتقدات والأساطير والعادات التقليدية الشائعة بين الناس" وبأنه "آداب السلوك والعادات وما يراعيه الناس، والخرافات والأغاني الروائية، والأمثال... الخ التي ترجع إلى العصور السابقة"⁴. والفولكلور عند ليموان Lemoine "هو كل ما يعرفه الشعب من خلال التراث"⁵. وهو تراث العصور الماضية، فهو إذن ذلك الجزء التقليدي من الثقافة وهو عند فونك يشمل الإبداع التقليدي للشعوب البدائية والمتحضرة على حد سواء⁶. فالفولكلور يشير إلى تلك الظواهر التقليدية، وهو بلغة التطويرين مخلفات الثقافات القديمة السابقة على التحضر، أو الرواسب في البيئة الحضرية الحديثة. وهو يتضمن حسب تومسون "الرقصات والأغاني، والحكايات، والأساطير، والتقاليد، والمعتقدات والخرافات، وأمثال الشعوب في كل مكان"⁷.

نلاحظ أن هذا التعريف للفولكلور لا يدرج الفنون والحرف التقليدية ضمن مفهومه. وعموما يمكن تصنيف التعريفات المختلفة للفولكلور إلى ثلاث مجموعات كبيرة هي:

¹ إيكة هولتكرانس، المرجع السابق، ص 159.

² نفسه، ص 160.

³ عبد الغني عماد، سوسيولوجية الثقافة، مرجع سابق، ص 159.

⁴ إيكة هولتكرانس، مرجع سابق، ص 280.

⁵ نفسه، ص 181.

⁶ نفسه، الصفحة نفسها.

⁷ نفسه، ص 156.

أولاً: الفولكلور يشمل التراث الثقافي وخاصة في بعض الميادين.

ثانياً: الفولكلور يجب أن يقتصر على الأدب الشعبي.

ثالثاً: هو مجموع الثقافة الشعبية تميزاً له عن ثقافة الطبقات العليا¹. ونحن نميل إلى حصر

الفولكلور في الأدب الشعبي.

والثقافة الشعبية عند بعضهم هي الثقافة التقليدية، فإركسون صاحب هذا المصطلح الأخير استخدمه لوصف جوهر الثقافة الشعبية، فهذه الثقافة " هي نفسها - في الواقع - الثقافة التقليدية الحية"². ويرى أنه كلما كانت الثقافة أكثر بدائية كانت أكثر تقليدية. وعلى هذا يمكن وصف الثقافة الشعبية بأنها تقليدية أساساً، هذا إذا ما قورنت بثقافة أكثر تقدماً.

ولا يشعر "ردفيلر" بوجود بعد بين الشعبي والبدائي، ويؤكد عالم الإثنولوجيا هيكل Haekel أنه لا يمكن التوصل إلى فهم عميق للثقافة الشعبية في أوروبا إلا عن طريق مقارنتها بالثقافات البدائية. ومن جهة أخرى هناك ارتباط بين الثقافة الشعبية والريف. فإركسون يؤكد " أن الثقافة الريفية هي ببساطة نقيض الثقافة الحضرية، والثقافة الشعبية مشتركة بينهما، وإن كانت تتفاوت من حيث الدرجة"³. والإثنولوجيون الأوروبيون يذهبون إلى أن الثقافة الشعبية في أوروبا هي ثقافة ذات طابع قديم، تقليدية للغاية، وتطابق ثقافة الفلاحين في الغالب⁴. إن الثقافة الشعبية هي ثقافة الزراعيين أو الفلاحين لأنهم هم من يطلق عليهم اسم الشعب في السويد⁵.

والثقافة الشعبية كما يعرفها ميشال دو سرتو M. De Certeau هي "الثقافة العادية" لأناس عاديين، أي أنها تتشكل تبعاً للواقع اليومي ومن خلال النشاطات العادية المتجددة كل يوم⁶. تلك النشاطات التي تدخل في إطار التدبير Bricolage التي يتم خارج أوقات العمل أي وقت الفراغ، من أمثلة تلك النشاطات تنسيق الحديقة أو الخياطة أو الحياكة بالنسبة للنساء المأجورات.

من خلال التعريفات السابقة يتبين لنا أن الثقافة الشعبية تمثل التراث التقليدي المجتمع معين، وقد تتطابق مع مفهوم الفولكلور عند البعض أو يكون هو جزء منها لدى البعض الآخر، كما قد تعني ثقافة الفلاحين ومن ثم فإنها تتركز في الأرياف، وهي في نظر علماء آخرين ثقافة عادية لأناس

¹ إيكة هولتكرانس، المرجع السابق، ص 285.

² نفسه، ص 156.

³ نفسه، ص 160-161.

⁴ نفسه، ص 158.

⁵ نفسه، ص 158.

⁶ Denys Cuhe، op. cit.، p. 71.

عاديين. والواقع أن الثقافة الشعبية مهما كانت طبيعتها أي مصدرها فإنها يمكن أن توجد حتى لدى سكان المدن بل لنقل عواصم الدول الصناعية الكبرى، فالاعتقاد بشؤم أعداد معينة مثل العدد 13 المترافق مع يوم الجمعة لازال شائعا، إلى جانب معتقدات أخرى تتعلق بالألوان التي ينبغي أن يكون بها اللباس في المناسبات أو عدم المرور تحت السلم، وهذه المعتقدات الشعبية لا يبدو أنها ستخلي الطريق للعقلانية والمعرفة العلمية تماما. وإن حاول بعضهم التصرف ضدها من أجل تأكيد بطلانها ففيه تكريس لوجودها بطريقة أخرى. ومهما يكن فإن هذه الثقافة الشعبية تمثل رواسب في منظور من يتبنى التفسير التطوري الذي رأينا كيف أن مالمينوفسكي يحاول تفنيده بحجة أن لا شيء في الثقافة يخلو من أداء وظيفة معينة.

والذي يبدو لنا نحن، حينما نتحدث عن الثقافة الشعبية الجزائرية، شيئا آخر غير التي تحاول تصويره أطروحات التطوريين وغيرهم، الذين يميزون بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة والذي يترتب عنه ما يلي: إن كل ما يفعله ويعتقده أفراد المجتمعات الأولى يغدو شعبيا في مقابل الغير الشعبي أو غير التقليدي؛ أي كل ما يندرج ضمن مفهوم الحداثة ومعاييرها، ويعتبر الدين ذاته شيئا تقليديا أو لنقل من الرواسب ومخلفات العصور الغابرة، لأن الحداثة يجب أن تنتهي إلى العلم والعقلانية والواقع والملموس، وترفض ما يخالف ذلك: اللاعلم واللاعقلانية والغيب.

ولذلك فنحن لا نقبل بهذا الرأي الذي أقل ما يقودنا إليه هو اعتبار الإيمان بالجن والاعتقاد في العين- والتي كما سنرى لها علاقة بالمكان و الزمان في ثقافتنا -من المعتقدات الشعبية البدائية التقليدية ونحن نعرف أن هناك نصوصا ثابتة وقاطعة تؤكد وجود الجن وتأثير العين. ولكن الذي حدث على مر السنين هو أن تلك الحقائق الدينية اصطبغت واختلطت بالخرافات والأساطير والمعتقدات التي لا تمت إلى الإسلام بأية صلة، بل يبدو أنها ترجع إلى أصول قديمة جدا سابقة عليه. ولذلك فإن هناك عناصر ثقافية بدائية يتبادلها أفراد المجتمع الجزائري بشكل أو بآخر وبدرجات متفاوتة حافظت على استمرارها وبقائها في العقول والنفوس تتم ممارستها كما لو كانت جزء من الدين وهي في الواقع من البدع ورواسب الديانات الوثنية القديمة.

وخلاصة القول إن الثقافة الشعبية التي نتحدث عنها هي تلك الثقافة غير الرسمية التي تضم أولا في ضوء ما تقدم، المعتقدات والممارسات المنحرفة عن حقيقة الدين الإسلامي وتعاليمه- إذ يجب أن نميز بين الدين والفولكلور - مثل السحر والتعزيم ومختلف طرق التنجيم والتنبؤ بالغيب، وبعض طرق المعالجة مثل الزار وغيره... وثانيا كل التراث التقليدي الذي يضم الفولكلور أي الأدب الذي يتم تداوله شفاهيا وتحفظه ذاكرات الأفراد مثل الأغاني والمدائح والأهازيج والنكت،

والألغاز، والأمثال، والحكم والحكايات، وكذلك مختلف فنون الرقص والطبخ والزينة والصنائع التقليدية، وكذا طرق العلاج البديلة للطب الحديث مثل العلاج بالأعشاب والتدليك وغير ذلك، والتي لا تخضع لقواعد العلوم الطبية، بالإضافة إلى مختلف العادات المتعلقة بحدوث الميلاد والختان والزواج والموت والأعياد... وهذه المكونات غالباً ما تتصف بالشيوع في المجتمع الواحد، وإن اختلفت أشكال التعبير عنها من منطقة إلى أخرى كما هو الحال في المجتمع الجزائري.

بعد هذا التحديد المفهومي للثقافة الشعبية الجزائرية ينبغي الإجابة على إشكالية علاقة هذه الثقافة بالثقافة الوطنية؟ وهو ما يعرف بمسألة الثقافة الشعبية، أي هل ينبغي التمييز بين ثقافة شعبية وأخرى غير شعبية في ثقافتنا؟ يذهب عثمان سعدي إلى ضرورة تحمل الثقافة في بلدنا (الجزائر) اسم الثقافة الوطنية. ذلك أن " القول - برأيه - بوجود ثقافة شعبية، وثقافة غير شعبية أمر مخوف بالألغام، لأنه قد يسقطنا في فخ اعتبار كل ثقافة مرتكزة على العربية الفصحى، ثقافة غير شعبية "1. والصحيح عنده " أن ثقافتنا الوطنية لا بد أن تركز على تراثنا الشعبي، أو فنوننا الشعبية، وإلا أصبحت هذه الثقافة تدور في فلك ضبابي عاجي يفتقد إلى أرضية اجتماعية شعبية "2.

ونحن نوافق الأستاذ عثمان سعدي رأيه، والمفهوم الذي أعطيناه للثقافة الشعبية يؤكد موقفنا هذا، فهذه الأخيرة تمثل جزء لا يتجزأ من كل هو ثقافة الجزائر، لا بل إن لهذا الجزء خطورته في كل تحديد لماهية هذا الكل باعتبار أنه العنصر المميز للمجتمع الجزائري عن المجتمعات الأخرى التي يشترك معها في كثير من القواسم، وعلى الخصوص الدين واللغة العربية ونقصد المجتمعات التي تكون الأمة العربية. وبمعنى آخر إن ثقافتنا الشعبية كما حددناها هي أساس خصوصية ثقافتنا الوطنية، وهي التي ينبغي المحافظة عليها والاستفادة منها للتحصن ضد تيار العولمة الكاسح. ونحن إذ نفعل هذا لا نشد عن غيرنا ونأتي بدعا من الفعل، فكل الشعوب اليوم صارت تدرك أهمية تراثها الشعبي وتعمل على جمعه وحفظه ونشره واستلهاه كنوزه. ذلك أن الثقافة الشعبية تضطلع بوظائف عديدة هي جزء لا يتجزأ من الوظائف الكثيرة للثقافة كما مر معنا. لكن هذا لا يجعلنا نتجاهل أو نغض الطرف عن بعض أشكال الثقافة الشعبية التي تعمل في الواقع كمعوقٍ لتحقيق التنمية. بمختلف أشكالها السياسية والاقتصادية والثقافية... ويكفي أن نذكر على سبيل المثال فقط ما يحدث من تشويه للجمال العمراني لمدننا بسبب بقاء تلك المزارات في قلبها.

¹ عثمان سعدي، مرجع سابق، ص 150.

² مرجع نفسه، ص 150.

2-3. الزمان في الإسلام:

هناك علاقة وثيقة بين الثقافة والدين إلى درجة أن المدى الأقصى لها قد يصل إلى أن تصير الثقافة جزءاً من الدين، وهذا يحدث في الحالة التي تتلون فيها حياة الأفراد والجماعة بالصبغة الدينية، بحيث لا نكاد نجد نشاطاً أو فعلاً من الأفعال إلا وللدين فيه نصيب بشكل مباشر عبر التوجيه الإلهي في صورة أوامر أو نواهي، أو بشكل غير مباشر عندما يتم اللجوء إلى الدين لتبرير سلوك معين، يكون في واقع الأمر بعيداً عن الحقيقة الدينية، وهو ما يطلق عليه في الفكر الإسلامي مصطلح البدعة.

ولا شك أن أهمية الإسلام في حياة المسلم من الأهمية مما لا يحتاج إلى تبيان؛ فالإسلام شامل لكل مناحي الحياة، يغطي علاقة الإنسان بذاته، وعلاقته مع غيره، ورؤيته للعالم. ونحن إذ نؤكد هذا فلا يهمننا من أمر شمولية الدين لحياة المسلم سوى ذلك الجانب المتعلق بالزمان والمكان كإطارين للفعل غير مستقلين عن تأثير الإسلام في تشكيل التصورات الخاصة بهما والمعتقدات المتصلة بهما في الثقافة الإسلامية. وبما أن ذلك التأثير يتجلى أكثر في الزمان فإننا سنقتصر فقط على التصور الإسلامي للزمان.

لقد قدم الإسلام تصوراً خاصاً ومتميزاً عن الزمان، استطاع أن يقوض التصور الجاهلي الذي كان سائداً قبل مجيئه. وهذا التصور يمكن أن نلتمسه من خلال الوجوه التالية: مفهوم الزمان، وحسابه، والتوقيت الخاص بالعبادات، ومسألة القضاء والقدر المرتبطة بمشكلة المصير والمستقبل، والمفاضلة بين الأوقات، والموقف من آتات الزمان: الماضي والحاضر والمستقبل.

1- مفهوم الزمان في القرآن والحديث:

إن الناحية المفهومية للزمان في القرآن ذات أهمية، يمكن التماسها من الناحية الاصطلاحية أولاً ثم من الناحية النظرية الفلسفية. فمن الناحية الأولى لم ترد كلمة زمان في القرآن وفي الحديث ورد مفهوم الزمان لفظاً ولكن وردت ألفاظ كثيرة دالة عليه كالدهر والحين والمدة والآن واليوم والأجل والأمد والأبد والوقت والعصر والساعة وغيرها*.

* وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون" الجاثية: 24. " هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً" الإنسان: 1. " و لكم في الأرض مستقر و متاع إلى حين" البقرة: 36. " فأتوا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين" التوبة: 4. " ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستحارون ساعة ولا يستقدمون" الأعراف: 34. " إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً" النساء: 103. " قال فيأبئك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم" الحجر: 37- 38. " والعصر إن الإنسان لفي خسر" العصر: 1. " قالوا الآن جنت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون" البقرة: 71. " أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيام من اله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون" القصص: 71. " قل لكم ميعاد يوم لا تستأخرون عنه ساعة ولا تستقدمون" سبأ: 30. " إذا اقترب الزمان لم تكذب رؤيا المسلم تكذب" رواه البخاري و مسلم و أبو داود و الترمذي وابن ماجه والدارمي " لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر ويكون الشهر كالجمعة وتكون الجمعة كالיום ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كاحتراق العسفة" رواه ابن حنبل.

من خلال المصطلحات الواردة في الآيات المذكورة يتجلى لنا غنى الدلالات على مفهوم الزمان، فلغة القرآن من الثراء بحيث أتت على ذكر الزمان بصفته زمانا متطاولا أو دهرا (أو أبدا) أو جزء من الزمان مثل الآن والحين والمدة والوقت واليوم والسنة والشهر والساعة واللحظة. هذا عن الناحية الاصطلاحية أما الناحية الأخرى التي تكتسي أهمية كبرى لأنها شكلت أرضية لكثير من المشكلات الفلسفية المتعلقة بالزمان في الفكر الإسلامي (علم الكلام والفلسفة)، ونقصد تحديدا مشكلة قدم العالم أو حدوثه، التي هي من أعوص المشاكل الميتافيزيقية التي واجهت الفلاسفة المنتمين إلى الديانات السماوية الثلاث حينما وجدوا أنفسهم، خلال محاولتهم التوفيق بين النقل والعقل، أمام فكرة قدم العالم الأرسطية.

ومن المسائل الأخرى التي ربما كانت أقرب إلى العلم منه إلى الفلسفة هي نسبة الزمان التي نلمسها في التمييز الذي يقيمه القرآن بين الزمان الطبيعي الذي نحدده بالدقائق والساعات والأيام والشهور والسنين والقرون، وهذه الوحدات الزمنية الكمية تنتج عن دوران الأرض حول الشمس ومن ثم فإن هذا الزمان الأرضي يخضع لحركة الأفلاك. لكن هل هذا هو الزمان نفسه يوم لا تكون هناك أرض ولا سماء ولا أفلاك؟ هل سيكون اليوم ما نعده أو نقيسه بالساعات ويكون الشهر هو الشهر الذي نعرفه والسنة نفسها باثني عشر شهرا؟ إن الإجابة القرآنية هي بالنفي: " يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون "1. وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ". فهل الستة أيام هذه هي ستة آلاف سنة بالمعنى الذي حددته الآية السابقة؟! إن اختلاف الزمان بين عالم الشهادة، عالم الأرض حيث قابلية حركة الشمس للمشاهدة، ومن ثمة إمكانية حساب الوقت وعدّ الأيام والسنين، وبين عالم الغيب أو العالم الآخر، يذكرنا بنظرية النسبية لأينشتاين التي قالت بنسبية الزمان والمكان وتجاوزت القول بمطلقيتهما في النظرية الفيزيائية لدى نيوتن.

2- حساب الزمان: يقول القرآن " وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلا "2. إن إشارة القرآن إلى تعاقب الليل والنهار فيها تأكيد لدور التغير والحركة في إدراك الزمان وقياسه، فبدون هذه الحركة الدائبة لتتابع النهار والليل، بدون هذا التغير والضرورة لا يكون هناك شيء اسمه الزمان وهذا يتأكد في القصتين اللتين يوردهما القرآن عن أهل الكهف والنبي

1 السجدة : 5

2 الإسراء : 12

عزير؛ فلأن هؤلاء كانوا نياما " وتحسبهم أيقاظا وهم رقود"¹ والعزير ميتا " فأماته الله مئة عام ثم بعثه"²، فإنهم لم يستطيعوا تحديد المدة التي تفصلهم بين آخر لحظة من وعيهم قبل النوم أو الموت وبين لحظة عودة الوعي " وكذلك بعثناهم ليتساءلوا بينهم، قال قائل منهم كم لبثتم؟ قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم"³ " قال كم لبثت قال لبثت يوما أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام"⁴. إن الانقطاع الذي حدث لديهم في وعيهم منعهم من إدراك التغيير أو الحركة وبالتالي من إدراك المدة أو الزمان.

وبما أن تعاقب الليل والنهار مرتبط بحركة دوران الأرض حول نفسها، وهذا التعاقب يخضع أيضا لدوران الأرض حول الشمس؛ لأنه يمتد عبر دورة كاملة تؤلف السنة التي يحددها القرآن باثني عشر شهرا .

وتحديد السنة بهذا العدد من الأشهر لا يترك أي مجال للاتفاق الاجتماعي، إن القرآن جاء قاطعا فيما يتعلق بعدد أشهر السنة، وواضعا بذلك حدا للنسيء. لقد تبني الإسلام التقويم القمري بصورة نهائية ذلك أن عرب الجاهلية كانوا يزاوجون بين التقويم القمري والتقويم الشمسي، فبعد كل ثلاث سنوات من التقويم القمري المتبع كان العرب يضيفون شهرا إلى السنة الرابعة وذلك من أجل تدارك التخلف والفرق الذي ينشأ بين التقويمين فتغدو السنة الرابعة مكونة من 13 شهرا. وقد نهي الإسلام عن هذا التعديل في قوله تعالى " إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض"⁵ وفي قوله تعالى أيضا " إنما النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاما ويحرمونه عاما ليواطؤا عدة ما حرم الله فيحلوا ما حرم الله زين لهم سوء أعمالهم والله لا يهدي القوم الكافرين"⁶.

3- التوقيت: لقد خلق الإنسان في الإسلام لأداء ما كُلف به؛ إن المسلم يخضع لجملة من الأوامر والنواهي التي ينبغي عليه احترامها وأداؤها، ولكن ليس كما اتفق بل وفق شروط وقواعد، يتعلق بعضها بالمواعيت. ولذلك نجد في الإسلام الكثير من التكاليف أو العبادات المؤقتة أبرزها

¹ الكهف: 18.

² البقرة: 259.

³ الكهف: 19.

⁴ البقرة: 259.

⁵ التوبة

⁶ التوبة

الصلاة¹. وسبب تخصيصها من بين سائر التكاليف الأخرى المؤقتة أنها تتكرر كل يوم خمس مرات. هذا التكرار لا يخلو من قيمة اجتماعية؛ " ففي زمن يسير ينطبع سلوك فاعلها بخلق ضبط الوقت ودقة الموعد وأداء كل عمل في ميقاته المخصص له على الوجه الأمثل ويصير ذلك عادة وطبيعة متبعة في سلوكه وحياته"². فالصلوات الخمس محددة كلها بوقت معلوم لا يمكن أن تتقدم عنه ولا أن تتأخر عنه إلا بسبب من عذر مشروع، مع أن هذا يظل أمراً استثنائياً دائماً إلى درجة أن بعض الآراء الفقهية تذهب إلى حد القول بعدم جواز قضاء الصلاة الفائتة، باعتبار أن كل عمل علق بوقت محدد فإنه لا يصح في غير وقته ولو صح في غير ذلك الوقت لما كان ذلك الوقت وقتاً له³.

وليست الصلاة وحدها المخصوصة بالتوقيت بل إن هناك تكاليف كثيرة أخرى، فالزكاة الركن الثالث في الإسلام، تتطلب بلوغ النصاب الذي من شروطه بلوغ الحول، فإذا حال الحول ينبغي إخراجها فوراً ويحرم تأخير أدائها عن الوقت الذي تجب فيه، إلا إذا لم يتمكن من أدائها فيجوز التأخير. والركن الرابع بعد الزكاة وهو الصوم لا يتم إلا في شهر رمضان⁴. وصوم رمضان رمضان يتبع بزكاة الفطر التي ينبغي أن تعطى للفقراء قبل صلاة العيد. أما الحج الركن الخامس فله مواقيت زمانية ومكانية، وإذا كانت هذه الأخيرة تتمثل في تلك الأماكن التي يحرم فيها الحاج والتي تتوزع حسب الجهات التي يقدم منها الحجاج من مختلف أنحاء العالم، فإن المواقيت الزمنية يخضع لها الجميع وهي الأوقات التي لا يصح شيء من أعمال الحج إلا فيها⁵. والمقصود بالأشهر شوال وذو القعدة وعشرة من ذي الحجة.

وخارج هذه الأركان توجد أفعال يأتيها المسلم لا تكون مشروعة إلا في أوقات محددة، فالطلاق مثلاً لا يقع في أي وقت؛ فهو غير مشروع في وقت الدورة الشهرية للمرأة. كما إن للطلاق عدة (أي ما تعده المرأة من الأيام والأقراء) أي المدة التي تنتظر فيها المرأة وتمتنع عن التزويج بعد وفاة زوجها أو فراقه لها⁶.

¹ « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً » النساء : 103

² عبد الفتاح أبو غدة، قيمة الزمن عند العلماء، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 10، 2002، ص 10.

³ السيد سابق، فقه السنة، المجلد 1، دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة- جمهورية مصر العربية، ط 21، 1420 هـ - 1999 م .

⁴ « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه » البقرة: 185

⁵ " يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج "

⁶ " والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء " البقرة: 228

لنكتف بهذه الأمثلة لأنها أساسية في حياة المسلم، على أن هناك تكاليف أخرى كثيرة مؤقتة كالأضحية والتميم والنفقة والضيافة والمهر وما إلى ذلك؛ فحياة المسلم كلها محكومة بالوقت، ولا شك أن الحكمة من التوقيت لا تخفى في العدة؛ وذلك من أجل ضمان براءة الرحم حتى لا تختلط الأنساب بعضها ببعض، وكذلك تهيئة الفرصة للزوجين المطلقين لإعادة الحياة الزوجية إن أرادوا ذلك. وهذه وظيفة اجتماعية للعدة وهي نفسها الوظيفة التي تقف وراء الأركان الأخرى؛ فالصلاة في أوقاتها مع أفراد الجماعة الإسلامية والصوم بالإجماع في القطر الواحد (حتى الذين لا يصومون يتظاهرون بالصيام) في القطر الواحد أو أكثر من القطر، والحج في وقت معلوم بالنسبة لسائر المسلمين، كل ذلك فيه تكريس لوحدة جماعة المسلمين التي تتفاوت عددا بحسب تلك الأركان، فإذا كانت الصلوات الخمس لا تتعدى ربما جماعة الحي، فإن صلاة الجمعة تكون جامعة لأكثر من أفراد حي واحد، أو قرية واحدة، وبصوم رمضان تتضخم تلك الجماعة إلى أن تصل إلى أكبر حجم ممكن في الحج. واجتماع المسلمين في إطار شعيرة معينة من شعائر الإسلام فيه وحدة وتوحيد للمشاعر والأحاسيس.

لكن إذا كان الإسلام يتميز بخاصة التوقيت ويشدّد على أداء الأعمال في وقتها، والممارسات الدينية في مدتها المحددة، وإذا عرفنا أن الإسلام يشدد على اغتنام الوقت وعدم تضييعه¹، فهل

¹ لقد وردت في هذا الشأن آيات كثيرة تذكر بنعم الله من بينها الزمن: «الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار» إبراهيم: 32 - 34 .

« وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون » النحل: 12
« وجعلنا الليل والنهار آيتين ، فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة ، لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب و كل شيء فصلناه تفصيلا . » الإسراء: 12 ، ويقسم الله في كثير من الآيات بالزمن ؛ فقد أقسم بالليل والنهار والفجر والضحى والعصر : «والليل إذا يغشى، والنهار إذا تجلّى» الليل: 1-2 ، « و الليل إذا عسعس والصبح إذا تنفس » التكوير: 17-18 ، « فلا أقسم بالشفق والليل وما وسق » الانشقاق: 16-17 ، « والفجر وليال عشر » الفجر: 1-2 ، « والضحى والليل إذا سجى » الضحى: 21 ، « والعصر إن الإنسان لفي خسر » العصر: 1-2 ، وقسم الله بالزمن في هذه الآيات دليل على أهميته وقيمته لأن القسم الإلهي لا يكون إلا بما عظم شأنه. وهناك أحاديث كثيرة تبين قيمة الزمن وتحذر من تضييعه منها: « نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس: الصحة والفراغ » والغبن هو الخسران رواه البخاري والترمذي وابن ماجه.

ومن الأقوال والأشعار نورد ما يلي:

قال عمر بن عبد العزيز « إن الليل والنهار يعملان فيك فاعمل فيهما ». و قال الحسن البصري « يا ابن آدم إنما أنت أيام فإذا ذهب يوم ذهب بعضك » وقال أيضا: « أدركت أقواما كانوا على أوقاتهم أشد منكم حرصا على دراهمكم ودنانيركم ». ومن الأشعار:

مضى فـات والمؤمل غيب ولـك الساعة التي أنت فيـها

إذا كان رأس المال عمرك فاحترز عليه من الإنفاق في غير واجب

والوقت أنفس ما عنت بحفظه وأراه أسهل ما عليك بضيـع

(ينظر عبد الفتاح أبو عذة مرجع سابق)

يؤسس بذلك لسلوك عقلاني تجاه الوقت، أو لثقافة الوقت القائمة على الحساب والتنظيم والتخطيط، هذه الثقافة التي تنسب اليوم إلى الغرب؟

لقد انطلق ماكس فيبر عالم الاجتماع الألماني في كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" من فكرة - لا يسري فيها أدنى شك فيما يزعم- أن الحضارة الغربية دون غيرها تتميز بنوع من العقلنة في كل مناحي الحياة. والعقلانية الغربية في نظره تنشأ عن الأصل الاقتصادي. ولكن كيف نشأت تلك العقلانية الاقتصادية؟ يذهب فيبر إلى أن بعض المعتقدات الدينية لها أهمية في بروز تلك العقلية، ولذلك راح يبرهن على وجود علاقة متينة بين روح الحياة الاقتصادية الحديثة أي الرأسمالية وبين الأخلاق العقلانية لدى البروتستانتية. فللعوامل الدينية دورها في الحياة الاقتصادية وبالتالي الحياة الاجتماعية، يقول فيبر: "أحاول تحديد الحصة التي تعود إلى العوامل الدينية من بين العوامل العديدة التاريخية المعقدة التي ساهمت في تطور حضارتنا الحديثة الموجهة تخصيصاً نحو الحياة الدنيا"¹.

ومن بين عناصر تلك الأخلاق البروتستانتية الحرص على الوقت. والنصوص التي يوردها للبرهنة على هذه الحقيقة، الموعظة التي تقول: "تذكر أن الوقت مال. من يبدد بلا جدوى من وقته كل يوم ما قيمته أربع بنسات يبدد، يوماً بعد يوم، حقه في التصرف بمائة ليرة إسترلينية (...). من يخسر في غير طائل خمس شلنات من وقته هو كمن يرمي خمسة شلنات في البحر"². إن روح الرأسمالية تتكلم في الموعظة التي يقدمها بنجامين فرانكلين المفكر والداعية والسياسي الأمريكي، وهي موعظة تطفح بالأخلاق، الأخلاق البروتستانتية.

لكن الممثل الروحي للبروتستانتية ليس بنجامين فرانكلين. إن أحد ممثلي الطهيرة الإنجليزية المنحدرة من الكالفينية هو ريشارد باكستر R.Baxter الذي يقول: "احفظ للوقت اعتباره وكن حذراً كي لا تخسر شيئاً من وقتك كل يوم وبهذا لا تخسر شيئاً من ذهبك وفضتك، فاللهو العشي، الملابس، المأكّل، حديث الكسل والعشرة غير المجدية هي إغراءات سوف تسلبك وقتك وبناء عليه زد من يقظتك"³. ومعنى هذا، كما يشرح فيبر، أن تبديد الوقت يعد من حيث المبدأ أول وأخطر الخطايا.

¹ ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقللا، مركز الإنماء القومي، لبنان، ص 58.

² المصدر نفسه، ص 26 و 28.

³ نفسه، ص 152.

وحياتنا لا تدوم إلا لحظة قصيرة جدا وثمينة وعليها أن تؤكد اختيارنا الخاص وقضاء الوقت بين الناس، وتضييعه في "ثرثرات غير مجدية" وفي الترف بل وفي النوم ما يزيد عن حاجة الجسد بين ست وثمانى ساعات على الأكثر، هو أمر يستحق إدانة أخلاقية مطلقة. وباكستر لا يؤكد، يقول فيبر، على طريق فرانكلين، أن الوقت هو المال غير أن هذا الكلام في الحكمة الروحية المشابهة إذا جاز القول كلام صحيح! فالوقت ثمين، ثمين جدا لأن كل ساعة تضيع إنما تختزل من العمل الذي يسهم في مجد الله¹.

هكذا فإن البروتستانتية كمذهب ديني يقدم حكمة روحية بشأن الوقت ولكنها مشابهة أو هكذا يريد فيبر، للإرشادات التي يقدمها فرانكلين والتي هي مصبوغة كلها بالصبغة النفعية. إن الدين أو المعتقدات الدينية أو لنقل الأفكار (الروحية) هي التي تقف إذن إزاء التحول الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للمجتمعات الغربية. إن الرأسمالية بصفتها عقلانية اقتصادية تجد أساسها في الدين. فالدين إذن هو الذي يقف وراء ذلك السلوك الغربي تجاه الوقت الذي لا يبدو أن هناك سلوكا مماثلا له في الثقافات الغربية، كما يذهب إلى ذلك الكثير من المفكرين والعلماء الغربيين وفيبر واحد منهم. وهل نحتاج أن يقدم لنا مزيدا من الأدلة على ذلك؟ لا يتردد فيبر في العودة بنا إلى القرون الوسطى " لا يجوز أن ننسى أن الرهبان في القرون الوسطى كانوا أول من عاشوا على أساس توزيع دقيق للوقت، وأن في ذلك على الأخص كانت تكمن فائدة الأجراس"².

هكذا فإن هناك علاقة بين الدين أو الجانب الروحي وبين الاقتصاد أو الجانب المادي، يحاول التأكيد عليها عالم اجتماع كان، في الواقع، منخرطا في سجال فكري أو إيديولوجي من أجل الرد على كارل ماركس ودحض فكرة المادية التاريخية. فليست المادة (الاقتصاد) هي محرك التاريخ بل الفكر، وهذا هو الهدف الذي لا يخفيه فيبر من وراء كتابه: " بإمكان الدراسة الراهنة أن تساهم في جانبها المتواضع في تفسير كيفية تحول الأفكار إلى قوى تاريخية فعالة"³.

إن تأكيد فيبر تلك العلاقة يدفعنا إلى التساؤل عن قيمة تلك النصوص التي أوردناها بشأن مسألة الوقت والتوقيت في الثقافة الإسلامية سواء النص الديني (القرآن والحديث) أو أقوال العلماء وحكم الشعراء. هل تحلوا تلك النصوص من أية فائدة في التأسيس لعقلانية لا تختلف عن العقلانية الغربية من حيث الحرص على الوقت وتنظيمه واغتنامه، بل والنظرة إليه بصفته ثروة؟ أم أنها تركز

¹ ماكس فيبر، المصدر السابق، ص 135.

² نفسه، ص 120.

³ نفسه، ص 58.

نظرة "لاعقلانية" من منظور فيبر والفكر الغربي؟ إن جواب الكثير من الغربيين هو بالإيجاب على الشرط الأول من السؤال وبالنفي على الشرط الثاني. وفيبر وغيره لا يعوزهم الدليل والبرهان؛ فتخلف البلدان العربية أو الإسلامية وبعدها عن حداثة الغرب ليس له من تفسير إلا بسبب من الدين، أليس الإسلام هو الإيمان بالقضاء والقدر الذي خلق جبرية قاهرة تكبل المسلم وتشل حركته وتقتل حرته؟! !

لا يتردد بيرنار باشلي Bernard Bachelet (فيلسوف فرنسي) مثلا في تأكيد ذلك. فالإسلام فيما يرى لا يختلف عن الديانات التوحيدية في كونه يطرح الحياة الدنيوية مقابل الحياة الأخروية التي هي مستقر الخلود. وفيما يتعلق بالحياة الأرضية يتميز القرآن بطرح مفهوم الأجل المسمّى أي الأجل المحدد الذي ينطبق على كل الكائنات سواء تعلق الأمر بالأفراد (كائن حي، إنسان) أو بالجماعة (شعب أو مجتمع). وفي هذا المفهوم لا توجد فقط فكرة النهاية ولكن أيضا فكرة أن كل كائن محدد بأجله أي بالأجل الذي يصنعه الله منذ فعل الخلق ذاته. فالله يهب الوجود أو الحياة، ويضع لها أجلا. فالله الخالق يقدر مدة محددة للإنسان وبهذا التحديد القاهر تتأسس الجبرية المطلقة التي يشتهر بها هذا الدين: الإسلام. وهذه الأطروحة سيؤكدها- فيما يرى باشلي- اللاهوت الإسلامي؛ فالأشاعرة (ولا يشير إلى المعتزلة دعاء الحرية) سيقولون بما يقول به الأبيقوريون وهو أن الأجسام تتكون من الأحداث الناتجة عن حركة الذرات، ولكن على خلاف الأشاعرة لا يترك الأبيقوريون أي مجال للصدفة. والله يتولى كل ذرة من أجسادنا في كل لحظة من لحظاتها، بحيث أن ما هو متوقع يحدث في كل الأحوال وليس لنا رأي نبديه حول ما يحدده الله كقدر لكل ذرة من ذرات أجسادنا ولحياتنا¹.

وفكرة القدر هذه أو لنقل فكرة النظام في الكون في كل جزء من أجزائه يقول بها لبيتز الفيلسوف الألماني أيضا، ولكن الإسلام يختلف عن نظرية المونادات الفلسفية. فليبتز يقدم تصورا عقلانيا ترتبط فيه الأسباب بمسبباتها. وحسب هذا التصور يعتبر إله المسلمين غير عقلاني لأنه يخلّ بنظام الكون عندما يتدخل بالمعجزات المسندة لأنبيائه!²

وهكذا فالإسلام متمثلا بلاهوته (علم الكلام) يقدم نظرية ذرية شبيهة بتلك التي قال بها الأبيقوريون، ويقدم تصورا مشابها لتصور لبيتز قائما على فكرة النظام في الكون، ولكن الأبيقورية

¹ Bernard Bachelet، **Sur quelques figures du temps**، Libraire philosophique J. Vrin، Paris، 1996، p. 219-220.

² **Ibid.**، p. 220.

مع ذلك تترك المجال للصدفة والاختيار بينما الإسلام لا يفعل ذلك. وليبتز عقلاي لأنه يربط بين الأسباب والنتائج هذا الربط الذي يخضع له العقل الإلهي ذاته، بينما الإسلام غير عقلاي لأنه يقوم على الإيمان بالتدخل الإلهي. وأكثر من ذلك إن الإسلام يختلف حتى عن أكثر الفلاسفة قولا بالجبر ونعني الرواقية فهو يطور شكلا متطرفا من الجبرية إلى درجة يمكن القول معها إن الإسلام متأثر في ذلك بالرواقية تأثرا قويا، ولكن تلك الجبرية في الحقيقة هي شكل خاص به وحده. إن الإسلام يقدم الأطروحة التي يسميها اليونان " ذريعة الكسول " التي تقر بأن هناك ما نفعله، ما دام أن كل شيء مكتوب، فكل شيء يتم تقبله بسلبية، سواء تعلق الأمر بالكوارث الطبيعية أو غيرها. إن الإسلام كدين يختلف عن الرواقية كفلسفة لأن هذه الأخيرة لا تعد بعد الموت بالثواب ولا بالعقاب، بل تعد في المقابل بالسعادة منذ الآن بالنسبة لأولئك الذين يعرفون كيف يتصرفون بفضل القوة الخاصة التي تمنحها إياهم الحكمة. أما الإسلام فيعد بالمجازاة للمؤمنين والعقاب لغيرهم، مطالبا المؤمنين بالطاعة السلبية والإيمان الأعمى في مستقبل يملكه الله وحده. أما الرواقي فلا يعيش إلا في الحاضر ولا ينتظر شيئا من المستقبل، إن الصبر الذي تتطلبه أخلاقه ليس له معنى الانتظار السلبي. فإذا كُتِبَ " إبيكتيت " أحد فلاسفة الرواقية: " إذا ما قلتَ لي الآن إنني أرغب في ثمرة تينٍ أجيبك: عليك بالانتظار. انتظر مجيء الأزهار أولا ثم بروز الثمرة واتركها تنضج أخيرا "1، فإن باشلي لا يجد لهذا الكلام تفسيراً صحيحاً كل الصحة إلا بالقول إنه حكمة لا تطلب صبورا سلبيا إطلاقا، وإنما تطلب في الواقع من المزارع أن يرافق الطبيعة بمجهود متواصل.

فبالنسبة للرواقي لا توجد قيمة في الانتظار وإنما في الفعل الحاضر. فالسعادة بالنسبة له هي بذل الجهود الذي تتطلبه الضرورة. إن السير في وفاق مع الطبيعة الذي يعتبر لدى الرواقيين قانونا صريحا في عدم مغالبة الطبيعة هو، في الحقيقة، استسلام صريح ونأي عن واقع الحياة والمجتمع. وهذه حال الفلاسفة (من رواقيين وأبيقوريين وغيرهم) بعد أرسطو، حيث صارت الحكمة بالنسبة لهم من أجل اكتساب الطمأنينة والسعادة في الحياة، ولا شك أن هذا كان انحدارا أو انحطاطا أصاب الفكر الفلسفي اليوناني في العصر الهيلنستي كما هو معروف.

إن هذه الجبرية الرواقية تتحول عند هذا المفكر الغربي إلى موقف إيجابي وإلى سلوك عقلاي لأنه يراعي الضرورة الطبيعية، أما الإسلام فهو دين الجبرية المطبقة والسلبية واللاعقلانية لأنه يطلب من معتنقيه الصبر الخانع وانتظار الجزاء في عالم آخر. والإسلام يحصر الإنسان في حياة تتراوح بين

¹ Bernard Bachelet, *Opcit.*, p. 221.

اللذة والعذاب، وفي هذا نزول بمكانة الإنسان وقيمته - فيما يواصل باشلي - لأن الإسلام حتى في هذه الحالة (بين النعيم أو الشقاء) لا يقارن بالسكينة التي يمكن أن يقدمها التأمل البوذي ولا بغبطة العقل المتوافق مع العقل المطلق الذي نجده عند سبينوزا الفيلسوف اليهودي الأصل.

والإسلام هو في النهاية أبعد عن المسيحية في مسألة الأبدية. إن تجسد المسيح (ابن الرب وابن الإنسان) معناه حلول الخالد في الزمن، والبعث هو خلود الكائن الزمني. وواضح أن باشلي يستسيغ بهذا فكرة تحول المطلق إلى نسبي ويجدها معقولة جدا، ولا يستسيغ فكرة الخلود الإسلامية في الجنة أو النار.

وهكذا فإن التصور الإسلامي للزمن مشوب بالجزرية والسلبية واللاعقلانية من منظور هذه الرؤية الغربية، وبالتالي فهو أبعد من أن يكون مشابها لا للبروتستانتية أو للمسيحية بوجه عام، ولا للفلسفات اليونانية التي يدعي انتسابه إليها، بل وحتى لبعض الفلسفات غير الغربية. انسجاما مع هذه الرؤية تجد أيضا " دافيد لاندز David Landes " في كتابه " L'heure qu'il est " الذي يعرض فيه تاريخ الساعة، وتطور قياس الزمن، وارتباط ذلك بتطور المجتمع الغربي، يذهب إلى التأكيد بأنه ليست الساعة " l'horloge " هي التي خلقت الحاجة إلى قياس الوقت بل إن الحاجة إلى قياس الوقت هي التي قادت إلى اختراع الساعة. ولكنه يتساءل بعد ذلك عن مصدر هذه الحاجة أو العامل الذي كان وراءها، وتأتي إجابته بأنها المسيحية التي تتميز عن الديانتين التوحيديتين الأخرين اليهودية والإسلام؛ فاليهودية كما يرى تطالب معتنقيها بممارسة ثلاثة صلوات في اليوم، ولكن ليس في ساعات محددة فالصلاة الأولى في الصباح (بعد أن يطلع النهار)، والثانية بعد الزوال (قبل غروب الشمس)، والثالثة في المساء (بعد حلول الليل). واليهودي الورع هو من لا يتأخر عن أداء تلك الصلوات في أوقاتها المسموح بها ولكن قد يضطر إلى تأخيرها لظروف معينة. وهذه الصلوات يتم ضبط أوقاتها اليوم بدقة في شكل جدول عن طريق الحسابات الفلكية. ولكن قديما وفي العصر الوسيط كانت الطبيعة هي التي تعين أوقات تلك الصلوات (صياح الديك، النجوم ...) ولذلك فإن اليهود لم يكونوا بحاجة إلى الساعة ولا إلى الأجراس¹.

والإسلام بالمثل يطالب معتنقيه بخمس صلوات تتوزع على اليوم، ولكن هو أيضا ليس بحاجة إلى الساعة باستثناء ربما صلاة الظهر؛ لأن منتصف النهار يمكن تحديده بسهولة في جو مشمس

¹ David Landes: **L'heure qu'il est. Les horloges ، la mesure du temps et la formation du monde moderne** ، Traduit de l'anglais par Pierre Emmanuel Douzat et Louis Évrard، Gallimard، 1987، p. 98.

بوسائل مرئية، وحتى لو كانت هناك حاجة إلى ضبط الأوقات واللجوء إلى الساعات، فإن السلطات الدينية كان بإمكانها أن تستخدم الساعات الشمسية والمائية التي كانت لدى القدماء. والظروف ملائمة لاستخدام تلك الساعات في البلدان الإسلامية، ففي أغلبها تكون الشمس ساطعة غالباً، كما إن الماء لا يتجمد فيها. وفضلاً عن ذلك، بالنسبة للإسلام واليهودية كذلك، فإن ساعات الصلوات هي أشرطة زمنية وليست نقاطاً محددة. وفي كليهما تمثل الصلاة فعلاً فردياً يتم بدون تدخل وساطة الكهنوت. والعبادة - باستثناءات قليلة - ليست بحاجة إلى أن تكون جماعية ولا مترامنة¹.

والمسيحية تختلف عن الديانتين السابقتين لأنها طالبت منذ بداية القرن الثالث على يد شخصية "تارتوليان" بصلوات يومية في ساعات ثابتة، وقد أكد هذا الأخير " إن هذه الساعات تعتبر أساسية في العلاقات الإنسانية، بفضلها تم تقسيم اليوم، وهي تصلح لتثبيت العمليات التجارية، وقد تم الإعلان عنها للجماهير " ². وهذا يمثل شيئاً عملياً بحيث إنه وفق هذا الإجراء لا تبقى هناك أية صعوبة في معرفة وقت الصلاة باعتبار أن هذه الصلوات التي ستنظم في الغرب في صلوات داخل الكنائس وهي: 1- Matines = صلاة السحر، 2- Prime = صلاة الساعة الأولى، 3- Tierce = صلاة الساعة الثانية، 4- Sexte = صلاة الساعة السادسة، 5- None = صلاة التاسعة، 6- Vêpres = صلاة الستار، 7- Complies = صلاة النوم. وكما تشير أسماءها فإنها في أغلبها تم تعيينها وتثبيتها حسب أوقات الساعة³. هكذا فإن المسيحية استطاعت أن تضبط أوقات الصلوات حسب الساعة، ولم يكن هذا عملاً هيناً. لقد كان ذلك خطوة نحو طقس مستقل عن دورة الطبيعة.

ولكن ألا يمثل هذا تحيزاً واضحاً للمسيحية بل وجهلاً للإسلام وإنكاراً لأي فضل له في التأسيس لثقافة الوقت، ثقافة الإنسان المعاصر.

في الواقع إن الإسلام الجبري واللاعقلاني والبعيد عن خلق ضبط الوقت في المنظور الغربي، سببه في كثير من الأحيان الاستدلال بواقع المسلمين اليوم وفق المعادلة التالية: المسلمون متخلفون وإذن فلا بد أن يكون إسلامهم سبباً تخلفهم.

¹ David Landes، Opcit ، p.100.

² Ibid.، p. 98-99.

³ Ibid.، p.101.

ولكن هل نجانب الصواب إذا ما أكدنا أن الإسلام يؤسس لعقلانية هي في الوقت ذاته متوازنة ومتجاوزة للعقلانية الغربية التي تبلورت في سياق ردات الفعل ضد الكنيسة؟ إن النصوص الدينية التي سبق أن أوردناها لا تحتاج إلى تأويل من أجل التماس طابعها العقلائي وموقفها المثمن للوقت كمورد أساسي وحيوي، وتلك النصوص لا تقل قيمة عن النصوص التي اعتمد عليها فيبر. فإذا كان هذا الأخير يقيم علاقة عليّة بين ما هو روحي وما هو مادي، فإن الإسلام لا يميز أصلاً بينهما؛ فلا فرق في العمل بين الدين والدنيا، بين العمل من أجل إعمار الأرض وتحقيق خلافة الإنسان فيها وبين الاستعداد للآخرة. وإذا كانت البروتستانتية تقدس العمل كما يؤكد فيبر، فإن الإسلام يطابق بين العمل والعبادة، ولم يحدث الفصل بينهما إلا لدى ذلك الاتجاه الصوفي المنحرف (الطرقية)، أما التصوف الإسلامي الصحيح فهو يدعو إلى العمل وإتيان الأسباب ويرفض السقوط في تواكليه خاملة وجبرية مطبقة. إن الإسلام يدعو إلى التوكل لا إلى التواكل. يقول ابن الجوزي وهو مثال واحد فقط على أولئك الذين عرفوا قيمة الزمان وشرفه من المتصوفة والعلماء المسلمين: " فلما رأيت الزمان أشرف شيء، والواجب انتهازه بفعل الخير¹ "، إنه لما عرف ذلك كان يرفض أن يمضي الزمان فارغاً بسبب الزيارات التي يمكن أن يتردد بها عليه الناس، ولذلك كان يستغلها بأن يعد لزيارته " قطع الكاغد وبري الأقلام، وحزم الدفاتر، فإن هذه الأشياء لا بد منها، ولا تحتاج إلى فكر وحضور قلب فأرصدتها لأوقات زيارتهم؛ لئلا يضيع شيء من وقتي"². ولا شك أن هذا الإصرار على عدم تضييع الوقت لا يخلو من إرشاد نفعي، زيادة عن كونه إرشاداً روحياً وأخلاقياً. وسلوك ابن الجوزي هذا وغيره من علماء المسلمين يقدم مثلاً جيداً في إدراك قيمة الوقت، قيمة لا ترتبط فقط بجمع المال، وهذه القيمة المادية هي التي سيحري التأكيد عليها في المجتمع الغربي الرأسمالي، الذي سينتهي إلى تشكيل إنسان مهووس بالوقت، وبالتالي إنسان مغترب.

والحق أن السلبية والجبرية اللتين تحدث عنهما باشلي وغيره من المفكرين الغربيين والإثنولوجيين الكولونيين وجدت فعلاً في المجتمع الإسلامي ولكن في سياق تاريخي ضعفت فيه قوة المسلمين لأسباب عديدة معقدة. إن ظروف الضعف تلك شكلت مناخاً خصباً لترعرع فيه تلك الجبرية المشينة؛ فلقد كان الغازي التتري إبان سقوط بغداد يطلب من المسلمين أن يسلموه

¹ ابن الجوزي، صيد الخاطر، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت- لبنان، ط1، 1425هـ - 2004م، ص 155.

² نفسه، الصفحة نفسها.

أعناقهم فلا يترددون لحظة لأن هذا قضاء وقدر، وباسم هذه العقيدة التي تتعارض في الحقيقة مع إتيان الأسباب برر بعض الطرفين الاستعمار واعتبروا الثورة عليه تمردا على مشيئة الله.

ولقد تحدث مالك بن نبي عن فترة ما بعد الموحدين في العالم الإسلامي. فمع مجيء القرن الثامن الهجري أخذت الحضارة الإسلامية في الأفول وبدأت الظلمات تغمرها في الأندلس لأنها فقدت مسوغاتها فلم تستطع أن تدفع من جديد طاقاتها الاجتماعية وانطفأت تدريجيا جذورها الدافعة للضمير واليد والفعل، وأصبحت الحياة فاترة وفقدت المصلحة سموها تدريجيا. وهذه الحالة من الفتور والضعف وذبول الطاقات لم يجد ربما مفكرنا ما يعبر عنها خيرا من العبارة التي تلخص مهمة الحياة التي ترددها الجماهير في الشمال الإفريقي "نَاكُلُ الْقُوَّةَ وَنَنْتَظِرُ الْمَوْتَ"¹.

ولكن هل كان هذا حال المسلمين دائما؟ كلا. لو كان الإسلام دين الجبرية لما استطاع معتنقوه أن يشيدوا حضارة ترامت أطرافها، ويتمكنوا من إسقاط إمبراطوريات ذلك الزمان. ولو قارنا بين منجزات الحضارة الغربية اليوم التي ترجع إلى أربعة قرون وبين ما أنجزه المسلمون في أقل من قرنين من الزمان، لتبين لنا أن الإسلام ليس مسؤولا أبدا عن حالة التخلف التي لا زالت تعانيها المجتمعات الإسلامية منذ قرون، بل لا بد أن يكون هناك سبب آخر مناقض لجوهر الإسلام وتعاليمه وعقيدته، يقول يوسف القرضاوي: "وانظر إلى الخلفاء الراشدين ومن معهم من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن تبعهم بإحسان كيف فتحوا الآفاق، ونشروا الإسلام، وعلموا الأمم ونقلوها من أديان الجاهلية، وعاداتها ولغاتها في عشرات معدودات من السنين، حتى وقف المؤرخون حيارى أمام هذا الانقلاب الذي أحدثه الإسلام في العالم دينيا، ونفسيا، وفكريا، واجتماعيا، وسياسيا في أقل من قرن من الزمان"². فلماذا إذن نجح هؤلاء وفشلت أجيال بعدهم؟ وإذا أضفنا أن الإسلام بدأ بأعراب خرجوا من صحراء قاحلة لم يرثوا حضارة ولا علما، فإن الحضارة التي شيدها في فترة وجيزة هي نتاج عبقرية وعقلانية أصلية، وما يسمى "المعجزة الغربية" ما هو في الواقع سوى تركيب فريد وبارع لجهود شعوب كثيرة، وهذا ما حاول الفيلسوف الفرنسي "روجي جارودي" التأكيد عليه في كتابه "حوار الحضارات" وفي كتب أخرى له.

إن إصاق تهمة التخلف بالإسلام سببها في الغالب جهل الغربيين لهذا الدين والتحامل عليه، ولكن هناك في المقابل أحكام وتصورات موضوعية عن الإسلام. فهذا إيكلمان أنتروبولوجي

¹ مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، دار الفكر دمشق - سورية، 2002، ص 44.

² يوسف القرضاوي، الوقت في حياة المسلم، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، الجزائر، ص 57.

إنجليزي يرد على أولئك الذين أسأروا - في مسألة الجبرية- فهم العبارة الشائعة لدى المسلمين "إن شاء الله" (*) التي تدل على المكتوب (قدرة الله)، والتي تسبق عادة أي تعبير يقصد به العمل في المستقبل أو أي حادث سيأتي في مستقبل الزمان. يقول إيكلمان: لقد فسّر " هذا المفهوم من قبل الإثنوغرافيا الكولونيالية تفسيرا خاطئا لما قبلوه بمفهوم الجبرية هذا المفهوم الغامض الذي ليس له سوى فائدة محدودة في التحليل، ذلك أن معظم الإثنوغرافيين الكولونيين قدموا المجتمع المغربي (وكل المجتمعات الإسلامية) على أنه مجتمع جامد عبر الزمن وغير قادر على أي تغيير داخلي"¹. إن قدرة الله، يؤكد هذا الأنتروبولوجي، عند المغاربة (وعند المسلمين) لها دلالة مناقضة لتلك الدلالة التي أشاعتها الإثنوغرافيا الاستعمارية. فالإنسان حر في هذه الدنيا وعليه أن يتقبلها كما هي وأن يحدد أعماله فيها على أساس ملاحظاته التجريبية. أما واقع الأمور الراهنة، فهذا تعبير عن مشيئة الله أو قدرة الله. وبما أنه لا مفر من هذه المشيئة، فإنه لا داعي للتساؤل حولها. " إن مفهوم قدرة الله أو المكتوب بعيد تماما عن أن يكون مجرد ثقل يحافظ من الواقع الراهن أو مجرد عامل يثبط الناس عن التخطيط للمستقبل والعمل من أجله. إن هذا المفهوم على العكس يخفف من حدة التأمل في المستقبل والتكهن حوله والتساؤل حول احتمال نجاح أو فشل هذا المشروع أو ذاك"². إن هذا المفهوم يمنع من خوض التأملات الميتافيزيقية حول مصير الإنسان في هذا الكون، ويحمله على التعامل بواقعية مع الظروف والإمكانات المتاحة.

وقد شكك بيار بورديو عالم الاجتماع الفرنسي بدوره في رد الجبرية، التي ميزت المجتمع الجزائري التقليدي، إلى الإسلام كدين، فهو يرى أن هناك تماثلا بين الإسلام كما يعاش في الجزائر وديانات الثقافات التقليدية، ولذلك فإن السمات مثل الخضوع للطبيعة والزمان تلاحظ في أغلب الثقافات التي لم تعرف الثورة الصناعية، ولا يمكن اعتبارها نتيجة للانتماء إلى الإسلام. وكل ما هنالك أن الجزائري الذي تنطبع حياته كلها بطابع ديني يلتمس التبريرات من الدين لموقفه التقليدي من الطبيعة والزمان³. فالجبرية إذن هي وليدة الظروف الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع التقليدي.

* لا زلت أتذكر مدرّسة اللغة الفرنسية في إحدى الثانويات الجزائرية، وكانت فرنسية من أصل برتغالي، عندما كانت ترد علينا بلهجة لا نخلو من غضب حينما كنا نرفق موافقتنا على أداء الواجبات التي تطلبها منها بعبارة " إن شاء الله " : "Ce n'est pas inchallah c'est vous que vous devez travailler"، وكأننا كنا ننتظر معجزة ما من أجل إنجاز واجباتنا المترتبة !!

¹ ديل إيكلمان، مرجع سابق، ص 8.

² نفسه، ص 9.

³ -Pierre Bourdieu، *Sociologie de l'Algérie*، PUF، Paris، 2001، p. 97-99.

4- تفاضل الأوقات:

إن الأوقات تتفاوت من حيث مدتها، هكذا فالقرن من الزمان أطول من السنة، والسنة أطول من الأشهر التي تتكون منها، والأشهر تتكون من الأيام، واليوم بدوره يتألف من وحدات صغيرة هي الساعات، وهكذا إلى أن نصل إلى أصغر مدة زمنية يمكن إدراكها نتيجة قياسنا للزمن بأية طريقة كانت حتى بحركة ارتداد الطرف. وإذا كانت الأوقات تتفاوت إذن من حيث الكم فهي في الإسلام تتفاوت من حيث الكيف؛ بمعنى إن هناك أوقاتا أفضل من أخرى لاشتمالها على خصائص نوعية، ينبغي على المسلم الحرص على التماسها من أجل القيام بالأعمال المقربة إلى الله. وفي المقابل ينبغي أن يتجنب المحظورات فيها؛ فهذه الأوقات المفضلة تشتمل على الخير والفضل أي البركة. وهذا المفهوم يرتبط ببعض الأوقات كما يرتبط ببعض الأفراد، والأشياء والأماكن والحيوانات والنباتات وغير ذلك.

إن الأشهر الأكثر فضلا أو لنقل الأكثر قداسة هي الأشهر الحرم¹، وشهر محرّم هو أفضلها. ولأنها مفضولة فإن العمل الصالح فيها يكون أعظم أجرا والظلم فيهن أعظم مما سواها من الشهور. وهناك شهر شعبان، لكن خيريته لا ترقى إلى درجة خيرية الشهر الذي يليه أي شهر رمضان الذي نزلت فيه آيات ووردت بشأنه أحاديث²؛ فهو الشهر الذي نزل فيه القرآن، وهو الشهر الملزم وحده بالصيام، وفيه أعظم ليلة هي ليلة القدر التي هي خير من ألف شهر. وعلى ذكر الليالي المفضولة هناك ليلة النصف من شعبان³.

والأيام العشر من ذي الحجة مفضولة أيضا⁴ وأفضلها اليوم العاشر الذي هو يوم النحر أو عيد الأضحى⁵، وقبله يوم عرفة⁶.

¹ « إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم» التوبة: 36.

² « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه » البقرة 185.

« إذا دخل شهر رمضان فتحت أبواب السماء وغلقت أبواب جهنم وسلسلت الشياطين» أخرجه البخاري وغيره .

³ « إن الله تبارك و تعالی يتزل ليلة النصف من شعبان إلى السماء الدنيا فيغفر لأكثر من عدد شعر غنم بني كلب » أخرجه ابن ماجة وابن حنبل والترمذي.

⁴ « ما من أيام العمل الصالح فيهن أحب إلى الله من هذه الأيام العشر » رواه البخاري.

⁵ « ما من عمل آدمي من يوم النحر أحب إلى الله من إهراق الدم ... » رواه البخاري وغيره.

⁶ « ما من يوم أكثر من أن يعتق الله فيه عبدا من النار من يوم عرفة، وإنه ليدنو ثم يباهي بهم الملائكة فيقول: ماذا أراد هؤلاء » أخرجه مسلم وغيره.

وإلى جانب هذه الأيام هناك يوم عبد الفطر الذي يأتي تنويجا للصيام واحتفاء به، وأيام التشريق ويوم عاشوراء الذي هو اليوم العاشر من محرم كما إن الاثنين والخميس من كل أسبوع يتمتعان بنوع من القداسة والبركة، ولذلك يجري صيامهما عادة صيام تطوع، ويوم الجمعة بدوره يوم مفضول لأنه بمثابة العيد الأسبوعي بالنسبة للمسلمين تؤدي فيه فريضة صلاة الجمعة.

وفضل الأوقات لا يقتصر على الأشهر والأيام، بل يشمل حتى الأجزاء من اليوم أو الليل، أي الساعات بل والدقائق أيضا؛ فساعات السحر من كل ليلة هي ساعات إجابة الله دعاء عباده¹. ويوم الجمعة يتضمن ساعة غير محددة يستجاب فيها الدعاء أيضا، بل إن الدقائق التي تفصل بين الأذان وإقامة الصلاة هي من الأوقات التي تتكرر في اليوم خمس مرات، يكون دعاء المصلي فيها مستجابا².

هكذا يبدو أن حياة المسلم لا تخلو كلها بليها ونهارها، أيامها وشهورها من الفضل العظيم والخير والبركة والقدسية، التي ينبغي أن يحرص على التماسها في تلك الأوقات التي تتكرر دوريا. والمسلم، في الوقت عينه، مطالب يتجنب القيام ببعض الممارسات الدينية في أوقات معينة، مثلا الصلاة غير المفروضة قبيل شروق الشمس وغروبها.

وهكذا فإن الزمن في الإسلام ليس كماً متجانسا، بل هو زمن كفي غير متجانس تتفاوت فتراته من حيث خصائصه النوعية. ولا شك أن أوقات المسلم كلها لا تخلوا من الصلة بالله ولكن بعضها أشرف ومقرب إليه أكثر.

5- النظرة إلى الماضي والحاضر والمستقبل:

لقد أحدث القرآن تأثيرا جوهريا في تصور العرب للزمان وطريقة تعاملهم معه، هذا التأثير جزء لا يتجزأ من التأثير الشامل والانقلاب الهائل الذي أحدثه الإسلام في تصور العربي لنفسه وللحياة والعالم. فالقرآن جاء كخطاب يحاول تكييف سلوك الإنسان طبقا لمقاييس جديدة غير تلك التي درج عليها الناس من قبل، ولذلك فقد كان من المفروض أن يكتسب العربي وعيا آخر بالزمن من خلال تلك التربية الدينية والخلقية والفكرية الجديدة. لقد كان على القرآن أن يحطم من جملة ما يحطم من معتقدات وتصورات، تصور العربي للزمن الذي كان في أساسه تصورا عاطفيا وسلبيا. لقد كان الزمن أو الدهر بمثابة قوة معادية للإنسان تبيد وتفني، ولذلك كان الزمان مبعث

¹ ففيها يتزل الله تعالى وينادي: «هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من تائب فأتوب عليه؟ هل من سائل؟ هل من داع؟ حتى ينفجر الفجر» رواه أحمد بن حنبل ومسلم.

² «لا يرد الدعاء بين الأذان والإقامة» رواه أبو داود والنسائي والترمذي.

قلق وخوف ومثار استخفاف وسب وشتيم. لقد بين المستشرق الياباني توشيهيكو إيزوتسو، في دراسته الدلالية للقرآن الكريم والشعر العربي القديم، أن الدهر كان يرتبط بالمرحلة الأخيرة من حياة الإنسان الجاهلي، أي الموت، وهي المرحلة الأكثر أهمية في تصوره للوجود الإنساني. " أما المرحلة الأولى، أي أصل وجوده وبدايته، فلم تكن تثير الكثير من القلق. لكن إذا حدث ذلك، فإنها كانت ترتبط عادة بمفهوم " الخلق ". لقد كان مفهوم " الله - الخالق " معروفا لدى العرب "الجاهليين"، وكان الإنسان في النظام "الجاهلي" أيضا يرى أنه مدين بكيونته ووجوده إلى قوة الله الخالقة. لكن ثمة ملاحظة غاية في الأهمية جديرة بالملاحظة، وهي أن الإنسان حالما يخلقه الله يقطع روابطه- إذا جاز التعبير- مع خالقه، ومنذ تلك اللحظة فصاعدا يصبح وجوده على الأرض في قبضة سيد آخر، أكثر قوة إلى حد بعيد. وإن سطوة هذا السيد الاستبدادية مستمرة حتى لحظة موته نفسها، وهي ليست سوى نقطة الأوج في الاستبداد والظلم الذي يظل يعن تحت وطأته طوال حياته. إن اسم هذا السيد المستبد هو " الدهر " (الزمن)¹.

وللدهر أسماء أخرى وردت في الشعر الجاهلي: زمان وعصر وأيام وعوض، وإن كانت تتضمن الفكرة نفسها دائما؛ فكرة المستبد الغاشم، أي الدهر متصورًا كقوة مدمرة شبه شخصية لا تأتي بالفناء لكل شيء فحسب، بل تتسبب أيضا بشكل جوهري بكل أنواع المعاناة والبؤس وسوء الحظ للوجود الإنساني مدى الحياة².

وهذا التصور الانفعالي لا نجده منبثا في أشعار العرب فحسب، بل إن اللغة العربية ذاتها دلت في استعمالات كلمة زمن ودهر وحين على تلك المعاني. يذكر محمد عبد الهادي أبو ريذة في تعليقه على مادة زمان في دائرة المعارف الإسلامية: دَهْرٌ فلانا أمر، بمعنى أصابه مكروه أو نزلت به نازلة... ويقال زمن الشخص زَمَنًا، وزُمنًا أو أصابته الزَّمان (العاهة أو الضعف) فهو زمن وزمين. ويقال حان حينه أي قرب وقت هلاكه³. إن هذا التصور الذي كان للعرب عن الزمان أو الدهر باعتباره قوة فاعلة مؤثرة يتعارض مع عقيدة التوحيد الإسلامية التي تقتضي أن يكون الله هو الفاعل والمتصرف لأنه خالق كل شيء، خالق الإنسان والمكان والزمان ولذلك جاء التصحيح النبوي " لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر"⁴. إن هذا التوجيه الجديد قد أدخل في وعي العربي أن

¹ توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن. علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتقديم هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة،

بيروت- لبنان، ط1، 2007، ص199-200.

² ينظر: نفسه، ص ص 200-211.

³ دائرة المعارف الإسلامية، المجلد 10، ص 389.

⁴ أخرجه البخاري ومسلم وابن حنبل.

الزمان ما هو إلا مجال وحسب من المجالات التي تتجلى فيها فاعلية الله، ولذلك فلا مبرر للخوف منه أو الخوف مما يحدث فيه أي في حياة الفرد؛ لأن الإنسان لم يخلق ليموت وينتهي إلى فناء لا بعث بعده " وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر "1. بل إن هذه الحياة ما هي إلا عتبة من أجل حياة أبدية وعلى الإنسان المؤمن بالله أن يجيها مهما شأها من حوادث أليمة وعوارض؛ لأن ذلك كله يدخل في دائرة البلاء والامتحان " ولنبلوئكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين "2. وعلى أساس ذلك تتحدد النظرة الإسلامية للزمان بآناته الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل.

فالماضي لا بد من النظر إليه للاعتبار والتأسّي لأنه يزخر بحوادث لا تخلوا من عبرة وعزاء، والمسلم هو من يتجنب طريق الزلل والخطأ الذي سارت فيه الأقوام السابقة التي خرجت عن هدى الأنبياء والمرسلين، والمسلم هو الذي لا ينبغي عليه أن يجزن على سوء أصابه لأن ما أصاب من قبله ربما كان أسوأ وأضع مما أصابه، وبهذا جاء التوجيه التربوي الإسلامي " قد خلعت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين ... إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الأيام نداؤها بين الناس "3 و " كأني من نبي قاتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين "4. " أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها وآذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور "5. ولا شك أن النظرة الاعتبارية للماضي هي التي طبعت، ليس التصور الفردي فحسب، بل الكتابة التاريخية كنظام معرفي في الفكر الإسلامي. ويكفي أن نستحضر غاية التاريخ عند ابن خلدون التي يحصرها في الاقتداء " حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا "6، ولذلك فقد جاء عنوان كتابه " كتاب العبر ... معبراً عن هذه الغاية.

وفي إطار تلك النظرة الإسلامية القائمة على الاعتبار بالماضي حث الإسلام على أن يقف المسلم من الماضي موقف الناقد الذي يحاكم بعقله ولا يخضع لسطوة التقاليد وعادات الآباء

1 الجانية: 24

2 البقرة: 155.

3 آل عمران : 137-140.

4 آل عمران : 146.

5 الحج : 46.

6 ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 7.

والأجداد، والتي لا تخلو من ضلال: " وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون "1.

وإذا كان ثمة من فائدة يجنيها المسلم من الاعتبار من الماضي فهي في الواقع تندرج ضمن حاضره الذي ينبغي أن يستغله أيما استغلال في إرضاء الله وتأدية الأمانة التي اضطلع بها الإنسان. إن الحاضر بالنسبة للإنسان هو ساحة الفعل ومجال العمل، العمل الدنيوي والأخروي لأنه لا فرق بينهما ولا مبرر لتفضيل أحدهما على الآخر " اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا ".

إن تأكيد الإسلام على الساعة وانتظار قرب وقوعها لم يكن فيه أي نوع من التشييط عن العمل أو اليأس بل، على العكس من ذلك، كان داعيا للمزيد من العمل لأنه لا خلود لأحد مهما عظمت قوته وازداد جبروته في الأرض " الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان وما يدريك لعل الساعة قريب يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا يشفقون منها ويعلمون أنها الحق. إن الذين يمارون في الساعة لفي ضلال بعيد "2.

ولقد جاء في الحديث: " إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فإذا استطاع ألا يقوم حتى يغرسها فليغرسها "3. وغرس الفسيلة يندرج ضمن الأعمال الدنيوية. وإذا كان يرتبط بعمل المزارع أو الفلاح فكل ذي حرفة أو مهنة أو صاحب عمل مهما كان نوعه، ينبغي أن يستغل الوقت الأخير من حياته، فأين هي إذن الجبرية التي يتهم بها الإسلام؟!

ولعل ربط الإسلام عمل المسلم بالحاضر وبالراهن، جزء لا يتجزأ من تلك النظرة الكلية والمتكاملة لآفات الزمان أو أقسامه الثلاثة؛ فالأمر بغرس الفسيلة أو بأداء عمل الراهن دون انتظار للنتائج ما مادام الغد ما زال بعيدا، فيه إشارة إلى عدم حمل هم المستقبل والوقوف حياله موقف المتشائم. إن غرس الفسيلة والاستفادة من ثمرتها يتطلب وقتا طويلا لن يبلغه ذلك الغارس بكل تأكيد ولذلك لا ينبغي التشاؤم من المستقبل بسبب استطلته، ولا الخوف من غوائله. ولا ينبغي أيضا محاولة اكتناحه والاطلاع عليه، وكل محاولة للكشف عن الغيب ومعرفة المستقبل محاولة فاشلة، لأن الغيب هو من اختصاص الله ولا يمكن أن يطلع عليه حتى المقربون إليه من الملائكة والأنبياء فما بالك من الإنس والجن. وحتى إن كان هناك من يدعي معرفة الغيب من الكهان

1 البقرة : 170.

2 الشورى : 17.

3 رواه البخاري وأحمد وغيرهما.

والعرافين معتمدين على الجن، فإن المسلم منهى عن إتيانهم من أجل الاطلاع على المستقبل " قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله " ¹. " من أتى عرافا فسأله عن شيء فصدقه بما قال لم تقبل له صلاة أربعين يوما " ².

وإن كان ثمة إمكانية لاستشراف المستقبل ومعرفة بعض معالمه فهي تتمثل في الأحلام والرؤى التي تحتاج إلى التفسير. لكن عدم إمكانية الإطلاع على المستقبل وكشف الغيب لا يعني الوقوف موقف العاجز المشلول أمام ما يأتي به الغد، بل ينبغي اتخاذ الاحتياطات وتقدير الأمور وهذا يندرج ضمن التخطيط للمستقبل، الذي لم تخل منه أعمال الرسول ذاتها، لا بل إن الإسلام ربما ما كان لينتصر لولا ذلك التخطيط النبوي. ويكفي أن نستحضر هجرة النبي إلى المدينة، وغزواته.

وهكذا فإن التصور الإسلامي للزمان لا يخل من دلالات في جميع أبعاده. فحساب الزمان المتمثل في تحديد السنة لا يترك المجال للاتفاق الاجتماعي الذي قد يكون مبنيا على المصلحة أو الهوى، وهو في الوقت ذاته مطابق لنظام الطبيعة وسيرها. وتوقيت التكاليف الإسلامية فيه توحيد للمسلمين وتنظيم لحياتهم، وهذا عين العقلانية التي حاولت الرؤية الغربية المتمركزة نفيها عن الإسلام في تعامله مع الزمان. والتصور الإسلامي للزمان يحقق أيضا التوازن بين العمل والعبادة والدنيا والآخرة من خلال ذلك التفاضل بين الأوقات. فحياة المسلم ليست كما وحسابا فقط للربح والخسارة، بل هي أيضا ارتقاء إلى القيم السامية وانطباع بخصائص نوعية، خصائص الروح والقدسي والمتعالي، ومن هنا فلا هوس ولا اغتراب في الإسلام. والإسلام بعد لا يتعارض مع التخطيط للمستقبل والنظر إلى عواقب الأمور، إنه فقط يحذر من أن يتحول المستقبل إلى حمل ثقيل وهم لا زب في الحالة التي يشعر فيها الإنسان بفقدان العناية الإلهية ويصبح الزمان قوة عاتية ظالمة. ولكن حينما يتحقق التوكل الحقيقي الذي يقوم على إتيان الأسباب وترك التوفيق على المشيئة العلية، فإن الزمان يتحول إلى أداة للفعل وصنع التاريخ والحضارة، ويصير مصدرا للقوة والإقدام وليس مصدرا للخوف والرهبة والقلق والإحجام.

¹ النحل : 65.

² رواه مسلم .

الباب الثاني

أنتروبولوجيا المكان وأنتروبولوجيا الزمان

لا شك أن معالجة الظواهر الاجتماعية والثقافية لا تتم بدون إطار نظري، بمعنى أنه لا بد من وجود جهاز من المفاهيم تعد مفاتيح وأدوات أساسية للدراسة. إن هذا يصدق على الظواهر المتعلقة بالفضاء السكني والزمان، والتي لا يمكن فصلها عن المجتمع الجزائري وثقافته.

وتعد اللغة المصدر الأول للمفاهيم ولذلك فإننا سنلجأ حتما إليها لتحديد معاني كلمة مكان ومسكن وزمان. ولكن الوقوف عند حدود المعاني اللغوية لا يكفي، بل ينبغي أن نتعدها إذا اقتضى الأمر إلى المعاني الفلسفية وهذا ما سنقوم به بالنسبة لكلمة زمان بشكل خاص. والحديث عن الزمان فلسفيا ضروري بسبب التداخل بين هذا الفرع المعرفي والفروع الأخرى ونقصد علم الاجتماع والأنثروبولوجيا تحديدا.

ولكن مهما يكن من أمر هذا التداخل فإن أنثروبولوجيا المكان وأنثروبولوجيا الزمان تنشعان مفاهيمهما الخاصة، ولهذا فإن معالجة أنثروبولوجية للمسكن وللزمان في المجتمع والثقافة الجزائريين لا تتم بدون الامام بأبرز النظريات والدراسات الأنثروبولوجية التي يشكل الفضاء السكني والزمان موضوعا لها.

ونظرا للعلاقة الوثيقة بين الأنثروبولوجيا والفروع المعرفية الأخرى وخاصة علم الاجتماع من جهة، والتطور البارز على المستوى المفهومي والمنهجي لهذا العلم فيما يتعلق بدراسة الزمان التي ترجع في الواقع إلى رواد هذا العلم (مارسيل موس وهوبير ودوركايم) من جهة أخرى، فقد أدرجنا فصلا كاملا عن الزمان في علم الاجتماع. وقد سمح لنا ذلك باستخلاص سمات عامة تميز تصور الزمان في المجتمعات التقليدية عن تصوره في المجتمعات التكنولوجية أو الصناعية.

الفصل الأول: أنتروبولوجيا المكان

1-1 . أنتروبولوجيا المكان: موضوعها وميادينها

2-1. الفضاء السكني والثقافة

1-2-1. بولناو والدلالة الأنتروبولوجية للمتل

1-2-2. أموس رابوبورت والعوامل الاجتماعية والثقافية المحددة للمسكن

1-2-3. إدوارد هول والتقارب

1-2-4. زونبانند ومتل القرية الفرنسية بين الماضي والحاضر

1-3. من أجل دراسة المتل أنتروبولوجياً

1-1. أنثروبولوجيا المكان: موضوعها وميادينها:

حينما وجه الأنثروبولوجيون أنظارهم نحو الطريقة التي يشغل بها الناس مساكنهم، وأماكن الصيد والعمل، لاحظوا على الفور بأن الفضاء ليس حاملا محايدا. فبعض الأماكن تكون خاصة بالاحتفالات المقدسة، وأخرى تكون ممنوعة على الرجال أو النساء، وثمة أماكن يجب اجتنابها لأنها مسكونة بالأرواح الشريرة.

وقد كان الاهتمام الأول للباحثين، فيما يتعلق بشغل الفضاء، يتعلق بمورفولوجيا المدن والقرى. ففي حدائق الكوراي وصف مالنوفسكي كيف أن لدى التروبيين تكون القرية مبنية حول موضوع مركزي مخصص للمراسيم، والرقص والممارسات الجماعية. والمساكن العائلية مرتبة حسب مكانة كل عائلة. وفي كتابه الأنثروبولوجيا البنيوية حاول ليفي - ستروس بناء نظرية رمزية في شغل الأماكن، تكون انعكاسا لبنية اجتماعية وذهنية معقولة جدا¹.

ففي العديد من المجتمعات التقليدية يتم بناء القرى حسب قواعد محددة لشغل الفضاء، بحيث أن بعض المنازل تكون مخصصة للرجال، وأخرى للنساء، بعض المواضع تكون محصورة على المراسيم وبعضها الآخر على القادة أو الشامان، الفضاءات الخاصة والعامة المخصصة للبعض أو المحظورة على البعض الآخر، تعد مؤشرات رمزية قوية جدا، بحيث من يخترقها يرتكب محرما حقيقيا. فبنية القرية البورورية تقوم على مركز موحد يتألف من دار للرجال ومزل العازبين ومقر اجتماع الرجال المتزوجين الذي يحظر على النساء دخوله حظرا تاما. كما يشمل المركز أيضا ساحة الرقص المتاخمة لدار الرجال. إن تلك البنية تقوم على العلاقة بين المركز والأطراف التي تتجلى في تضادين : التضاد بين الذكر (المركز) والأنثى (الأطراف)، والتضاد الآخر بين المقدس والدينيوي، ذلك أن المركز يستخدم كمسرح للحياة الاحتفالية، في حين يتم تخصيص الأطراف للنشاطات المتزلية التي تزاولها النساء باعتبارهن مستبعدات بطبيعتهن عن أسرار الديانة².
وداخل المنازل ذاتها نجد تقسيما رمزيا للمكان.

¹ ينظر: كلود ليفي ستروس، الإناسة البنائية، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، ط1، 1996، الفصل الثامن، ص ص 149-180.

² Claude Lévi-Strauss، **Anthropologie Structurale**، Plon، 1974، p. 157.

إن السلطة والمركز والمقدس، إذن، تتدخل في الفضاء. وهذا الطابع الخاص بالفضاء ليس خاصا بالمجتمعات التقليدية فقط، بل إننا نجدّه أيضا في المجتمعات الحديثة تحت صور شتى. فالمكتب الكبير للمدير، وفصل المراحيض العمومية بين الرجال والنساء، وفضاء الكنائس المقدس وغيره¹. وهكذا فإن المفهوم الثقافي والاستخدام الاجتماعي لمصطلح المكان، كان محور الاهتمام الأنثروبولوجي من خلال مجالات عديدة من البحث بدء من المورفولوجيا الاجتماعية ومرورا بالإيكولوجيا الثقافية وانهاء بدراسات الشعائر، والرمزية، والفلسفة السلافية، والميدان الأحداث نسبيا هو أنثروبولوجيا الفراغ. وقد أماطت الدراسات الأنثروبولوجية للمكان اللثام عن عدد من الموضوعات الاجتماعية المختلفة، منها الأسلوب الذي يعكس به استخدام المكان وتوزيعه ملامح البناء الاجتماعي، والأسلوب الذي يعكس من خلاله المفاهيم والتصورات الفلسفية والكوزمولوجية (المتصلة بتفسير نشأة الكون) ومضامينها الإيكولوجية (البيئية)، وأخيرا أسلوب التحكم في المكان عمدا أو عن غير عمد².

هناك إذن ارتباط بين المكان وبين المجتمع وثقافته. فـ " كل مجتمع يترك أثره في مكانه، ويظهر هذا الأخير في المقابل كنمط بيان عن المجتمع أو تعبير عنه"³. يقول ليفي وسيغود: " إن العلاقة بالمدى هي بصورة عالمية ضمانا لخصوصية الهوية"⁴. ومن هنا يمكن إذن أن نتكلم عن أنثروبولوجيا للمكان وذلك لكون المساحة والفسحة والأرض تمثل دلالة عن البعد الاجتماعي وتمثل من خلاله. فهذه الأنثروبولوجيا تجعل من المكان موضوعا لها وتستخلص من خلاله مكانيات خاصة بثقافة معينة أو ثقافات متعددة.

1-2. الفضاء السكني أو المسكن والثقافة:

ذكرنا في المقدمة أننا سنتعامل مع كلمات: مكان، وفضاء، ومجال على أنها مترادفة، وهذه الكلمات يجعلها خليل أحمد خليل تقابل كلمة Espace الفرنسية وSpace الإنجليزية، ويعرف المكان بالقول: " المكان من التمكّن، لا من الكون (كالمقال من القول)، هو حاوي الشيء المستقر. ويميز بين المكان والمكانة. فالمكان في الحسيّ (كالمترل) والمكانة في المعنوي

¹ Jean – François Dortier (sous dir.)، **le dictionnaire des sciences humaines**، op. cit.، 202.

² شارل سيمور – سميت، موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ترجمة مجموعة من الأساتذة، مراجعة وإشراف محمد الجوهري، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1992، ص351-352.

³ بيار بونت وميشال إيزار (تحت إشراف)، معجم الأنثولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة وإشراف مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط1، 2006، ص 828.

⁴ المرجع نفسه، ص 828.

(كالمترلة)¹ " . و " المكان هو الموضوع، وجمعه أمكنة، وهو المحل (Lieu) المحدد الذي يشغله الجسم. تقول مكان فسيح، ومكان ضيق"². وهكذا فالمكان يحيلنا إلى شيء حسي يشغله الجسم، وبهذا المعنى فإن المكان تتعدد أنواعه وصوره تبعا لأبعاده وحسب شاغله وما يجري داخله، ولهذا فالمسكن أو المترل يمثل أحد أنواع المكان.

بالرجوع إلى الجذر اللغوي للكلمة (س. ك. ن) نجد المشتقات الفعلية والاسمية منه تحيل على أربعة معان رئيسة:

أولاً: المترل بمعناه المادي المباشر: فالسكن والمسكن: المترل والبيت.

ثانياً: فعل السكن أي الإقامة بالمكان المعد للسكنى: فسكن بالمكان يسكن سُكنى وسكوناً: أقام.

ثالثاً: الإنسان الذي يسكن: فالسكن أهل الدار، اسم لجمع ساكن كشارب وشرّب.

رابعاً: الهدوء والسكينة: سكن الشيء يسكن سكوناً إذا ذهب حركته... والسكن: كل ما سكنت إليه واطمأنتت به من أهل وغيره، وربما قالت العرب السكن لما يسكن إليه، ومنه قوله تعالى: "جعل لكم الليل سكناً" (سورة الروم: الآية 21). و" استكن وتمسكن واستكان، أي خضع وذل"³.

ويبدو أن كل هذه المعاني تتركز حول معنى القرار والثبات، في مقابل الحركة والاضطراب. فالمسكن أو المترل هذا الوسط المادي الحامي والمحمي في الوقت نفسه يحقق السكينة والهناء والراحة والاطمئنان ولذلك سمي مسكناً.

1-2-1. بولناو والدلالة الأنتروبولوجية للمترل:

قدّم أ. ف. بولناو O. F. Bollnow (فيلسوف ألماني) في كتابه " الإنسان والمكان" (1963) عناصر تدرج ضمن أنتروبولوجيا المكان⁴. والشيء المميز في هذا الكتاب هو تجاوز النظرية الرياضية للمكان؛ فالمكان ليس فراغاً متجانساً بدون نهاية، بل يجب تصوره بطريقة إنسانية وإيكولوجية. بمعنى كانغراس فيما نسميه المكان في المعنى الفيزيائي. والمكان بهذا المعنى يصبح

¹ خليل أحمد خليل، مفتاح العلوم الإنسانية، دار الطليعة، بيروت - لبنان، 1989، ص 412.

² جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت - لبنان، ص 412.

³ ابن منظور: لسان العرب، المجلد13، دار صادر، بيروت - لبنان، ص 211 - 212 و 218.

⁴ Otto Friederich Bollnow، **L'homme et l'espace. Fondements révolutionnaires pour une anthropologie de l'espace et du bâti**، www.

متعددا ومرتبطا بطريقة نوعية بالتجربة والسلوك الإنسانيين. وهو ما يعني أن بنياته قابلة للدراسة بطريقة استقرائية.

إن بحث بولناو يمكن اعتباره كأول أنثروبولوجيا للمكان مؤسّسةً أنثولوجياً ومقارنةً بين الثقافات. يضع بولناو في مرتبة ثانوية مفاهيم المكان الميتافيزيقي أو الكوني الممتد، بينما يعتبر مفهوم المكان الذي ينشأ حول المسكن الإنساني أساسيا وأوليا. ويضع الإنسان وحاجته إلى الحركة والراحة في قلب مفهومه عن المكان. إن المكان الهندسي المتجانس مبعّد هنا. فالمكان في علاقته بالإنسان وسلوكه يصبح غير متجانس ، تعبر عنه كثرة من الأوضاع غير المتجانسة المرتبطة بالمبني أساسا. وعليه فإن الدلالة الأنثروبولوجية للبيت ينبغي إعادة اكتشافها.

تندرج مقارنة بولناو الأنثروبولوجية، من الناحية المنهجية، ضمن إطار الفينومينولوجيا التي تقوم على وصف الظواهر من أجل الكشف عن حقيقتها. ولذلك فإن بولناو وهو يصف المكان في علاقته الوطيدة بالسلوك الإنساني وبظروف البيئة، يبدو أنه أدرك البنية الأساسية للمكان ومن البديهي أن يكون لهذا قيمة بالمعنى الأنثروبولوجي.

ومقارنة بولناو فيها استلهاً لبنية اللغة الألمانية، فقد اعتمد الاشتقاق اللغوي الذي اعتبره مصدرا هاما للبحث حول مفاهيم المكان الإنساني وحول الهندسة المعمارية. بالإضافة إلى معالجته المستفيضة للمناقشات الفلسفية في عصره المتصلة بموضوعه. كما إنه اعتمد بشكل واسع على التاريخ الثقافي الأوروبي بشكل أساس وعلى الإثنولوجيا.

الأفكار الأكثر أهمية في دراسة بولناو يمكن الإشارة إليها كما يلي:

- المتزل شرط أساسي للوجود: في نظر بولناو يجب على المجتمع الحديث أن يحقق من جديد أن ضرورة السكن تمثل شرطا أساسيا بالنسبة للإنسان. إن المتزل يمثل العالم الأولي للوجود الإنساني، وهو بهذه الفكرة يتفق مع باشلار. وهذا نقد يوجهه إلى الوجودية التي تصورت الإنسان ككائن غريب قذف به صدفة في العالم. حسب بولناو فعل السكن يعني أن توجد في المتزل، في دارك؛ بمعنى العيش في محل محدد، وهذا يقتضي شروطا خاصة. فهو يتجاوز الوجودية بتركيزه على خاصيتي الحماية والاختلاف التي يتمتع بهما المكان.

- الوظيفة الأنثروبولوجية للمتزل: يسلم بولناو بوظيفة أنثروبولوجية للبيت في السياق العام للحياة الإنسانية ألا وهي أن الشعور بالأمن شيء أساس لتماهي الإنسان مع ذاته. إنه لا يجد ماهيته الخاصة ولا يكون إنسانا تماما إلا إذا كان له سقف وبيت. فمن غير بيت يكون التحطيم الداخلي للإنسان أكيدا.

- المكان المقدس: عالج بولناو الصلة الوثيقة بين المكان المقدس والمكان المحمي للمترل. فالمترل له دلالة مقدسة يُعبّر عنها بالمراقبة الفردية والاجتماعية للمجال الخاص. لا يحق لأي كان الدخول إلى بيت من غير طلب إذن صاحبه. فالمجال الخاص محمي قانونا.

- أوصاف بولناو للعناصر الموضوعية التي تضمن الصفة الخاصة للمترل غنية جدا. كل مجال سكني يتطلب فتحات نحو الخارج، بدونها تصبح الحجرات مثل السجون. الخاصية شبه النفوذية للأبواب تعطي إمكانية الفتح والغلق. الشخص الذي يمتلك أو يسكن المترل بإمكانه أن يقرر متى يفتح بابه ولمن يفتحه. وهذا يتطلب الحرية الفردية للانزواء في مجاله الخاص. الساكن يميز بين أصدقائه الذين يسمح لهم بالدخول وبين الغرباء الذين يظلون في الخارج. فالقفل والمفتاح يمثلان عنصرين في هذه الإوالية الاجتماعية.

والنافذة ليست مجرد إجراء للسماح بدخول الضياء، وإنما هي أيضا " عين الدار" تمكننا من مشاهدة العالم الخارجي. وفي الغالب هذه العلاقة المتبادلة تخضع للمراقبة، فالستائر تسمح برؤية العالم الخارجي من غير أن يُرى هذا المراقب. إن للنافذة أهمية رومنسية. إنها إطار يعطي للخارج المرئي دلالة خاصة.

- الفراش: يمثل عنصرا هاما جدا في التفكير الأنتروبولوجي المتعلق بموضوع المترل. لقد فقد الموقد أهميته كمركز للمترل، وفيما بعد تم استبداله جزئيا بالطاولة التي يتم عليها تناول الوجبات العائلية. لكن الآن المركز الذي يبقى أكثر أهمية في المترل هو الفراش. ففي الصباح يشكل الفراش نقطة الانطلاق نحو العمل في الخارج، ونقطة العودة في المساء بعد يوم من العمل. فضلا عن ذلك، يظل الفراش المجال الأكثر خصوصية في المترل أو الشقة. وبشكل عام فإن غرفة النوم تظل بعيدة أكثر من غيرها عن أعين الزوار. هذه الدورة اليومية من الذهاب والإياب تتكرر على مستوى دورة الحياة؛ فبشكل عام يولد الإنسان ويموت على فراش معين.

ويميز بولناو بين نماذج من المكان باعتبار العلاقات مع الصور الخاصة للسلوك الإنساني. فهناك المكان الأودولوجي وهذا المصطلح مشتق من الكلمة اليونانية Hodos التي تعني ممر أو طريق. وهناك مكان النشاط وهو المكان المنظم من أجل العمل الإنساني (مستودعات، ورشات، مكتبات...). والمكان النهاري والمكان الليلي، ومكان الحياة المشتركة الذي يخلقه الحب (المترل) وغير ذلك من الممكنة.

وهكذا يمكن استخلاص مجموعة من النقاط التي تبين إسهام بولناو في تقديم برنامج بحث معتبر من أجل أنتروبولوجيا المكان أو أنتروبولوجيا المسكن.

- فالمكان ليس متجانسا من وجهة نظر أنثروبولوجية. وبولناو يقدم لنا المكان كتطور متميز، كعلاقة تتكون بين الإنسان وبيئته. فالمكان المتجانس الاصطلاحي والمسلم به استنباطيا يصبح خيالا بالنسبة للأنثروبولوجيا. إن هناك عددا لا يحصى من الأمكنة.

- المكان مرتبط أساسا بالمسكن وبالبيت. المنزل يشكل المركز الأكثر أهمية للحياة اليومية للإنسان وهي تقابل خارجا متحركا ومجهولا. الإنسان محتاج إلى تلك الحماية التي تمنحها إقامته وبيته، وإلى الراحة الليلية بشكل خاص.

- قدم بولناو ما يمكن تسميته بنظرية نسبية في المكان وذلك من خلال تأكيده على الشروط البيئية والإنسانية في إدراك المكان وتنظيمه.

1-2-2. أموس رابوبورت والعوامل الاجتماعية والثقافية المحددة للمسكن:

قدم أموس رابوبورت Amos Rapoport دراسة حول المسكن، رد فيها الاعتبار للمنهج الأنثروبولوجي آخذا في الاعتبار البيئة العامة ومبينا تعقيد العلاقات التي تربط الإنسان بالمكان. فهي محاولة لتقديم مخطط دراسة للتنوع الهائل في أنماط وأشكال المنازل والقوى التي تؤثر فيها. فهو يحاول أن يضع نوعا من النظام في هذا الميدان المعقد ويساعد في الفهم الأحسن للأسباب الرئيسة المحددة للمسكن.

ينطلق رابوبورت أولا من نقده للنظريات المختلفة التي حاولت تفسير شكل المنزل¹. هذه النظريات اعتمدت على عوامل مختلفة بعضها أدخلت الأوجه المادية كالمناخ والحاجة إلى المأوى، والمواد والتقنيات والموقع، وبعضها أدخل الأوجه الاجتماعية، الاقتصادية والعسكرية والدينية. لكن اعتماد تلك النظريات على عوامل أحادية تكون قد قدمت تفسيرات مبسطة في حين أن شكل المنزل ظاهرة معقدة.

فالمناخ والحاجة إلى المأوى ليس عاملا كافيا إذا عرفنا أن هناك منازل مختلفة الشكل بنيت في منطقة مناخية واحدة، ومهما كانت أهمية عامل الحاجة إلى المأوى فإنها لا يجب أن تؤخذ في الاعتبار لذاتها؛ فبناء منزل ليس فعلا طبيعيا وعالميا باعتبار أن هناك قبائل في مناطق كشرق آسيا وأمريكا الجنوبية وأستراليا ليس لها منازل. إذن هناك عوامل أخرى تتحكم في شكل المنزل كالمعتقدات الدينية والموقع الاجتماعي وغير ذلك.

¹ Amos Rapoport, **Pour une anthropologie de la maison**, traduit par Anne M. Meistershiem et Maurin Schlumberger, Bordas, Paris, 1972, pp. 26-63.

كذلك المواد والبناء والتقنية ليست عوامل محددة بل هي عوامل معدلة لأنها لا تتحكم فيما يبني ولا في شكله، فقد تستخدم مواد واحدة ولكن أشكال المنازل تختلف. والموقع بدوره يندرج ضمن هذه العوامل المعدلة لأن أشكالاً من المنازل عبر التاريخ قد بنيت في موقع واحد.

أما بالنسبة للعوامل الاقتصادية التي تندرج ضمن العوامل الاجتماعية، فإنها ليست عوامل محدّدة. يقول رابوبورت " باعتبار أن المتزل تعبّر عن تصور للعالم، فإن النظام الاقتصادي ليس له أثر محدد لشكل المتزل "1.

وفيما يتعلق بالدين فقد ذهب البعض إلى القول في مقابل الحتمية الفيزيائية بحتمية ضد طبيعية، تحمل العوامل الطبيعية تماماً وتعزو شكل المتزل إلى الدين. ويعد ميرسيا إلياد من أنصار هذه النظرية، فقد أكد على الخاصية المقدسة للمتزل، فهذا الأخير ليس مجرد مأوى، بل إن له أوجها رمزية وكوسمولوجية. هذه النظرية تذهب إلى حد اعتبار المتزل معبداً، وتنفي كونه مأوى أو إقامة. ولكنها - فيما يرى رابوبورت - نظرية مبسطة لأنها تحمل الحاجات الضرورية.

وهكذا فإن " التنوع الكبير في الأشكال يقود بوضوح إلى الاعتقاد بأنه لا الموقع ولا المناخ أو المواد هي التي تحدد نمط الحياة أو المسكن "2.

ولنقد الحتمية الفيزيائية يعتمد رابوبورت حجة ميمفورد التي مؤداها: إن الإنسان حيوان رامز أي مبدع للرموز قبل أن يكون مبدعاً للأدوات، الأمر الذي جعله مختصاً في الأسطورة والدين والطقوس قبل أن يصير مختصاً في الأوجه المادية للثقافة، إذن الرمز قد سبق المنفعة حتى بالنسبة للإنسان الأول.

ولكن ماذا عن العوامل السوسيوثقافية بالنسبة لشكل المتزل؟ إن شكل المتزل ظاهرة معقدة تتداخل فيها العوامل الاجتماعية والثقافية والطقسية والاقتصادية والفيزيائية. وهذه العوامل يمكن أن تتغير هي أيضاً بالتدرّج عبر الزمن في المكان الواحد. " إن المتزل مؤسسة مبتدعة ضمن سلسلة كاملة من الاهتمامات المعقدة، وليس مجرد بناء. فكما أن بناء متزل يعد ظاهرة ثقافية، فإن شكله وهيئته يتأثران بالضرورة بالمحيط الثقافي الذي ينتمي إليه "3.

¹ Amos Rapoport **Op cit**، p. 49.

² **Ibid.**، p. 59.

³ **Ibid.**، p. 59.

إن كون المتزل ملجأً فقط، فهذا تعبير عن الوظيفة السلبية له، بينما هدفه الإيجابي هو خلق بيئة متكيفة بشكل أحسن مع أسلوب حياة شعب معين.

وهكذا فإنه ينبغي الأخذ في الاعتبار الأوجه الفيزيائية والأوجه السوسيوثقافية، ولكن يجب التشديد على هذه الأخيرة. فالبيئة الفيزيائية تقدم الاختيارات المهمة، وذلك حسب المحرمات، والأعراف والسبل التقليدية للثقافة، وحتى لو كانت الإمكانيات الفيزيائية متنوعة، فإن الاختيارات الفعلية يمكن أن تكون محددة بواسطة الطابع الثقافي.

وهكذا فإن الفرضية الأساسية لرابوبورت في هذه الدراسة هي: إن شكل المتزل ليس نتيجة فقط لقوى فيزيائية أو أي عامل وحيد، ولكنه نتيجة أو محصلة سلسلة كاملة من العوامل السوسيوثقافية. بمعناها الواسع. والشكل بدوره يتغير بسبب الظروف المناخية، وبسبب طرق البناء والمواد المتاحة والتقنية. والقوى السوسيوثقافية يعتبرها رابوبورت أولية أو محددة والعوامل الأخرى ثانوية أو معدلة.

والعوامل السوسيوثقافية يمكن التعبير عنها بلفظ نمط حياة التي يشمل الأوجه الثقافية والمادية والروحية والاجتماعية. والتأكيد على أن المتزل ليس شيئاً مادياً خالصاً يصدق أكثر على المجتمعات التقليدية ولكنه لا يغيب تماماً في المجتمعات الحديثة.

فالمتزل يعتبر بيئة مثالية تعبر عن التصورات الخاصة بالعالم وأنماط الحياة المختلفة. فإذا كانت القوى الثقافية تحدد لنا كيف نسلك، والملابس التي نرتدي، والكتب التي نطالع، والطعام الذي نتناوله والطريقة التي نعددها بها ونتناوله بها، فكذلك تحدد لنا المنازل والتجمعات السكنية التي نعيش فيها والطريقة التي نستخدمها بها، وهذه التأثيرات هي التي تمكن من القول بأن متزلاً معيناً أو مدينة معينة تنتمي إلى ثقافة أو ثقافة فرعية معينة¹.

وإذا أردنا أن نبرز أهمية هذه العوامل الثقافية في تحديد شكل المتزل، فإنه يمكن أن نذكر الدين مثلاً، فهو يقودنا إلى الخاصية الرمزية للبناءات، فالرموز تتحكم في شكل المتزل الخارجي واتجاهه، وفي داخل المتزل أيضاً السلوكيات الرمزية تثبت هيمنة التقسيم الرمزي للمكان داخل المتزل، الساحة أو الخيمة. وتقسيم المتزل إلى زوايا أو جهات مقدسة ظاهرة عالمية، ففي الصين رغم أن المتزل بأكمله مقدس فإن الزاوية الشمالية - الغربية أكثر قداسة².

¹ Amos Rapoport **Op cit**، p. 69.

² **Ibid**، p. 76

وتأثير القوى الثقافية يمتد إلى الحاجات الأساسية ذاتها، فهذه الأخيرة ليست طبيعية تماما، فليست الحاجات هي التي تحدد شكل المنزل بل نمط الإشباع لتلك الحاجات والذي يتحدد ثقافيا. فليس المهم وجود أو عدم وجود النافذة أو الباب، بل ما يهم هو شكلهما وموضعهما واتجاههما، وبالمثل ليس المهم معرفة ما إذا كنا نطبخ أو نأكل وإنما أين ومتى يتم ذلك.

وعموما إن الأوجه الأكثر أهمية لنمط الحياة التي تؤثر على شكل المنزل ما يلي:

- بعض الحاجات الأساسية: التنفس كحاجة أساسية يخضع للقيم الثقافية، فبعض الشعوب تتقبل الروائح الكريهة مثل الإسكيمو داخل الإيغلو (بيت الجليد) وروائح المرحاض مقبولة في المنزل التقليدي الياباني.

- الأكل: هناك بعض الطابوهات التي تؤثر في عادات الطبخ والأكل، وبالتالي شكل المنزل، فالطوارق مثلا يشعلون النار داخل الخيمة من أجل التدفؤ ولكنهم يطبخون خارجها.

- العائلة: فنوع الأسرة له تأثير، بحيث أن الأسرة الممتدة تحدد شكل المنزل بطريقة تختلف عن الأسرة النووية.

- مكانة المرأة: الثقافات والتقاليد التي تشدد على المحافظة على الخصوصية وعدم تعرض المرأة للخارج تحدد شكل المنزل والأبواب والنوافذ.

- الحاجة إلى الخصوصية: هي التي تتحكم في فتح المنزل وفي تقسيمه.

- العلاقات الاجتماعية: الإنسان حيوان اجتماعي بطبعه، ولكن ما يهم هو معرفة أين يلتقي الناس ببعضهم البعض، هل في بيوتهم أو المقهى أو الحمام أو في الطريق، فهذا هو الذي يؤثر في شكل المنزل وليس فعل الالتقاء في حد ذاته. الحديث عن العلاقات الاجتماعية يعود إلى العلاقة بين المنزل والتجمع السكني، فالمنزل يندرج ضمن سياق مكاني معين هو التجمع السكني أو الحي أو القرية أو المدينة.

ولكن إذا كانت دراسة رابوبورت تتعلق بالمنزل البدائي أو المحلي فإن غزو الحياة الحديثة جعل الخصائص المهيمنة للمنزل البدائي تفقد قوتها مع المأسسة والتخصص المتنامي للحياة الحديثة. فمفهومنا الخطي عن الزمن وعن سيره إلى الأمام وعن طبيعته التاريخية حل محل المفهوم الدائري الذي كان لدى الإنسان البدائي، ويترتب عن ذلك أن الإنسان المعاصر يركز على التغيير والتجديد. والترابعية الواضحة في التجمعات السكنية البدائية قد تلاشت، وذلك تبعا للاختفاء الشامل للترابعية داخل المجتمع، فكل البناءات تترع إلى أن تكون لها أهمية متساوية. والإنسان المعاصر نزع القداسة عن الطبيعة وهذا أدى إلى عدم أنسنة علاقاته مع الأرض والموقع. لقد فقد

هذا الإنسان التوجيه الأسطوري والكوسمولوجي الذي كان هاما جدا بالنسبة للإنسان البدائي، أو بالأحرى استبدل الأساطير القديمة بأخرى جديدة. وبالنظر إلى ذلك فإن سؤالا مهما لا بد من الإجابة عليه مؤداه: إلى أي حد ينطبق الإطار المفهومي المقترح في هذه الدراسة على شكل المنزل اليوم؟ بمعنى آخر هل التشديد على العوامل الثقافية والاجتماعية ينطبق بالدرجة نفسها على المنزل اليوم، منزل الإنسان المعاصر؟

يميز رابوبورت بين المنزل الشعبي والمنزل المصمم من لدن المهندس المعماري، هذا المنزل الشعبي يمكن من إعطائنا فكرة عن حاجات الشعب وقيمه ورغباته. والإنسان المعاصر يمتلك أساطيره الخاصة؛ وأشكال المنازل، رغم أنها مختلفة في التفاصيل، يمكن أن ترجع إلى عوامل طبيعتها لا تختلف عن تلك العوامل الماضية والتي هي دائما سوسيوثقافية. فلا زالت هناك علاقة بين الثقافة وشكل المنزل. وفي إطار هذه العلاقة المستمرة يتحدث رابوبورت عن البلدان السائرة في طريق النمو، ويشير إلى العلاقة التي تبرز بين أشكال البناء والثقافات المحلية لهذه البلدان ولذلك يحذر من خطر تطبيق مفاهيم غربية على مشكلات بلدان أخرى، فلا بد من الأخذ في الاعتبار نمط الحياة المحلي والحاجات الخاصة للآخرين.

وحتى في البلدان الغربية المعاصرة هناك دائما ارتباط بين شكل المنزل الشعبي والثقافة، ومن الأمثلة على ذلك أن غرفة الحمام في الولايات المتحدة تتحدد المواقف منها بالثقافة إلى حد كبير. فشكل غرفة الحمام هو نتيجة مفاهيم الناس عن الجسد، والاستحمام، والخصوصية... فالإشهار المتعلق بالمنازل الأمريكية يقوم على عدد غرف الحمام التي تمتلكها، هذا العدد يفوق في الغالب عدد غرف النوم، هذا يقودنا إلى مسألة الحاجات الأساسية، فالمشكلات الصحية الأساسية موجودة دائما، ولكن الأهمية التي تعطى لها والأشكال المستخدمة كانت مختلفة دائما، وتتوقف على المعتقدات والهواجس والقيم أكثر مما تتوقف على الاعتبارات النفعية.

مثال آخر يتعلق بمفهوم الاعتبار يمكن أن يكون له الدور الأساس في اختيار مكان المنزل، فهذا المفهوم يمثل أحد الرموز المتحكمة في شكل المنزل. ولهذا فإنه "بشكل عام يمكن القول أن الرموز الحديثة المتعلقة بالمنزل هي أيضا قوية كتلك التي كانت موجودة قديما، وأنها تهيمن دائما على الأوجه المادية، وكل ما هناك أنها مختلفة عنها فقط"¹.

¹ Ibid., p. 184.

وهكذا فإن مقارنة رابوبورت الأنتروبولوجية للمترل تتجاوز التفسيرات الأحادية وبالتالي المبسطة لهذا الفضاء وتؤكد على أهمية العوامل الاجتماعية والثقافية دون أن تهمل العوامل الطبيعية، وهذا يعني أن المسكن ظاهرة معقدة.

1-2-3. إدوارد هول والتقارب:

قدم أ.ت هول Edward T. Hall إسهاما متميزا في أنتروبولوجيا المكان - إلى جانب إسهامه المماثل في أنتروبولوجيا الزمان- والكتاب الذي اشتهر به في هذا المجال هو: "The Hidden dimension" (1966) ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان: "La dimension cachée" (1971). موضوع هذا الكتاب كما يعلن صاحبه هو المكان الاجتماعي والشخصي وإدراكه من لدن الإنسان¹.

وقد نحت هول مفهوم "التقارب" "La proxémie". للإشارة إلى مجموع الملاحظات والنظريات المتعلقة باستعمال الإنسان للمكان باعتباره منتوجا ثقافيا نوعيا². دراسة التقارب تلك استند فيها هول على معطيات علم العادات البشرية والحيوانية. وعلم العادات (éthologie) هو العلم الذي يدرس سلوكيات الكائنات الحية في محيطها الطبيعي، وذلك من خلال مراقبتها عن بعد، ودون الاعتماد على التواصل بخلاف الأنتروبولوجيا التي تقوم على مشاركة الملاحظ في حياة الجماعة التي يدرسها وعلى التواصل الكلامي.

ومفهوم التقارب عند هول يمثل أحد العناصر الأساسية للثقافة كبعد جديد خلقه الإنسان يمثل امتدادا للبعد البيولوجي أو الطبيعة.

وهذا المفهوم يقوم على أساس مفهوم الإقليمية، وهو مفهوم جوهرى في دراسة سلوك الحيوان، ويقصد به السلوك الخاص المتبع من قبل الكائن الحي من أجل امتلاك منطقة والدفاع عنها، وهذا المفهوم ينطبق على كل الكائنات الحية بما فيها الإنسان.

وإدراك المكان عند هول يتوقف على أدوات التلقي المتمثلة في الحواس الأربع: البصر والسمع والشم واللمس، وهذه الحواس تختلف أهميتها بحسب الثقافات وتقود من ثمة إلى إدراكات مختلفة

¹ Edward T. Hall, **la dimension cachée**, Traduit de l'américain par Amélie Petita, Seuil, Paris, 1971, p.13.

² Edward T. Hall, **le langage silencieux**, و E.T. Hall, "Proxémie" in Yves Winkin (dir.), **la nouvelle communication**, op. cit. pp. 191-221.

للمكان وللعلاقات بين الأفراد داخله. هكذا مثلا تختلف الشعوب من حيث قبولها للضجيج بفعل الثقافة.

في إطار نظرية التقارب أو أنتروبولوجيا المكان يميز هول بين ثلاثة نماذج لتنظيم المكان هي: المكان الثابت التنظيم، والشبه الثابت، والمكان غير الرسمي.

بالنسبة للمكان الثابت التنظيم من أمثله العمارات وكذا التنظيم الداخلي للبيت الغربي، ففيه نجد غرفا خاصة بوظائف معينة مثل تحضير الغذاء واستهلاك الوجبات والاستقبال والأنشطة الاجتماعية، والراحة والنوم، والإنجاب وحتى الصحة. وهذا التخصص في الغرف لم يظهر إلا في القرن 18.

وفيما يخص الاختلافات بين الثقافات حول المكان الثابت، يشير هول إلى الاكتئاب الذي يشعر به الإنسان العربي وغيره حيال عدم امتلاكه مكانا كافيا. إن المكان الثابت يشكل القالب الذي يطبع جزء كبيرا من السلوك الإنساني. هكذا فإن المهاجرين العرب في أمريكا يشعرون بالضيق أمام المكان الثابت فيها لأن أسقف البيوت متدنية جدا، والغرف صغيرة جدا وغير ذلك من خصائص هذا المكان الثابت في أمريكا.

أما المكان ذو التنظيم شبه الثابت فهو يتمثل في المكان القابل للتحريك مثل الطاولات والكراسي. والثقافات هنا أيضا تختلف فيما بينهما، فما هو مكان ثابت في ثقافة ما قد يكون شبه ثابت في ثقافة أخرى، مثلا في اليابان الجدران متحركة وتفتح حسب الحاجة.

أما المكان غير الرسمي فهو يتعلق بالمسافات التي نلاحظها خلال احتكاكنا بالآخرين، هذه المسافات غالبا ما تفلت من ساحة الشعور. وهو غير رسمي لأنه لا يتم التعبير عنه وليس لأنه يخلو من الشكل أو الأهمية.

ويميز هول بين أربع مسافات - كان قد حددها بشمانية في كتابه "اللغة الصامتة" - هي:

1. المسافة الحميمة؛

2. الشخصية؛

3. الاجتماعية؛

4. العامة، وكل واحدة منها تنقسم إلى نمطين قريب وبعيد.

والفرضية التي تقف وراء هذا التصنيف التقاربي هي: إن السلوك الذي أسماه هو بالإقليمية أو المكانية يرجع إلى طبيعة الحيوانات والإنسان بشكل خاص. وفي هذا السلوك يستخدم الإنسان

والحيوان حواسهما من أجل التمييز بين المسافات والأمكنة، والمسافة المختارة تتوقف على العلاقات بين الأفراد والعواطف وأنشطة الأفراد.

وبما أن الثقافات تختلف فيما بينها في أنظمة التقارب، فإنه ينبغي الحذر من فرض نظام تقاربي ما على ثقافة أو شعب آخر، لأن ذلك لا يخلو من أخطار وسوء الفهم.

هكذا فإن هناك اختلافات بين الأمريكيين واليابانيين والعرب فيما يتعلق بتنظيم المكان وتصوره. فالأمريكيون يشعرون بالاختناق في الأماكن العامة في العالم العربي بسبب شدة الروائح والضجيج والازدحام الشديد، ويتزعجون من البيوت العربية لأنهم يشعرون داخلها بشساعة المكان. إن العرب يجلمون بالمنازل الواسعة فيما يقول هول، وهم ينظمون بيوتهم بطريقة مختلفة عن بيوت الأمريكيين، فالمساكن العربية الخاصة بالطبقة الوسطى العليا، فضاءاتها كبيرة مقارنة بالمعايير الأمريكية. والعرب يتجنبون الحواجز لأنهم لا يحبون الوحدة. إن بنية المسكن العربي هي بمثابة قوقعة حامية من أجل لم شمل العائلة التي تتميز بالترابط الحميم بين أعضائها. فالعرب يفضلون الاجتماع بغيرهم وهذا تحقيقاً للمثل القائل عندهم: "لا تدخل جنة بلا سكان، فإنها الجحيم"¹.

إن العرب فيما لاحظ هول يطلقون كلمة "قبر" على الأماكن المغلقة. ولذلك فإن الخصائص التي ينبغي أن تتوفر في الأماكن وتنال إعجابهم هي: أولاً الشساعة والفسحة، وثانياً يجب أن تكون الأسقف عالية، وأخيراً امتداد البصر، وهذه الخصائص يترجع منها الأمريكيون.

ومن المهم، ونحن بصدد معالجة التقارب، الإشارة إلى الارتباط الوثيق بين أنتروبولوجيا الزمان وأنتروبولوجيا المكان لدى هول، فالتصنيف الذي أقامه بشأن تنظيم الزمان وإدراكه على أساس التمييز بين ثقافة أحادية التوقيت وأخرى متعددة التوقيت، يتصل مباشرة بتنظيم المكان. فأحادية التوقيت تميز الشعوب التي لها احتكاكات بعيدة. أما الأفراد متعددي التوقيت بسبب حميمية الاحتكاكات التي يقيمونها، فإنهم يميلون إلى القيام بعدة عمليات في وقت واحد. ولهذا فإن أصحاب أحادية التوقيت يجدون سهولة في الفصل بين الأنشطة داخل المكان، بينما متعددي التوقيت يركزونها في مكان أو محل واحد.

وقد توصل هول إلى انتقاد الهندسة والتنظيم المدني الوظيفيين المعاصرين، وخاصة المجتمعات الكبرى، وكذا الاستخدام المفرط للسيارة لأنها "المستهلك الأكبر للمكان الشخصي والعام (...). السيارة تلتهم الفضاءات التي من الممكن أن تستخدم في الاحتكاكات والالتقاء بين الأفراد"²

¹ Edward T. Hall, Op cit., p. 194-195.

² Ibid., p. 214.

فالسيرة تحول دون تحقيق التعارف والالتقاء بين الأفراد لأنها تمنع من إيجاد مكان للمشى، والمشى يؤدي إلى الالتقاء بالآخرين، علاوة على آثار سلبية أخرى تترتب عنها كالتلوث، وأمراض القلب بسبب نقص الحركة، وهي تمنع الإنسان من التمتع بالمكان أو الطبيعة. فهي تعزله عن بيئته الطبيعية كما تعزله أيضا عن الاحتكاك الاجتماعي. وهي لا تسمح إلا بأنماط الاتصال الأكثر بدائية، التي تدخل في الغالب المنافسة والعدوانية والغرائز الهدمية.

كما أشار هول إلى انعدام الحس والهوية الذي تنتجه إدارة للحيز المكاني جاهلة بالتقاليد الثقافية المتعلقة بمفهوم التقارب والتي كانت تلقى احتراما كبيرا في الهندسة التقليدية. وقد رأى في ذلك واحدا من أسباب القلق والعنف واختناق المكان في المدن الكبرى، معتمدا كما سبق أن ذكرنا على علم العادات، خاصة ملاحظة الانتحار الجماعي لدى بعض الأنواع من الحيوانات بسبب الاكتظاظ في المكان.

1-2-4. زونابند ومترل القرية الفرنسية بين الماضي والحاضر:

تندرج دراسة فرانسواز زونابند ضمن أنثروبولوجيا الزمان. وهي تستند إلى نظرية هالبواكس في الذاكرة ولذلك فهي استنطاق للذاكرة الجماعية والفردية، مكانها قرية فرنسية (مينو Minot). وعبر هذا الاستنطاق يكتشف الأنثروبولوجي تعددية في الزمن. فالزمن هو الموضوع المركزي للتحليل في هذه الدراسة، فالقرية تعيش في زمن متواصل ومنسجم، زمن يقسم إلى أيام وأشهر وأعوام، ولكن القرية لها أيضا زمانها الخاص والمختلف بواسطة الأعمال والأعياد الخاصة بالجماعة، والمنقسم إلى إيقاعات فصلية أو سنوية. والزمن يتجلى أيضا في كونه متنوعا، فهناك زمان المعيش وزمان الحياة، مقسمان بين ما كان ذات يوم، واليوم (الحاضر). وهناك زمان عائلي يتجلى من خلال الجينالوجيا المقاسة بأهمية الآباء.

وإذا كان هناك تقابل بين الماضي والحاضر، بين ما يبقى وما يتغير، بين ما يأتي من الحاضر، في إطار هذا الزمن المعيش، فإن ولوج هذا الزمن يتم عبر دراسة للمترل¹.

ولذلك فإن الجانب الأنثروبولوجي أو الإثنولوجي في هذه الدراسة التي تتجلى فيها العلاقة بين المترل والزمن الماضي أو الحاضر، يتعلق بشكل المترل، وبأقسامه ووظائف كل قسم منه، وباللاقات الاجتماعية داخله وبالعلاقة الأجنبي بالداخل، وكل ذلك عبر التقابل المشار إليه بين الماضي والحاضر.

¹ Françoise Zonabend, *la mémoire longue*, Editions Jean Michel Place, Paris, 1999, pp. 55-

تشير فرانسواز زونياند إلى التغيرات التي طالت المنزل في هذه القرية الفرنسية وهي تغيرات كثيرة ومتعددة الجوانب، فالمطبخ صار مركز الحياة المنزلية، يتحلّق على طاولته أهل البيت لتناول الوجبات، والصالة صارت مخصصة فقط للاستقبال. أي حدث الانتقال من الصالة إلى الصالون، فالصالة كانت مكانا معزولا عن الآخرين أي جماعات القرى الأخرى. في إطار هذا التغير فإن نموذج المنزل القديم فسح المجال للنموذج الجديد المنفتح على الخارج، ويتجلى ذلك في النوافذ الواسعة على واجهة الطريق.

وداخل المنزل شهد تخصصا في فضاءاته، وصارت الحياة المنزلية موزعة بين هذه الفضاءات المختلفة، وفي الوقت ذاته حدث تغير في المعايير التربوية داخل الجماعة الأسرية، فقد تغيرت العلاقة بين الآباء والأبناء بحيث أن الهيمنة الأسرية قد خفت.

تغير آخر مثلا شهده المنزل في مينو، ويتعلق بالمطبخ كفضاء داخلي، والأمر يخص الوجبات وطريقة تناولها، ودخول الأدوات التكنولوجية إلى هذا الفضاء مثل الثلاجة.

وما تنتهي إليه فرانسواز زونياند هو أن المسكن في هذه القرية الفرنسية تطور كثيرا وتطور معه أسلوب حياة جديد، من مظاهر هذا التطور انعزال الأفراد داخل بيوتهم الجديدة، واستقلال كل بيت عن غيره واختفاء الحياة الجماعية القروية¹.

3-1. من أجل دراسة المنزل أنثروبولوجيا:

ذكرنا سابقا أن الإثنولوجيين والأنثروبولوجيين أدركوا دائما الارتباط بين المكان والمجتمع والثقافة، والمنزل يمثل أحد جوانب المكان ولذلك فقد أولوا هؤلاء عنايتهم به من جوانب متعددة.

يحدد لنا مارسيل موس الجوانب التي ينبغي أن يتناولها الإثنولوجي في دراسته للمسكن كما يلي²:

- نوع المواد الداخلة في بناء المسكن وهذا يقود إلى دراسة شكله (دائرة، مربع، مستطيل...) ونمطه (كهف، خيمة، المسكن ذو الجدران والسقف).

- الناحية الوظيفية والمورفولوجية ويشمل هذا دراسة الأثاث واستعمالاته، والمعتقدات المرتبطة به، وطقوس البناء، والمطبخ، وعلاقة المنزل بالحديقة والحقل، العناية بالمنزل وتزيينه، وطريقة بنائه فرديا أو جماعيا...

- الغاية من المسكن: أي دراسة المسكن من حيث الاستخدام الخاص والعام، ذلك أن هناك منازل خاصة بالرجال ومنازل للنساء الحائضات...

¹ Françoise Zonabend. **Op cit.** p.112.

² Marcel Mauss، **Manuel d'ethnographie**، Editions, Payot, 1967, pp. 73- 78.

- دراسة التجمعات السكنية: ذلك أن الدراسة التكنولوجية للمتزل لا تكتمل في نظر موس بدون دراسة القرية أو المدينة في حال وجودهما، لأن المتزل لا وجود له لذاته إلا في البلدان التي تكون فيها المساكن متفرقة ولكن هذه الحالة نادرة¹.

هكذا إذن تعدد الوجوه التي ينبغي أن يتناول منها المتزل أنتروبولوجيا لأنه ظاهرة معقدة تتداخل وتتشابك في إنتاجها عوامل عديدة، يقول برومبيرغر: "إن المسكن، الذي هو تقنية استهلاك لا تخضع للضغوطات المادية والوظيفية بقدر خضوعها لتقنيات التصنيع أو الكسب، يظهر في الواقع كحصيله عوامل عديدة (أرضية، مناخية، تاريخية، اقتصادية، اجتماعية، رمزية، إلخ.) ينظمها كل مجتمع ويرتبها حسب شكلها خاصة به. (...) إن دراسة إتنولوجية للبيت تهدف إلى إلقاء الضوء على هذه اللعبة المعقدة للمعايير والمتطلبات والحدود التي تتداخل في إنتاج واحتلال الحيز المعمّر"². ولذلك يرى برومبيرغر ضرورة أخذ الأمور التالية في الاعتبار:

1- الإجابات الاصطفائية التي ترد بها الهندسات المحلية على مساوئ المحيط المجاور (قسوة الطقس، الحشرات، إلخ.): فبناء المساكن لا يخضع لاعتبارات عملية فقط، بل هناك ضغوطات المناخ التي تحدد مواقع الإقامة، ووجهة المباني وشكلها، واختيار المواد. كذلك ينبغي الأخذ في الاعتبار التمايز الاجتماعي (الاستعمال المتباهي لمواد حديثة قلما تكون متكيفة مع الظروف المحيطة، في المجتمعات الانتقالية)، وكذلك الأسباب الرمزية.

2- الوسائل التقنية المستخدمة بالأخص لحل المشاكل الأساسية لمتانة البناء وهذه الحلول تبرز مستوى التطور التقني.

3- متانة المسكن وتوابعه في نظام الإنتاج: الاهتمام بعلاقة المسكن بعملية الإنتاج التي تأخذ أشكالاً عديدة كتربية الحيوانات الداجنة، وحفظ وتحويل الغلال، والتصنيع وغير ذلك.

4- رمزية التنظيم الاجتماعي عبر هيئة وشكلها إشغال الأبنية: يمثل توزيع البيوت ضمن منطقة سكنية الترجمة المكانية للعلاقات الاجتماعية السائدة: علاقات القرابة، والعلاقات بين الفئات والطوائف أو الطبقات (وضعية إقامة الجماعات المسيطرة التي غالباً ما تكون مركزية ومرتفعة، الوضعية الهامشية والمتدنية لأحياء السكان الخاضعة)؛ التمايز بين الجنسين وطبقات السن

¹ Marcel Mauss،Opcit ، p. 78.

² بيار بونت وميشال إيزار (تحت إشراف)، معجم الأنتولوجيا والأنتروبولوجيا، ترجمة وإشراف مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط1، 2006، ص 848.

التي يرمز إليها في مجتمعات عديدة وجود بيوت جماعية مخصصة حصرا للرجال أو الشباب (بيت الرجال الكبير لدى الكاناك).

ارتباط شكل وحدة السكن وتنظيمها الداخلي ببنية الجماعة البيئية التي تقطنها: فالغرف أو الطوابق قد تتوزع حسب الأجيال (في حالة العائلة الأصلية مثلا)، قاعة كبيرة مشتركة تجمع كل أفراد عائلة غير منقسمة لتناول الطعام، حجر مختلفة الموقع والمساحة، حسب عدد زوجات زعيم العائلة.

والبيت لكونه يرمز إلى وحدة الانتماء الاجتماعي يعد المكان الذي تتوضح فيه آليات المصاهرة والنسب، وذلك من خلال اختيار المسكن، ومن خلال القواعد والإستراتيجيات التي تتحكم بتناقلها، والمسكن وتوابعه من حيث المساحة والمظهر الخارجي يشير إلى الوضع الاجتماعي - الاقتصادي لمن يقيم فيه.

5- طرائق تصور وسكن الحيز المتري التي تعبر عن قيم مجتمع: يقوم الفضاء السكني على مجموعة من التقابلات: خاص/ عام، داخل/ خارج، مغلق/ مفتوح، وهذه الفئات تعالجها كل ثقافة على طريقتها. فقد يغلب تصور خليوي للبيت، إذ تجري غالبية الأعمال في أماكن مشتركة، وقد يغلب تصور وحدوي، إذ تخصص كل عائلة بمجالها الخاص المتكامل، وتارة تحفظ الخصوصية الشخصية بعيدا عن الأنظار داخل جدران خارجية حاجبة مثلما هو في العالم الإسلامي، أو يتم التعبير عن هذه الخصوصية بطرق أخرى. ويمكن أن يقسم السكن إلى غرف مختصة بوضوح أو، على العكس، أن تؤلف وحدة متعددة الوجوه. وهذه الطرق في إدارة المكان تشكل جزء من نظرة مثالية للراحة تدغم، في نسب متغيرة حسب المجتمعات، البحث عن الظل أو النور، الانتعاش أو الدفء، القرب أو البعد بين الأفراد، وعن أثاث محدد أو مقتصر على الحد الأدنى.

6- الروابط الرمزية التي تنسجها المجتمعات بين العمارة ومجمل معتقداتها وتصوراتها: تتجلى هذه الروابط من خلال الممارسات الطقوسية التي تدشن البناء (القربان، تقديس الحدود)، وتؤمن حمايته (وضع طلاس على النوافذ لإبعاد التأثيرات المؤذية). وإعطاء قيم متناقضة لأقسام البيت العليا والسفلى، الشرقية والغربية، الأمامية والخلفية مثال ذلك مسكن القبائلي بالجزائر كما بين بورديو.

7- القواعد الجمالية التي تتحكم بالشكل الهندسي العام: تحديد المساحات المبنية، توزيع متطابق أو غير متطابق للنوافذ، تقدير المواد الخام أو ما يلبس به البناء، العمل على تآلف الألوان، الزخرفة، الخ.، إذ إن الصيغ المذكورة تمنح البيت تناسقا فنيا فريدا¹. وهكذا فإن الدراسة الأنثروبولوجية للمترل تجمع الجوانب المادية والشكلية والرمزية والجمالية، وكل ذلك في ضوء الثقافة.

¹ بيار بونت وميشال إيزار (تحت إشراف)، معجم الأنثولوجيا والأنثروبولوجيا، المرجع السابق، ص ص 848-850.

الفصل الثاني: مفهوم الزمان لغةً وفلسفياً

مقدمة

2-1. كلمة زمان أو زمن في اللغة العربية

2-2. المقاربات الفلسفية للزمان

2-2-1. الزمان عند أرسطو

2-2-2. الزمان عند القديس أوغسطين

2-2-3. الزمان عند كانط

2-2-4. الزمان عند برغسون

2-2-5. المقاربة الوجودية للزمان

مقدمة:

إن الطبيعة المجردة لمفهوم الزمان ربما جعلته عسيرا على الفهم البشري¹، ولأنه ينطوي على مفارقات فقد صار من جملة الألغاز²، لهذا فإنه ليس من الغريب أن نجد معان كثيرة لكلمة زمان أو وقت وما يقابلها في اللغات الأخرى - في الفرنسية والإنجليزية على الأقل - ومن السهل تبين طول مادة زمان في المعاجم.

والتحديد اللغوي لكلمة زمان لا ينفصل تماما عن المفاهيم الفلسفية التي أعطيت له. لذلك فإن محاولة تعريف الزمان يجب ألا تبعد التعريفات الفلسفية البارزة التي قدمها فلاسفة قدماء ومحدثون.

2-2. كلمة زمان أو زمن في اللغة العربية:

ورد في لسان العرب تحت مادة "زمن" أن "الزمن والزمان اسم لقليل الوقت وكثيره.. وقال شمر: الدهر والزمان واحد. قال أبو الهيثم: أخطأ شمر، الزمان زمان الرطب والفاكهة وزمان الحر والبرد، قال: يكون الزمان شهرين إلى ستة أشهر، قال: والدهر لا ينقطع، قال أبو منصور: الدهر عند العرب يقع على وقت الزمان من الأزمنة وعلى مدة الدنيا كلها... والزمن يقع على الفصل من فصول السنة وعلى مدة ولاية الرجل وما أشبهه.. والزمان يقع على جميع الدهر وبعضه"³.

¹ يقول ميشال سيفر Michel Siffre: "أنا الذي عشت خارج الزمن سنة تقريبا، لم أعرف ما هو الزمن. الإنسان لا يفهم معنى الزمن" وميشال سيفر فرنسي كان قد خضع متطوعا لتجارب تتعلق بتجربة الإنسان للزمن وذلك في إطار التجارب الخاصة بالفضاء في الستينيات من القرن الماضي. فقد أنزل يوم 17 جويلية سنة 1962 إلى مغارة بعمق مائة متر تحت الأرض، وهو مقطوع الصلة بأي معلم زمني كالساعة أو الضوء. التجربة كان الهدف منها محاولة القبض على الزمن ولكن سيفر لم يستطع ذلك؛ فلقد أضاف شهرا في المغارة دون أن يشعر - إذ كان من المفروض أن يتم إخراجه يوم 14 سبتمبر من السنة نفسها - بسبب اختلال الزمن النفسي والزمن المجرد لديه نتيجة التكرار وغياب التغير؛ فالأيام التي كان يدرکہا لا تدوم إلا 15 ساعة فقط. فبعد أسبوعين من وجوده داخل المغارة أخذ يتناول فطوره على الساعة السابعة مساء وينام قبيل الصبح. وقد خضع سيفر لتجارب مماثلة في الولايات المتحدة. كل تلك التجارب أكدت أهمية الساعة البيولوجية التي يحملها الإنسان في دماغه والتي تتحكم في وجودنا، إذ بدونها تتحول حياتنا فوضى، فقد ننام في أي وقت. قناة ARTE: "Aux limites du corps"، 16-04-2007، الساعة 18.15 مساء.

* "ما هو أطول الأشياء وأقصرها، (...)، وأسرعها وأبطؤها، والشيء الأكثر تجاهلا ومدعاة للأسف، والذي لا شيء يمكن عمله من غيره، والذي يلتهم كل ما هو صغير ويحيي كل ما هو عظيم؟ (...). إنه الزمن. فلا شيء أطول منه لأنه مقياس الخلود؛ ولا أقصر منه لأنه ليس كافيا لتحقيق كل ما يريده المرء؛ ولا شيء أطول منه لمن ينتظر؛ ولا أسرع منه بالنسبة لمن يتنعم... ولا شيء يمكن عمله بدون الزمن؛ كل الناس يتجاهلونه ولكنهم يأسفون على ضياعه؛ لا شيء يمكن عمله من غيره؛ هو الذي ينسي كل ما ليس جديرا بالخلود؛ ويخلد الأشياء العظيمة"

Voltaire, *Zadig et autres contes*. Libraire générale Française, 2002, « L'énigme du temps », p.166.

³ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت - لبنان، 1994، ج 13، ص 199.

وبما أن تعريف الزمان قد تم بجد الوقت، كما هو واضح، فإنه من الضروري معرفة مفهوم الوقت وعلاقته بمفهوم الزمن في اللغة العربية. فالوقت - كما جاء في لسان العرب أيضا - هو مقدار من الزمان، وكل شيء قدّرت له حيناً، فهو وقت، وكذلك ما قدر غايته، فهو مؤقت، ويذكر ابن سيده: "الوقت مقدار من الدهر معروف، وأكثر ما يستعمل في الماضي. وقد استعمل الوقت في المستقبل، استعمل سيبويه لفظ الوقت في المكان، تشبيهاً بالوقت في الزمان، لأنه مقدار مثله، فقال: ويتعدى إلى ما كان وقتاً في المكان، كميل وفرسخ، والجمع أوقات، وهو الميقات".
ووقت موقوت مؤقت: محدود، وفي التزويل العزيز: "إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً" أي مؤقتاً مقدراً، وقيل أي كتبت عليكم في أوقات مؤقتة. والميقات: الوقت المضروب للفعل والموضع. يقال هذا ميقات أهل الشام، للموضع الذي يحرمون منه¹.

ويمكن إبداء الملاحظات التالية على هذين التعريفين:

1- تعداد الكلمات التي تدل على "الزمن": فالكلمات الوقت، العصر، الفصل، الدهر... كلها وردت بمعنى الزمان.

2- بالرغم من تعدد الكلمات الدالة على الزمن في اللغة العربية فإننا لا نجد من بينها ما يدل على تصور مجرد للزمان، أي بوصفه إطاراً للحوادث مستقلاً عنها، بل إن تلك الكلمات تقف عند حدود الحدس المشخص الذي يربط الزمان بالمتزمن فيه، أي بالحدث كما يرتبط المكان بالمتمكن فيه، وعليه فإن الكلمات التي تدل على الزمن في اللغة العربية لا تختلف معانيها بالنظر إلى المفهوم ذاته، بل فقط بالنظر إلى أقسام الزمان كما يعبر عنها في الاستعمال اللغوي².

3- يترتب عن النقطة السابقة أن الزمان في اللغة العربية يتداخل مع مفهوم المكان، ثم إن سيبويه فيما يذكره صاحب اللسان يطابق بينهما لأن كليهما يشير إلى المقدار. ويعزو الجابري التداخل بين الزمان والمكان إلى البيئة العربية التي منها جمعت اللغة، فهي بيئة البادية والصحراء، فزمن الصحراء هو زمن الحل والترحال يتجدد بالحوادث والمشاهد والأمكنة وأنواع المعاناة فهو بمثابة مكان للحدث، تماماً مثلما أن المكان هو موضع حدوث الشيء³.

4- الزمان له دلالة حسية انفعالية ويتجلى هذا في دلالة كلمة زمان ودهر، يذكر محمد عبد الهادي أبو ريذة في تعليقه على مادة زمان في دائرة المعارف الإسلامية: "دهر فلان أمر، بمعنى

¹ المصدر السابق، ج5، ص 107.

² محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط 8، 2007، ص 188.

³ نفسه، ص 189.

أصابه مكروه أو نزلت به نازلة ... ويقال زمن الشخص زمنا، وزمنةً أو أصابته الزمانة (العاهة أو الضعف فهو زمن وزمين، ويقال حان حينه، أي قرب وقت هلاكه " ¹.

● علاقة الزمان بالمكان والفرق بينهما :

غالبا ما يرد ذكر الزمان مقرونا بالمكان، وهذا يعني أن هناك تشابها بين الكلمتين - عدا التشابه في الجرس اللغوي- وكما جاء في لسان العرب فإن الزمان والمكان كلاهما يتضمن معنى المقدار، ولهذا اعتبر بعضهم الزمان مرادفا للمكان. فالفترة الزمنية تقابلها مسافة معينة، هكذا كان القدماء يقدرون المسافات المقطوعة بعدد الأيام والليالي، فيقال إن المدينة الفلانية تبعد بكذا أيام من المسير، وعلى العكس يجري تقدير الوقت الذي يفصل بين نقطتين في المكان (بين مدينتين مثلا) بالأميال أو الكيلومترات.

هذا الارتباط بين معنى المكان والزمان ستؤكداه العلوم الإنسانية حديثا، فقد ذهب جان بياجى Jean Piaget إلى عدم الفصل بين الزمان والمكان، فالزمان عنده يعني تنظيم الحركات سواء تعلق الأمر بالانتقال الفيزيائي أو الحركات داخل المكان، أو بتلك الحركات الداخلية التي تتمثل في الحركات المرتسمة أو المتوقعة أو المشكّلة من جديد بواسطة الذاكرة، ولكنها في النهاية مكانية، والزمن يلعب من جانبه الدور ذاته مثل المكان تجاه الأشياء الثابتة، وبشكل أدق فإن المكان يستطيع أن يقوم بتنسيق الأوضاع المترامنة، ولكن بمجرد أن تتدخل الانتقالات فإن تغيرات الوضع تحدث الكثير من الحالات المكانية المتمايزة، وبالتالي المتتابعة، وتنسيق هذه الحالات ليس شيئا آخر سوى الزمن ذاته ².

إن هذا التداخل الذي يتحدث عنه بياجى بين معنى الزمان ومعنى المكان هو الذي قاد ربما إلى إثارة السؤال التالي: بما أن الزمان والمكان ليسا أمرين فطريين بل هما مكتسبان، فأى منهما يتم اكتسابه أولا؟ بمعنى أوضح هل نحن نعتمد على المكان في إدراكنا للزمان أم العكس؟

لقد جهد الفيلسوف جان ماري غيبو Jean-Marie Guyau في البرهنة على أن فكرة الزمن في ذهن الإنسان البالغ هي محصلة تطور طويل، وهذا يعني أن الطفل والحيوان بل وحتى البدائي، كلهم يعجزون أو يجدون صعوبات كبيرة في تصورهم للزمن، ويشكل عدم امتلاك اللغة أو بدائيتها أحدَ العوامل الرئيسة المسؤولة عن ذلك. وبالنسبة للطفل فإن الصور تكون مختلطة لديه في

¹ دائرة المعارف الإسلامية، المجلد 10، ص 389.

² Jean Piaget، *Le développement de la notion du temps chez l'enfant*، P.U .F، Paris، 1946،

P.2.

المراحل الأولى من حياته ولا يستطيع أن يكون ذكريات واضحة، كما أن الطفل في هذه المرحلة لا يتخيل ولا يفكر، ولهذا السبب لا تكون لديه فكرة واضحة عن الزمن، أما الحيوان فإن الذي يسود لديه هو إدراك المكان، ومن ثم فإن ذاكرته - وإن لم تكن له ذاكرة بالمعنى الدقيق- مكانية تماما. فهي تتمثل لديه في الصور الحسية (البصرية واللمسية) التي تستيقظ لديه وتترابط آليا. أما الخاصة المميزة للذاكرة الإنسانية فهي الإحساس الدقيق بالمدة، أي تنظيم الذكريات¹.

وحتى بالنسبة للإنسان فإن فكرة الزمن تبقى غامضة لديه مقارنة مع فكرة المكان، ويعتبر "غيبو" هذا تعبيرا عن نظام التطور الطبيعي الذي طور الإحساس بالمكان قبل الإحساس بالزمان. ففي رأيه من السهل تصور المكان لأن لنا رؤية داخلية عنه أو حدسا. أما الزمان فإننا لا نتصوره إلا اعتمادا على تصورنا للمكان، فنحن نضطر لرصف الظواهر المتتابعة وذلك بوضع إحداها على نقطة في الشريط والأخرى في النقطة الثانية. وهكذا فإننا نستدعي شريطا من الصور المكانية من أجل تصور الزمان، أو بعبارة أخرى إن الحركة داخل المكان هي التي تخلق الزمن في الوعي الإنساني. وبهذا الرأي يقدم غويو نظرية معارضة لنظرية "سبنسر Spencer" التي كانت تذهب إلى القول أننا نكون فكرة المكان بواسطة فكرة الزمان².

ذلك أننا في السنوات الأولى من حياتنا وفي البلدان غير المتحضرة، فإن التعبير عن المكان يتم بواسطة الزمان، وفيما بعد، نتيجة للتطور، جرى التعبير عن الزمان بواسطة المكان، هكذا فإن البدائي يعرف موضعا معينا بواسطة عدد الأيام التي تفصله عنه.

إن نظرية غيبو تقول إن عكس ما ذهب إليه سبنسر هو الصحيح، فنحن لا نتوصل إلى تصور الزمان إلا بواسطة المكان. إن تصور الحوادث في نظامها الزمني متأخر عن تصور الأشياء في نظامها المكاني. المكان يرتبط بما هو حسي وبالتالي فأجزؤه متميزة نوعا ما، ولكنها مبسطة للعين، وتدرك في لحظة واحدة بواسطة عدد من الإحساسات. بينما الزمان يرتبط بالتصورات كظواهر سابقة، بل إنه لا يتجلى إلا إذا تم التعرف على تلك التصورات على أنها كذلك، وليست إحساسات آنية³.

وما يحاول غويو تأكيده في النهاية هو أن الزمان ليس مقولة قبلية سابقة على التجربة مثلما ذهب كانط.

¹ M. Guyau. *La genèse de l'idée de temps*. L'Harmattan, Paris, 1998, pp. 5-7.

² *Ibid.*, p. 11.

³ *Ibid.*, p. 12.

ولكن كيف يتكون لدينا مفهوم الزمن؟ يذهب الأنتروبولوجي الإنجليزي "إدموند ليتش Edmund R. Leach" إلى القول بأن الشيء الأكثر غرابة في مفهوم الزمان هو أننا نمتلك مفهوما من هذا النوع، ذلك أننا نمتلك تجربة الزمن مع أننا لم نكتسبها بواسطة الحواس، فنحن لا نرى الزمان ولا نلمسه ولا نحسه ولا نتذوقه كما أننا لا نسمعه، لكن كيف أمكن امتلاك تلك التجربة الخاصة به؟ ويجيب "ليتش" بأن ذلك يتم بواسطة ثلاث طرق. أولا بمعرفتنا لظاهرة التكرار، فقطرات الماء التي تتساقط من السقف نعرف أنها ليست قطرة واحدة وإنما هي قطرات، وحتى نتمكن من التعرف على أنها قطرات مختلفة يجب أولا أن نميز بين مقاطع زمنية. والتكرار يتجلى في دقات البندول، وتتابع الأيام، والشهور القمرية والفصول.

وثانيا بمعرفتنا لظاهرة الشيخوخة. فنحن مثل الكائنات الحية كلها نولد ثم نهرم ونموت في النهاية. إن التقدم في العمر هو قدرنا جميعا الذي لا يقبل الانعكاس.

أما تجربتنا الثالثة عن الزمن فتتعلق بالإيقاع الذي يمر به، فإحساساتنا بجريان الزمان تتفاوت بحسب مراحل العمر؟ فنحن نشعر ببطء مرور الزمن في العشر سنوات الأولى من الحياة. وهذا يمكن ملاحظته أيضا في الظاهرة المتعلقة بالزمن البيولوجي، فنمو النبات يكون أسرع في البداية منه في نهاية دورة الحياة.

وهذه الوقائع فيما يستخلص "ليتش" تبين لنا أن الزمن ليس جزءا من الطبيعة، بل إنه مفهوم من صنع الإنسان يتم إسقاطه على بيئتنا من أجل غايات خاصة بنا¹.

إن الخصائص الثلاثة التي ذكرها ليتش بصدد تجربتنا عن الزمن يقول بها "وولف غوتغ كونفر Wolf Gang Kauempfer"، فهو يعتبر الإيقاع التجربة المألوفة جدا عن الزمن والإيقاع هو الذي يضبط خطواتنا، وسرعتنا، وأنشطتنا، أما عن الخاصيتين الأخرين فهو يرى أن الزمن يسير في اتجاهين اثنين، فهو يتكرر من جهة، ومن جهة أخرى لا يتكرر، والتكرار يتجلى في شكل فصول وأيام وساعات، واللاتكرار يبدو في ظواهر مثل الميلاد والموت واللحظات السعيدة².

وهكذا فالزمن يتميز بخاصيتين في وقت واحد: القابلية للعودة أو التكرار واللاتكرار. إن فكرة الزمان في ذاتها ترجع لدى جميع الشعوب والمجتمعات الإنسانية إلى إدراك هذه الشعوب

¹ Edmund R. Leach، « Deux essais concernant la représentation symbolique du temps » in critique de l'anthropologie، traduit de l'anglais par Dan Sperber et serge Th، P.U.F.، Paris، 1968، chap. 6، PP. 210-230.

² Wolf Gang kaempferia، Le double jeu du temps à la lumière de l'expérience humaine ، l'Harmattan، paris، 1998، p.38.

والمجتمعات للظواهر الطبيعية التي تعيش فيها والتي تتكرر، وأن عملية الحياة ذاتها لا يمكن إرجاعها إلى الوراثة بحيث تسير في خطوات عكسية وهذا يصدق على كل الشعوب بغض النظر عن اختلاف مستوياتها الثقافية واختلاف الوسائل والأدوات التي تتخذها لقياس الزمن.

وسواء تعلق الأمر بالتكرار أو عدمه فإن كلا المفهومين يحيلان إلى مفهوم أو فكرة الحركة والتغير، فالزمن لا يوجد حيث لا وعي بالحركة أو بالتغير أو التمييز بين "القبل" و"البعد"، فـ"ليس هناك من إدراك حسي للزمن إلا تبعاً لإمكانية تقدير جريانه. فإدراك الوقت يعني القدرة على تحديد موقع حدث بالنسبة لحدث آخر، وتحديد لنقطة فاصلة بين "قبل" و"بعد"، وتقييم المدة الفاصلة بين لحظتين، وتصوير مستقبل اعتماداً على حاضر"¹.

وبخصوص الخاصيتين السابقتين يواصل المعجم: "ويمكن التعبير عن إدراك الزمن بصورة مفهوم خط تراكمي للمدة أو بصورة مفهوم دوري وغير تراكمي، كما يمكن دمج المفهومين"². ذلك أنه حياة الإنسان، على اعتبارها أثراً زمنياً، بداية ونهاية، من الناحية البيولوجية على الأقل، فإذا ما اعتبرت خطاً تراكمياً، يكون للتقدم في السن مفهوم إيجابي، أما إذا ما اتخذ وجود الفرد طابعاً اجتماعياً من خلال مراحل "دورة الحياة"، فإن هذا الوجود يعتبر حالة خاصة لظاهرة تتكرر بصورة دائمة. في إفريقيا السوداء يبدأ وجود الفرد لحظة انتمائه إلى الأسلاف ويعتبر الموت "ولادة" على لائحة الجدود³. ولكن الزمن لا يتم تصوره إلا من خلال علاقة الإنسان بالطبيعة من جهة، وبالمجتمع من جهة أخرى، على أن يعتبر كل منهما منتبهاً إلى زمنية مختلفة جذرياً عن الأخرى. هكذا يمكن تبين مظاهر عديدة للزمن الاجتماعي: بيئي، تقني، اقتصادي، سلالي، أسطوري، تاريخي، طقوسي، الخ... يمكن أن يعتبر كل منها معبراً عن زمنية مختلفة⁴.

¹ بيار بونت، ميشال إيزار (تحت إشراف)، معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة وإشراف مصباح الصمد، المعهد العالي العربي للترجمة، الجزائر، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت- لبنان، ط1، 1427 هـ - 2006 م، ص 531.

² نفسه، الصفحة نفسها.

³ نفسه، ص 531.

⁴ نفسه، ص 532.

2-2. المقاربات الفلسفية للزمن :

قد يبدو للوهلة الأولى أن الحديث عن الزمان فلسفياً، ونحن بصدد بحثه أنتروبولوجياً، لا مبرر له باعتبار التقابل بين الفلسفة التي تعالج الزمان معالجة ميتافيزيقية مجردة والعلوم الإنسانية التي تعالجه معالجة تجريبية، والحق أن هذا الاعتقاد لا محل له؛ ذلك أن المشكلة الزمنية هي مشكلة الإنسان التي حاول أن يجد لها جواباً وفق ما أهّلته إليه قدراته العقلية ومحصلاته العلمية والفكرية، وقد كانت الفلسفة بعد الأسطورة إحدى أشكال الفكر الإنساني الذي جعل الزمان موضوعاً للتأمل والتساؤل. وحينما تناولت العلوم الإنسانية (علم النفس، علم الاجتماع، الأنتروبولوجيا) فيما بعد، الزمان موضوعاً للدراسة التجريبية، فإنها لم تجد الأرض بوراً، فلقد كان عليها أن تنظر في الإجابات التي قدمتها الفلسفة، وكان عليها إما أن تقبل بها أو تتجاوزها. مثال ذلك أن المفهوم الذي قدمه علم الاجتماع الدور كايبي للزمان كان لا بد أن يتأسس ضد المفهوم الكانطي. ولهذا يكون من الضروري عرض أبرز المقاربات أو النظريات الفلسفية للزمان.

● الزمان كمشكل مركزي في الفلسفة:

إن الزمان ليس فقط من أكبر المشكلات الفلسفية، بل إنه المشكلة المركزية في الفلسفة أو هو مشكلة المشكلات، باعتبار أنها تحتوي كل المشكلات الأخرى وتجعل منها مشكلات. إن حياتنا مثلاً ليست مشكلة بالنسبة لنا إلا لكونها تجري في الزمان¹. فنحن نتساءل عن بداية الحياة وعن نهايتها. إن المشكلة الزمنية حاضرة في المشكلات المتعلقة بالألوهية والموت والحياة وغيرها. والمشكلة الزمنية في الفلسفة تنحل إلى كثير من الأسئلة التي تتعلق بحقيقة الزمان (هل هو موجود أم غير موجود؟)، وبطبيعته (ما هو الزمان؟)، وأصله (هل هو نهائي أم لا نهائي؟) وعلاقته بالروح أو الفكر (هل الزمان مستقل عن الشعور الإنساني؟) وغيرها من الأسئلة.

2-2-1. الزمان عند أرسطو:

يربط أرسطو بين الزمان والحركة. ولكن بأي معنى نفهم هذا الارتباط؟ هل الزمان هو الحركة أم أنه ينتمي إلى الحركة؟ بداية يجب أن نعرف ما المقصود من الحركة. إن الحركة التي يتكلم عنها أرسطو يجب أن تفهم بمعنى واسع.

- فهناك الحركة حسب المحل: والمقصود بها النقلة (مثل دوران الجرم).

- الحركة حسب الكيفية: أي التحول (تغير اللون).

¹ François Chenet, *Le temps. Temps cosmique, temps vécu*, Armand Colin, Paris, 2000, p17.

- الحركة حسب الكم: أي النمو والنقصان (تغير القامة).

- الحركة حسب الماهية: أي النشوء والانحلال (كون أن الفرد يأتي إلى الوجود ثم ينتهي إلى الزوال، أي يولد ثم يموت) وبالحركة يجب أن نفهم أيضا التغير الذي يمكن أن يصيب الفرد اصطناعيا أو يصيبه في وجوده إلى درجة يقوده معها إلى الموت، والحركة بمعنى الانتقال¹.

إن الزمان عند أرسطو لا ينفك عن الحركة، والدليل على ذلك أننا لا نشعر بتغير في وعينا أو أننا تغيرنا ونحن لا نشعر ولم نطفن إلى أنه مر زمان ما. وهذا هو الشعور الذي انتاب أولئك الرجال الذين جاء ذكرهم في الأسطورة بأنهم كانوا قد "ناموا مع الأطفال" في البلد المسمى سردينيا ذلك بأنهم لم يشعروا حين انتبهوا من نومهم فكانوا يضيفون "الآن" المتقدم لنومهم إلى "الآن" التالي ويجعلونهم واحدا. فهؤلاء كانوا يحذفون ما بين الآنين لأنهم لم يشعروا به. هكذا فالزمان لا يوجد ولا يكون إلا بالتمييز بين آنين، أي لا بد في الشعور بمرور الزمان من الشعور بالتغير أو الحركة².

إن الشعور بالتغير يقوم على فكرة التمايز بين القبل والبعد وحينما ندرك "قبلا" متميزا و"بعدا" متميزا فنحن نتحدث عن الزمان. وهذا هو بالضبط حقيقة الزمان: "إنه قياس عدد الحركة أو تقدير بعدها بالنظر إلى المتقدم والمتأخر"³.

ويترتب عن هذا أن الزمان ليس حركة بل ما به يمكن أن نقدر الحركة تقديرا عدديا، والدليل على ذلك هو أننا بالعدد نستطيع أن نقدر الأكثر والأقل، ولما كنا نقدر كل ما هو أكثر وأقل حسب مقياس عددي، ونقدر بالزمان الأقل والأكثر من الحركة، إذن فالزمان هو مقياس ما يمكن أن نقدر به أي شيء (بمعنى الحركة) تقديرا عدديا، ولكن العدد لا يفهم منه هنا الأعداد التي نحسب بها بل إن الزمان هو الشيء القابل للعد والتقدير لا الأعداد التي نحسب بها⁴.

ولما كان المتحرك إنما يتحرك من هنا إلى هناك، وكان كل مقدار من حيث هو مقدار متصلا، صارت الحركة تابعة للمقدار، وذلك من أجل أن المقدار متصل صارت الحركة أيضا متصلة، ولأن الحركة متصلة فالزمان أيضا متصل، لأن الزمان المنصرم يتصور دائما متناسبا أو على نسبة مع المسافة المقطوعة.

¹ Bernard Piettre, **Philosophie en science du temps** (coll. que sais-je), P.U.F., 2^{ème} édition, 1996, P. 12.

² أرسطو، الفيزياء- السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، لبنان، 1998، ص 135.

³ نفسه، ص 136.

⁴ نفسه، ص 136.

وهكذا فعندما نعين الحركة بتحديد ابتدائيتها ونهايتها الأخيرة، فنحن نعرف فترة من الزمان، وعندما نعرف أن نقيس وأن نقدر التحرك بواسطة المتقدم والمتأخر نستطيع أن نقول حينئذ إن زمانا قد مضى. فإدراك الزمان هو إذن إدراك لقبول متميز وبعد متميز.

ولما كانت الحركة واحدة بعد أخرى، فكذلك الزمان، غير أن الزمان في كل حين وآن هو واحد بعينه في كل مكان والآن ذاته واحد في ماهيته.

ولما كان الزمان يعد الحركة، والحركة تزيل كل مؤثر فيه عن حاله الحاضر، فإن للزمان تأثيرا في الأشياء "الزمان يبلي كل شيء، وأن كل شيء يشيخ تحت فعل الزمان وقوته، وأن كل شيء ينسى في فترة من الزمان"¹.

وهكذا فإن الزمان عند أرسطو هو مقدار الحركة حسب المتقدم والمتأخر، وهو متصل لأن الحركة متصلة، وهو مستمر لا ينتهي لأنه سيبقى ما بقيت الحركة أبدا، والزمان يتوقف على الشعور بالحركة أو بالتغير.

هذا هو المفهوم الأرسطي للزمان الذي أخذه عنه الكثير من الفلاسفة والمفكرين فيما بعد، واعترض عليه البعض الآخر².

وما يمكن ملاحظته بصدد هذا التعريف الأرسطي هو أنه بالرجوع إلى طريقة إدراكنا للزمان في المجتمعات الإنسانية نلاحظ أن ذلك يتم بواسطة أشكال من القياس، أي يتم بواسطة معالم مشتركة ومحددة في اليوم أو السنة، كبداية الأعمال ونهايتها وأفعال أخرى كثيرة، وحلول أحداث ذات أهمية، وتواريخ ميلاد، وتجدد طقوس منتظمة وما إلى ذلك. فالوعي بالزمن يقوم على إيجاد معالم تميز بين الأيام والليالي، وبين الصباح والمساء، وبين الأسابيع والفصول والسنوات، فالطفل يكتسب معنى الزمن بتعلمه ملاحظة الفرق بين الأمس واليوم، وبين الأمس والغد، وبين الغد وما بعد الغد، وفي غياب الساعة لدى الفلاح مثلا فإنه يعتمد على حركة الشمس في السماء، وغير ذلك من الظواهر الطبيعية. إن معالمنا الزمنية هي بمثابة أعداد، فهناك عدد دقائق الساعة، وأعداد واجهة الساعة، وهذا ما يمنح تعريف أرسطو للزمان كل الصحة³.

2-2-2. الزمان عند القديس أوغسطين: إن معالجة أوغسطين للزمان أو لمشكلة الزمان

لم تكن من أجل هذه المعضلة ذاتها، فهو لم يطرقه كموضوع مستقل بذاته، بل جاء حديثه عنه في

¹ أرسطو، الفيزياء- السماع الطبيعي، المرجع السابق، ص 141.

² وما بعدها. Bernard Piettre، Philosophie et science du temps، op. cit.، p.15. ينظر

³ Ibid.، P.11.

دفاعه عن فكرة الخلق، أو بداية للعلم في الزمان، ضد الأفلاطونيين المحدثين الذين كانوا يتساءلون في سخرية، و" ماذا صنع الله قبل أن يخلق السماء والأرض؟ ". وهذا السؤال يدل على أنه كان هناك وقت أو زمان لم يعمل فيه الله شيئاً ثم بدا له أن يخلق السموات والأرض فخلقهما. ويأتي جواب أوغسطين بأن الله هو صانع كل الأزمنة وهو فوق الأزمنة ومن المستحيل أن لا يكون وقت في زمن من الدهر، وعليه فلا يوجد وقت لم يصنع فيه الله شيئاً لأنه صنع الوقت وليس هناك من وقت يتساوى معه في الأزلية، لأنه دائم الوجود ولو كان الزمان دائم الوجود لبطل أن يكون زماناً¹.

ويأتي بعد هذا السؤال اللغز: ما هو الزمان أو الوقت؟ يجيب أوغسطين: " إن لم يسألني أحد عنه أعرفه ، أما أن أشرحه ، فلا أستطيع " ومع ذلك يؤكد " أنه لو لم يكن هناك شيء ينقضي، لما كان هناك وقت يمضي، ولولا الماضي لما كان المستقبل، ولولا الماضي لما كان حاضر .

وما هما هذان الوقتان الماضي والمستقبل، الماضي مضى والمستقبل آت، والحاضر لو بقي دوماً حاضراً دون أن يتلاشى في الماضي يبطل أن يكون وقتاً ولكان أزلاً. وبالتالي إن لزم للحاضر كي يكون وقتاً، أن يتلاشى في الماضي فكيف نقدر أن نثبت وجوده هو أيضاً طالما أن علة وجوده الوحيدة هي أن لا يكون، وفي الواقع إن حق لنا أن نقول إن الوقت موجود فلأنه يسير نحو اللاوجود².

وما دام الماضي غير موجود والمستقبل كذلك فإنه لا يجوز أن نقول كان الماضي طويلاً وسيكون المستقبل طويلاً. وإذن هل نقول فقط إن الحاضر طويل؟ حتى هذا غير ممكن لأن الوقت الحاضر مهما تصورناه قرناً، سنة، شهراً، نهاراً، ساعة فكلها لها سابق ولاحق، فما سبق وانفصل يعد ماضياً، وما لا يزال فيه يعد مستقبلاً، إن المائة سنة لا يمكن أن تكون حاضرة بالوقت عينه، وكذلك السنة والشهر وهلم جرا. إن ما نسميه حاضراً ليس إلا كالنقطة التي لا مدى لها، إذ لو كان لها بعض المدى يتجزأ هذا المدى إلى ماضٍ ومستقبل ولكن الحاضر لا مدى له.

ولكننا مع ذلك نقارن بين أقسام الزمان فتصف هذا بالطول وذاك بالقصر، ونقيس طول هذا وذاك ونحن لا نقيس الزمن إلا في أثناء مروره حين نقيسه بإدراكنا له. إن هذا يعني أن الماضي والمستقبل موجودان، فالماضي لا يمكن الإخبار عنه إن لم يتم تخيل الأحداث المسرودة، والمستقبل لا يمكن التنبؤ به إن لم يكن موجوداً .

¹ القديس أوغسطين، الاعترافات، نقلها إلى العربية الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، ط5، 1996، ص246.

² المصدر نفسه، ص249.

وإن كانا موجودين فأين يوجدان؟ إن الماضي والمستقبل لا يوجدان إلا في الحاضر، فلا وجود لهما إلا بوصفهما حاضرا، إن الماضي لا وجود له إلا في الذاكرة التي تسرد أحداث الماضي، والمستقبل لا يرى إلا بفضل الحقائق الحاضرة الموجودة والملاحظة، فلا يمكننا أن نبشر بطلوع الشمس في الصباح الباكر إلا بفضل تلك الصورة التي ارتسمت عنه في الذهن.

وهكذا فلا وجود للمستقبل ولا للماضي إلا بوصفهما موجودين في الحاضر، ومن الخطأ القول بوجود ثلاثة أزمنة: الماضي والحاضر والمستقبل. " وقد يكون الأصح أن نقول: في الكون أزمنة ثلاثة: حاضر الماضي وحاضر الحاضر وحاضر المستقبل وهذه الطرق الثلاث موجودة في عقلنا ولا أرى لها وجودا إلا فيه. فحاضر الأشياء الماضية هو الذاكرة وحاضر الأشياء الحاضرة هو الرؤية المباشرة وحاضر الأشياء المستقبلية هو الترقب (الانتظار) وليسمحوا لي بأن أرى وفقا لهذه التعابير ثلاثة أزمنة، أجل ثلاثة "1.

ولكن لغز الزمن لم يحل بعد، فنحن نقيس الزمان، إننا نقيسه في أثناء مروره، وقياسنا للزمان يعني أنه موجود. ولكن ماذا نقيس: هل المستقبل؟ فهو لا وجود له الآن مثل الماضي، والحاضر لا نستطيع قياسه لأنه لا امتداد له، فالحاضر لا يقاس إلا أثناء مروره وحين يمر يستحيل قياسه لأنه لا يعود قابلا للوجود.

إن الزمان أثناء مروره يأتي من المستقبل ويمر نحو الماضي قاطعا الحاضر الذي لا امتداد له ليتلاشى في ما أصبح عدما (ماضيا).

لكن يجب أن ننبه هنا قبل أن نخلص إلى الجواب النهائي الذي يقدمه أوغسطين، إلى أن السؤال لا يتعلق بالزمان الفيزيائي الذي نقسمه إلى ساعات وأيام وشهور، لأننا نجد في السماء علامات من كواكب ومشاعل سماوية تدل على الفصول والأيام والسنين وهذا أمر لا شك فيه. إن ما يود أوغسطين معرفته هو جوهر الزمان وطبيعته الخاصة، هذا الزمان الذي نقيس بفضل حركات الأجرام، لأنه لا حركة للمادة إلا في الزمان. إن الزمان ليس هو حركة الأجرام السماوية، ذلك أنه حين توقفت الشمس عن السير أمام صلاة رجل ليفسح المجال أمام نصر يكتمل ظلت ثابتة لا تتحرك أما الوقت فقد تابع سيره إذ أن المعركة بدأت وانتهت في الوقت اللازم لها. وعلى ذلك فإن الزمان بالنسبة لأوغسطين هو نوع من الامتداد. إنه امتداد للروح². إن الزمان لا يقاس إلا في العقل أو في الروح. فالماضي يمضي ولكن الذكريات تبقى وتدوم في الفكر،

¹ القديس أوغسطين، الاعترافات، المصدر السابق، ص 254.

² المصدر نفسه، ص 257.

والماضي الطويل هو تذكّار الماضي الذي نتصوره طويلا، والحاضر غير ممدود طالما هو نقطة من الزمن الهاربة ولكن يبقى الانتباه الذي يقود نحو لا وجود الأشياء التي سوف تمر فيه. والمستقبل (الذي نقول عنه إنه طويل) ما هو إلا ذلك الانتظار للمستقبل الذي يظنه الإنسان طويلا.

ويتوضح هذا بالمثال التالي: إنني أود أن أنشر قطعة حفظتها عن ظهر قلب، وقبل أن أبدأ بإنشادها يتوجه انتظاري إلى القطعة بكاملها ولكن حين أبدأ بكل ما يذهب منها إلى الماضي يتطلع أيضا إلى ذاكرتي ويصبح نشاطي بين وجهتين تتنازعاني: نشاطي هو ذاكرة بالنسبة إلى ما قلت وهو انتظار بالنسبة إلى ما أقول، ومع ذلك يظل انتباهي حاضرا إذ به ينتقل ما لم يحضر بعد إلى ما لم يعد موجودا، وبمقدار ما تتوسع هذه الحركة تكثر الذاكرة مما يجسر الانتظار إلى أن يأتي على آخر سهم في جعبته، إذ ذاك يكمل العمل وينتقل إلى الذاكرة¹، وإن ما يحدث لمجموع النشيد يحدث لكل جزء من أجزائه، ويحدث هذا في كل أعمال الإنسان.

وهكذا ينتهي أوغسطين إلى تقديم حل للغز الزمان بالنظر إلى الزمان نظرة ذاتية، فالزمان ذاتي لأنه لا يقوم إلا في الفكر الإنساني الذي يتذكر ويرى ويتوقع، وهذا لا يقود إلا إلى نتيجة تنسجم مع الفكر الديني المسيحي، هي ارتباط الزمن بكائن مخلوق، والحديث عن زمن وقع قبل الخلق حديث خال من المعنى².

وهذا الرأي الذي انتهى إليه والذي لا يعطي للزمان وجودا واقعيًا، وبالتالي يقدم تصورا مثاليا للزمان، هو نتيجة تأثر أوغسطين بأفلاطون ومن بعده أفلوطين³.

2-2-3. الزمان عند كانط:

قدم كانط E. Kant تصورا للزمان والمكان يتجاوز الاتجاهين الفلسفيين المتعارضين: العقلي والتجريبي.

الاتجاه الأول: يعتبرهما شيئا نسبيا، لهما قيمة منطقية لا قيمة أنطولوجية. فليس لهما وجود واقعي ولا يجب اعتبارهما مطلقين مثلما يذهب إلى ذلك نيوتن، حيث اعتبرهما جوهرين فارغين، يحتويان المادة أي إطارين أو وسطين تجري فيهما حوادث العالم، فهما مفهومان للربط، فالمكان هو ذلك النظام الذي يجعل الأجسام تتموضع، والذي بفضلها تأخذ مواقعها فيما بينها، في تواجدها معا، والزمان هو أيضا النظام بالنسبة لمواقع الأشياء المتتابعة.

¹ القديس أوغسطين، الاعترافات، المصدر السابق، ص 263.

² برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج2، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ط2، 1968، ص82.

³ وما بعدها Bernard Pietre، op. cit.، P.15. ينظر

أما الاتجاه التجريبي ممثلا بـ"دافيد هيوم D. Hume" فيري أن الزمان والمكان لا يمكن تصورهما منفصلين عن الأشياء وبالتالي عن التجربة، فهذه الأخيرة تكشف لنا عن الحالة المتغيرة للأشياء بالنسبة لجسدي وهذا ما يؤدي إلى تكون فكرة المكان، وتجربة الإحساسات المتغيرة التي هي أصل فكرة الزمان.

إن فكرة المكان تأتي إلى الفكر عن طريق حاستي البصر واللمس. أما فكرة الزمان فلا يمكن إدراكها إذا لم تشاهد الأشياء المتغيرة. إن الزمان نكتشفه دائما في التابع الملاحظ للأشياء المتغيرة. لكن هناك تصورا آخر لنيوتن مفاده أن الزمان والمكان إطاران واقعيان مطلقان مستقلان عن الأشياء التي توجد فيهما والحوادث التي تجري فيهما. غير أن هناك صعوبات يطرحها تصور نيوتن. فإذا كان الزمان والمكان لا نهائين، فهل يبقى هناك زمان ومكان؟ إن زمانا بدون بداية ونهاية هو زمان ماضي وبدون مستقبل، وهل يكون في الإمكان تسميته بعد ذلك زمانا؟ وبالمثل إن مكانا غير محدود كيف يمكنه من تحديد الأشياء؟

ومن أجل تجنب كل الصعوبات التي توقع فيها التصورات السابقة قدم كانط تصورا يقوم على نفي أن يكون الزمان والمكان من معطيات التجربة ولا يمكن اعتبارهما أيضا أفهوميين أو مفهوميين أو تصورين عقليين، إنهما لا يشتقان من التجربة كما ذهب إلى ذلك هيوم بل هما شرطان أساسيان للتجربة، إنهما إطاران قليان سابقان على كل تجربة. ولا هما مفهوميين منطقيين (يقيمان علاقة انتظام بين الظواهر) مثلما اعتقد "لينتزر" إنهما ليسا تصورين إطلاقا، إن المفهوم يتكون عن طريق العقل من أجل تجميع أو توحيد محتوى متنوع وغير متناسق فنحن نكون مفهوم "كلب" مثلا، من أجل أن نجتمع تحت معناه الواحد مجموع الكلاب الخاصة والمتنوعة التي يمكن أن توجد، إن المفهوم يقوم بتوحيد محتوى مختلف، أما الزمان والمكان فلا يجمعان محتوى مختلفا: المكان يحتوي دائما على المكان، والزمان دائما الزمان. هناك دائما انسجام للجزء مع الكل، إن جزء أو قطعة من المكان هي مكان أيضا، وجزء من الزمان هو زمان أيضا، وهكذا فالأجزاء المختلفة من الزمان ليست سوى زمان واحد.

وما يثبت قبلية المكان والزمان هو أنه لا يمكن البتة أن نتصور أن ليس هناك مكانا رغم أنه يمكننا أن نفكر أن ليس ثمة موضوعات في المكان. وكذلك الزمان يمكن تصور زمان بدون ظواهر لكن من غير الممكن تصور ظواهر مجردة عن الزمان، يقول كانط: "الزمان ليس أفهوما أمبيريا مشتقا من أي تجربة، ذلك أن المعية شأنها شأن التالي لا تدرك إن لم يشكل تصور الزمان أساسا

لها. وبموجب هذا الشرط فقط يمكن تصور أن شيئاً يوجد مع شيء آخر في زمن واحد (معاً) أو في أزمنة مختلفة (على التوالي).

الزمن هو تصور ضروري يشكل أساساً لجميع الحدوس فليس بوسعنا أن ننسخ الزمن بالنسبة إلى الظاهرات بعامة، على الرغم من أنه بالإمكان تجريد الزمن من الظاهرات، فالزمن إذن معطى قبلي، وفيه وحده يكون تحقق الظاهرات ممكناً، ويمكن لهذه أن تختفي كلها معاً، أما هو نفسه (بوصفه شرط إمكانها العام) فلا يمكن أن يلغى¹.

2-2-4. الزمن عند برغسون:

قدم هنري برغسون H.Bergson مقارنة أخرى للزمن تأتي تعبيراً عن التزعة الحيوية التي تميز فلسفته، فلقد جعل الزمن النواة التي بني عليها مذهبه الفلسفي، وما تفرع عنه من قضايا ومشكلات، ولعل أبرزها مشكلة الحرية، فالمشكلة الزمانية لديه هي أم المشكلات الفلسفية الأخرى.

وتحليل برغسون للزمن أفضى به إلى تقديم تصور جديد له، وذلك انطلاقاً من نقده أولاً للتصور الرياضي للزمن الذي بموجبه يكون الزمن خطاً متصلًا، ينقسم إلى غير نهاية، وأقسامه متجاورة بعضها إلى بعض، وتبعاً لذلك فإن الزمن يرتبط بالمكان الذي هو مكون من وحدات متجانسة ومتشابهة، فهو بطبيعته وسط متجانس، لأن الأشياء الحالة في مكان تؤلف كثرة متميزة، والكثرة المتميزة تقوم على الانفصال والانقسام. وليس في المكان أي تتابع أو أي ديمومة، بل كل ما فيه تقارب وتجاوز دون أن يكون ثمة تداخل أو استمرار، وكل ما يتميز به هو الاختلاف في المقدار أو الكمية دون أن يكون فيه أي موضع للاختلاف في النوع أو الكيفية.

ولما كان العالم الذي نحيا فيه هو المكان المتصف بتلك الصفات فإننا نميل في العادة إلى أن نعمم تلك الصفات على كل وجود كائناً ما كان، فنحن ننظر إلى الذات، أي إلى حياتنا النفسية بحدوثها ككم محض، ومتجانس خالص، ووحدات منفصلة لا استمرار بينها، وهذا هو السبب في عدم إدراكنا لجوهر حياتنا النفسية ووجودنا الذي هو الزمن، وليس الزمن الرياضي أو الفيزيائي زمن الساعات، بل هو الزمن الحيوي، الحقيقي، الذي هو الديمومة، التي هي تيار متدفق لا يكف عن السيالان من الحالات الشعورية المتميزة، والمتصلة فيما بينها، لأنها ليست مجموعة آونة instants أو لحظات أو حالات، إن الديمومة هي التغير المستمر وعلة هذا التغير الذي يميز الحالات

¹ عما نوثيل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، ص 64،

النفسية هو اندراج الماضي في الحاضر، وإن كنا لا ندرك ذلك التغير إلا عندما يبلغ درجة معينة من الشدة يفرض نفسه على انتباهنا، إن الذات تتغير دون انقطاع، والذات التي لا تتغير، يقول برغسون: " لا تستمر في الديمومة، ولأن الحالة النفسية التي تظل هي بعينها، طالما لم تستبدل بحالة لاحقة، لا تستمر في الديمومة أيضا، ولذا فمهما رصصنا هذه الحالات جنبا إلى جنب على هذه الذات التي تحملها - وهو يقصد الذات كما تتصور عادة- فإن هذه الأشياء الصلبة لن تؤدي مطلقا إلى وجود الديمومة التي تسيل"¹. والديمومة بصفتها الزمان الحقيقي هي تراكم ونمو، ودوام واتصال بين الحاضر والماضي، أي تقدم الماضي الذي تتزايد أحداثه قليلا إلى أن يتضخم ويكون المستقبل.

وإذا كانت الديمومة باعتبار التقدم المستمر لا تقبل الارتداد أو الإعادة، فهي كذلك مما لا يمكن التنبؤ أو التكهن به، فهي تاريخ تتابع حلقاته وتتداخل، وكل لحظة منها تتصف بالأصالة والجددة، إن الديمومة خلق وابتكار وحرية باعتبار أن أفعال النفس لا يمكن التنبؤ بها. وهكذا فإن برغسون يميز بين الزمان الرياضي الفيزيائي والزمان النفسي والمعيش غير القابل للقياس لأنه غير موضوعي وإنما هو ذاتي، ولكن ذلك لا يعني أنه غير موجود وأنه لا يوجد إلا بالنسبة للفكر وبه. ذلك أن تجربة المدة تلك تعطينا في الوقت نفسه حدس قوة حيوية تحرك الطبيعة، الطبيعة الحية على الأقل².

2-2-5. المقاربة الوجودية للزمان:

تأتي هذه المقاربة كمحاولة لتجاوز المذاهب الفلسفية التي وضعها السالفون في الزمان، يردها عبد الرحمن بدوي الفيلسوف الوجودي العربي إلى ثلاثة رئيسة: المذهب الطبيعي ويمثله أرسطو، والمذهب النقدي أو المتصل بنظرية المعرفة، وهو الذي أقامه كانط وسار عليه من تأثروا به حتى نهاية القرن التاسع عشر، ثم المذهب الحيوي الذي فصله برغسون، هذا في داخل ميدان الفلسفة، وهناك في الفيزياء مذهبان: المذهب المطلق ويمثله نيوتن، والمذهب النسبي ويمثله أينشتاين³.

ولما كانت كل المذاهب في الوجود قد أخفقت في تقديم صورة واضحة عن الوجود والآنية (أي ظهور الوجود دون اتضاح ماهيته) كان من الضروري من أجل فهم الوجود ربطه بالزمان، يقول عبد الرحمن بدوي: "كل محاولة لفهم الوجود عامة والآنية بوجه خاص بغير الزمان محاولة

¹ هنري برغسون، التطور الخالق، ترجمة محمد محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ص14.

² Bernard Pietre: *Op.cit.*, P.29.

³ عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت - لبنان، ط3، 1973، ص48.

محفقة. فالزمان هو العنصر الأساسي في تكوين الآنية، والزمانية حالة جوهرية للوجود المتحقق أي الآنية. وعلى هذا فلا بد أن لنا، كيما نفسر حقيقة الوجود عموماً، أن تلجأ إلى الزمان فنفسر الوجود من ناحيته، وسنرى حينئذ أن الزمان يمكن أن يفسر به الطابع الأصلي للوجود، ولكل ما في الوجود، وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة في إخفاق ما قال به الفلاسفة من مذاهب في الوجود حتى الآن¹. إن الوجود زماني في جوهره وطبيعته، وتبعاً لهذا فإن كل ما يتصف بصفة الوجود لا بد أن يتصف بالزمانية، وليس معنى الزمانية مجرد الوجود "في الزمان" وكأن الزمان إطار يجول فيه الوجود أو إناء يحتويه كما ينظر عادة إلى المكان فيخلط بين الزمان والمكان، بل فضلاً عن هذا فإن ما يدعونه "فوق الزمان" أو "خارج الزمان" هو أيضاً زماني، وزماني بالمعنى الإيجابي. وصفة الزمانية إذن تطبع نفسها على كل وجود وتشيع فيه روحه الحقيقية، وهي المقوم الجوهري لماهية الوجود، والفاعل في تحديد معناه والصورة التي على نحوها يبدو².

ويعتبر هيدجر M. Heidegger الفيلسوف الألماني أهم فيلسوف معاصر عمق مفهوم الزمان وربطه بالوجود البشري ذاته³. فما دام الطابع الأساسي للوجود الإنساني هو "الهم" فالموجود الإنساني مهموم بتحقيق إمكانياته في الوجود، والإمكانيات منها ما تحقق في الماضي، وهذا هو علة الهم من الماضي، ومنها ما يجري تحقيقه، وهذا هو الهم من الحاضر، وهناك أخيراً الهم من المستقبل، أي الهم بتحقيق الممكنات. وهكذا فالهم يتصف بثلاثة أحوال للزمانية هي الماضي والحاضر والمستقبل. والزمانية هي الوحدة الأصلية لتركيب الهم. فالحاضر لحظة تتكون وتتشكل بواسطة الماضي والمستقبل. والزمانية لا تكون، بل تتزمن، إنها تتزمن ابتداء من المستقبل. بوصفه الاتجاه الأساسي للزمان، ذلك أن الإنسان ما هو إلا مشروع قيد الإنجاز، والزمانية الأصلية متناهية، لأنها تتزمن ابتداء من مستقبل متناه، لأنه محكوم عليه بالفناء أو الموت⁴.

وهكذا يبدو أن هناك اختلافاً بين الفلاسفة في مفهوم الزمان ولكن يمكن أن نستخلص من ذلك أن الزمان لا يمكن إدراكه من غير ربطه بالحركة وهذا ما يعطي لرأي أرسطو قيمته، أما أوغسطين فإنه يربطه للزمان بالفكر واكتشافه بأن هناك حاضراً للمستقبل وحاضراً للماضي

¹ عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، المرجع السابق، ص 45.

² نفسه، ص 546، ط 2، 2002.

³ عبد الرزاق قسوم، مفهوم الزمان في فلسفة الوليد بن رشد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 211.

⁴ ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984، ص 558 وما بعدها. وأيضاً:

فرانسواز داستور، هيدغر والسؤال عن الزمان، ترجمة سامي أدهم، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 2،

2002.

وحاضرا للحاضر، فإنه يكون قد عبر عن التجربة النفسية والإنسانية للزمان التي سيأخذها عنه الفينومينولوجيون والسيكولوجيون في القرن العشرين. أما الزمان النفسي لدى برغسون فقد جاء لتجاوز فكرة الزمان المطلق لدى كانط. وستكون نظرية برغسون من بين النظريات التي أثرت في غورفيتش، الذي سيقول بمفهوم الأزمنة الاجتماعية.

الفصل الثالث: الزمان في علم الاجتماع

مقدمة

3-1. علم اجتماع الزمان

3-2. الدراسات السوسولوجية للزمان: معالم تاريخية

3-2-1. مدرسة دوركايم وعلم اجتماع الزمان

3-2-1-1. هنري هوبير ومارسيل موس وتصور الزمن في الدين والسحر.

3-2-1-2. دوركايم: الزمن مقولة اجتماعية

3-2-1-3. مارسيل موس وإيقاع الحياة الاجتماعية

3-2-1-4. موريس هالبواكس: الذاكرة الجمعية والأزمة الاجتماعية

3-2-1-5. جورج غورفيتش ومفهوم الأزمنة الاجتماعية

3-2-2. علماء الاجتماع الأمريكيون وعلم اجتماع الزمان

3-2-3. الدراسات الاجتماعية الحديثة الخاصة بالزمان

3-2-3-1. دانيال ماركير ورؤى المستقبل

3-2-3-2. نوربير إلياس: مقارنة سوسولوجية تطورية لمشكلة

الزمن

3-3. موضوعات علم اجتماع الزمان

3-4. مفاهيم علم اجتماع الزمان

3-5. المناهج في علم اجتماع الزمن

3-6. تطور مفهوم الزمان

3-6-1. جاك لوغوف: من زمن الكنيسة إلى زمن التاجر

3-6-2. جاك أتالي: الزمان والنظام الاجتماعي

3-6-3. دافيد لاندز: قياس الوقت وتطور الساعة

3-6-4. فان روسيم: الساعة وتنظيم العالم المعاصر

3-6-5. جيل برونوفوست: تكون الأزمنة الحديثة في الغرب

3-6-6. استنتاجات

مقدمة

إن تبلور العلوم الإنسانية (علم الاجتماع، علم النفس الأنتروبولوجيا...) كفروع معرفية قائمة الذات مستقلة عن الفلسفة، لها موضوعاتها وأدواتها المنهجية ومفاهيمها، أدى إلى تناول الزمان تناولا مختلفا عن تناول الميتافيزيقي الذي كان يحاول استكناه طبيعته وماهيته، فعوض الخوض في الزمان كمفهوم مجرد ما فتى يثير الخلاف بين الفلاسفة، تتناول العلوم الإنسانية - ونقصد علم النفس وعلم الاجتماع والأنتروبولوجيا- الزمان بوصفه ظاهرة قابلة للملاحظة والدراسة العلمية بعيدا عن التأمل الميتافيزيقي المجرد.

3-1. علم اجتماع الزمان:

الحديث عن علم اجتماع للزمان أو عن فرع قائم الذات من فروع علم الاجتماع يجعل الزمان موضوعا خاصا على غرار الفروع السوسيولوجية الأخرى، ربما بدا أمرا فيه كثير من التجوز، وهذا ربما بسبب ما يتميز به الزمان ذاته، فهو يبدو ظاهرة غير قابلة للقبض، صعبا على التحليل وغير قابل للإدراك، وحتى لو كان لدينا تجربة مستمرة عن الزمان، فإن مقولات التحليل التي يعتمدها عالم الاجتماع يمكن أن تظهر بدون جدوى، كما أنها غير ثابتة. ولكن، في الواقع، لا شيء من هذا صحيح. وهذا بالنظر إلى الأعمال الهامة والمقاربات وحقول البحث المتعلقة بالزمان في علم الاجتماع¹.

والاهتمام بالزمان نجده لدى رواد علم الاجتماع أنفسهم فهؤلاء (هوبير، هوس، دو كايم، هاربرت ميد، سوروكين...) على سبيل المثال لا الحصر، قدموا أسسا سوسيولوجية خالصة لدراسة الزمان. لكن يجب أن نميز ونحن نتحدث عن علم الاجتماع الزمان بين الأعمال السوسيولوجية التي كان البعد الزمني حاضرا فيها بشكل ظاهر أو ضمني وبين تلك التي أخذت الزمن كحقل للتحليل. فالأعمال السوسيولوجية الكبرى تقريبا عاجلت موضوع التغير الاجتماعي، والتحويلات الاجتماعية، ودينامية العلاقات الاجتماعية. وحتى على المستوى المنهجي فإن عامل الزمن معطى إستراتيجي غالبا، مثلا من أجل اختيار الفترة المناسبة لجمع المعطيات ولقياس التغيرات الحقيقية².

¹ Gilles Pronovost, **Sociologie du temps**, Deboeck université, Paris, Bruxelles, 1996, P.9.

² Raymond Carpentier et Remi Clignet, **Du temps pour les sciences sociales. la durée , l'ordre et le rythme**, l'harmattan, Paris, 1998.

لكن ليس هذا هو المقصود بعلم اجتماع الزمن بل إن ما يسمى بعلم اجتماع الزمان هو تلك الدراسات التي تناولت الزمان كموضوع مباشر للتحليل وجعلته الحقل الأول للبحث¹. هذا الفرع يجد أصله لدى رواد علم الاجتماع أنفسهم، وهو يتميز بمفاهيمه. ولعل الشيء الذي ينبغي الإشارة إليه هو أن علم اجتماع الزمان تبلور كفرع معرفي بسبب التطور الذي حصل في المجتمعات الغربية في جميع مناحي الحياة وأدى إلى تصور جديد للزمن يختلف عن التصور التقليدي، فلقد خلقت الحضارة الغربية رؤية عقلانية اقتصادية للزمن تقوم على التخطيط والتنظيم الدقيق والصارم له بوصفه موردا نادرا. وبسبب التعقيد الذي شهدته المجتمعات الغربية وتشعب المؤسسات (الأسرة، المدرسة، المصنع، النادي...) وتداخل الأدوار الاجتماعية وتمايز وقت العمل عن الأوقات خارج العمل، فقد بات من اللازم لا الحديث عن الزمن بالمطلق بل عن أزمنة أو زمانيات اجتماعية مختلفة وأحيانا متعارضة يصعب التوفيق بينها كما هو الحال مثلا بين الزمن العائلي والزمن المهني بالنسبة للمرأة العاملة². وكذلك الحديث عن علاقات الأفراد بالزمن حسب السن والجنس الانتماء الطبقي. ولذلك فإن علم اجتماع الزمن جاء استجابة لحاجات المجتمع الغربي، شأنه شأن علم الاجتماع العام.

3-2. الدراسات السوسولوجية للزمن: معالم تاريخية:

إن دراسة علم اجتماع للزمن يمكن العودة بها في علم الاجتماع الفرنسي إلى هنري هوبير ومارسيل موس ودوركايم وموريس هالبواكس. أما علم الاجتماع الأمريكي فيمثل البدايات الأولى كلا من جورج هربرت ميد، وبتريم سوروكين، وروبير ميرتون. وقد اهتم بموضوع الزمن فيها بعد جورج غورفيتش. أما الفترة الحديثة فهي تتميز بغزارة الأبحاث والتطورات النظرية التي بلغت أوجها في أعمال وليام WILLIAM MOORE وإيفيتار زوربافيل EVIATAR ZERUBAVEL في الولايات المتحدة، وأعمال وليام جروسان WILLIAM GRISSIN وريدولف ريزوهازي RUDILF REZSOIHZY في أوروبا³.

¹ Gilles Pronovost، **Sociologie du temps**، op. cit.، P. 11.

² Dominique Médéa، **le temps des femmes : Pour un nouveau partage des rôles**، FLAMMARION، Paris، 2001.

³ Gilles Pronovost، **op. cit.**، P.13.

3-2-1. مدرسة دوركايم وعلم اجتماع الزمان:

الاهتمام بالزمن كموضوع لعلم الاجتماع يرجع الفضل فيه إلى مدرسة دوركايم (هنري هوبير ومارسيل موس، ودوركايم) وفيما بعد موريس هالبواكس.

وقد انصب الاهتمام لدى هذه المدرسة بالزمن والمكان أيضا باعتبارهما مقولتين أساسيتين في دراسة السحر والدين. وقد جاء اهتمامها بالزمن في إطار معالجتها لمفهوم المقدس لدى المجتمعات القديمة وإيقاع حياتها وتتابع الحفلات وارتباط ذلك بالدين.

والشيء الأساس في تفكير موس وهوبير ودوركايم هو ارتباط الزمان بالدين. فالدين والسحر يشكلان تصورا خاصا عن الزمان، وبما أن الدين ظاهرة جمعية فإن مفهوم الزمان والمكان أيضا يجد أصله في المجتمع، وهذه الفكرة سيؤكدها دوركايم بشكل قاطع.

3-2-1-1. هنري هوبير ومارسيل موس وتصور الزمن في الدين والسحر:

قدم هوبير H. Hubert وموس M. Mauss دراسة عن تصور الزمان في الدين والسحر، تتجلى أهميتها في تأثيرها في دوركايم الذي أحال عليها في كتابه "التصورات الأولية للحياة الدينية" وبهذا الاعتبار فإنها تعد دراسة رائدة في علم اجتماع الزمن بالنسبة للمدرسة الدوركايمية وغيرها¹. والفرضية التي حاولا البرهنة عليها في هذه الدراسة هي أن الأفعال والتصورات الخاصة بالدين والسحر، تتضمن مفاهيم عن الزمان والمكان مختلفة كثيرا عن مفهومهما العادي.

تذهب الدراسة إلى القول بأن في الدين والسحر، أو بالأحرى في المقدس، يجري تقديس الزمان. والارتباط بين المقدس والدين أو بشكل أوضح الزمن الديني هو الذي قاد إلى إنشاء التقويمات. والتقويم بالنسبة للدين والسحر ليس هدفة قياس الزمن، بل تنظيمه أو تنظيم إيقاعه، وفكرة الإيقاع هذه فكرة اجتماعية. لكن ما هي طبيعة الزمن في التصور الديني والسحري؟

إن الزمن في الدين والسحر ليس مفهوما كميًا متجانسا بل هو مفهوم كفي غير متجانس. فهما يضيفان عليه خصائص معينة هي خصائص المقدس، وتبعًا لذلك فإن أقسام الزمن أو الفترات التي يتكون منها التقويم ليست متناظرة. والتقويم يتكون من أوقات حاسمة يقصد بها الآجال النهائية لأقسام التقويم ولكن كل فترة تكون موضوع اعتبار خاص، ومن فترات تفصل بين تلك الأوقات الحاسمة.

¹ Henri Hubert et Marcel Mauss, "Etudes sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie", 1905. www.uqac.quebec.ca\zonezo\calssiques des sciences sociales.

ولا شك أن الطبيعة النوعية أو الكيفية للزمن فيها اقتراب من نظرية برغسون عن الزمن أو تصور المدة في الوعي الفردي. فهذا الفيلسوف ميز - كما مر معنا- بين نوعين من الزمان أحدهما كمي رياضي والآخر كيفي سماه بالديمومة. ولكن من الواضح أن عبارة الديمومة في الوعي الفردي تشير إلى الفرق بين برغسون وبين النظرية التي يقدمها هوبير وموس من منظور علم الاجتماع.

فإذا كان كيفيا عند برغسون فلأن درجات الشعور به ليست متماثلة لدى الفرد الواحد، ذلك أن الشعور هو سيل من الحالات النفسية المتميزة. وهكذا فإن الديمومة أو الزمن الكيفي فردي. أما كيفية الزمان في الدين والسحر فهي اجتماعية خاضعة للاتفاق. والدين والسحر ظاهرتان اجتماعيتان، وكل مجتمع وكل ثقافة يجددان زمن طقوسهما وأعيادهما.

إن تقسيم الوقت هو وليد الاتفاق وليس كما يذهب الرأي الشائع معطى تجريبيا تم التوصل إليه بواسطة ظواهر فلكية يسهل ملاحظتها. وفي الواقع كما بين هوبير وموس توجد طريقتان لتحديد تقسيمات الوقت، تتنافسان من حيث استعمالهما. فقد تم من جهة، ربط آجال التقويم إما بظواهر تشير بالتقريب إلى التغيير الحقيقي للفصول مثل بداية الأزهار، وظهور بعض الطيور... وإما بأوقات حاسمة لجريان بعض الكواكب كالقمر والشمس... وفي كلتا الحالتين فإن العلامات المختارة للدلالة على الزمن هي موضوعات للتجربة.

ولكن من جهة أخرى إننا نضع عددا ثابتا من الوحدات الزمنية لتقسيم الزمن، والنموذج الممتاز عن مثل هذا التقسيم الشائع للزمن إلى فترات متساوية عدديا هو نظام التقسيم الأسبوعي. وفي هذه الحالة فإن الدلالة على الزمن تبدو من أول وهلة اتفاقية تماما.

والواقع أن العمليتين -تقسيم الزمن بحسب الظواهر الطبيعية وتقسيمه إلى وحدات عددية ثابتة- تتداخلان فيما بينهما، ولذلك فإننا نجد في التقويم دائما دلالة عددية مرتبطة بدلالات الظواهر. ولكن هذه الأخيرة لا تخلو من التواضع واتفاق الجماعة، ذلك أن اختيار العلامة (الطبيعية) هو قبل كل شيء أحد أشكال الاتفاق.

وهناك بالإضافة إلى ذلك قواعد لملاحظة الظواهر الطبيعية (دوران الشمس وتغيرات القمر) وقواعد أخرى لتكريس تلك الملاحظة والسماح بها. كما أن استعمال تلك الدلالات الفلكية يترك مكانا واسعا للتحكم. فهناك اختلاف بالنسبة لعدد أيام الشهر القمري، والسنة الشمسية وهي أكثر صعوبة لم يتم تحديدها إلا بعد فترة طويلة.

وما ينتهي إليه هو بيرو موس هو تقرير أن تقسيم الزمن يتضمن حدا أقصى من الاتفاق وحدا أدنى من التجربة ودور التجربة يتمثل في إعطاء التقسيم سلطة إضافية.

3-2-1-2. دور كايم: الزمن مقولة اجتماعية:

تعرض دور كايم E. Durkheim لمفهومي المكان والزمان في دراسته للدين في كتابه "الصور الأولية للحياة الدينية" وذلك في المقدمة والخاتمة¹.

منذ البداية يؤكد دور كايم أن بحثه في المسألة الدينية لا يهم فقط علم الديانات، ذلك أن كل دين له جانب يتعدى به دائرة الأفكار الدينية الخالصة، ودراسة الظواهر الدينية تقدم أداة لتحديد المسائل التي ظلت من اختصاص الفلاسفة.

ومن بين تلك المسائل بعض المفاهيم الأساسية التي تهيمن على حياتنا الذهنية كلها، وهي تلك التي أطلق عليها الفلاسفة منذ أرسطو اسم المقولات، وتتمثل في الزمان، والمكان، والكم، والجنس، والعلة، والجوهر وغيرها. هذه المقولات، التي هي بمثابة أطر للتفكير، تشترك في شيء أساس هو أنها نشأت في الدين وعن الدين فهي نتاج للتفكير الديني.

ولكن كيف ذلك؟ يعلن دور كايم في مقدمته أن الخاتمة العامة للكتاب ستؤكد بأن الدين شيء اجتماعي. إن التصورات الدينية هي تصورات جمعية تعكس حقائق جمعية، فالطقوس عبارة عن طرق في التصرف لا تولد إلا داخل الجماعات الموحدة غرضها إثارة بعض الحالات العقلية لتلك الجماعات والاحتفاظ بها أو إعادتها. وعليه إذا كانت المقولات ذات أصل اجتماعي فينبغي أن تشارك في الطبيعة المشتركة في كل الوقائع الاجتماعية. ويجب أن تكون هي أيضا أشياء اجتماعية ناتجة عن التفكير الجمعي.

انطلاقاً من هذا يحاول أن يبرهن على الطابع الاجتماعي لمقولة الزمان، فهذا الأخير فيما يرى دور كايم يصعب إدراكه بغير العمليات التي يمكن بها تقسيمه وقياسه، كذلك العلامات الموضوعية التي تعبر عنه، وهذا يعني أنه من الصعب، إن لم يكن مستحيلاً، أن نتكلم عن الزمان إن لم يكن تابعا للسنوات والشهور والأسابيع والأيام والساعات. إننا لا ندرك الزمان إلا على أساس التمييز بين اللحظات المختلفة التي يتكون منها ولكن ما هو أصل هذا التمييز؟ لا شك أن حالات الوعي التي سبق لنا أن عشناها يمكن أن نسترجعها وفق الترتيب الذي جرت به، فتصير من ثمة أجزاء من الماضي حاضرة و متميزة عن الحاضر في الوقت ذاته. ولكن إذا كان هذا التمييز مهما بالنسبة لحياتنا الشخصية، فإنه لا يكفي لتكوين مفهوم أو مقولة الزمان. فالزمان لا يتمثل فقط في عملية التذكر

¹ Emile Durkheim, **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, (1912) [www.uqac.quebec.ca/zonezo/calssiques des sciences sociales](http://www.uqac.quebec.ca/zonezo/calssiques%20des%20sciences%20sociales).

الجزئي أو الكامل لأحداث حياتنا الماضية. إن الزمان إطار مجرد وغير شخصي، يحتوي ليس فقط وجودنا الفردي ولكن وجود الإنسانية بأكملها. إنه بمثابة لوح غير محدود تعرض فيه المدة تحت نظر الفكر، وحيث تندرج فيه كل الأحداث حسب معالم ثابتة ومحددة، ولذلك فليس وقتي أنا الذي ينظم بهذا الشكل، وإنما الزمن كما يدرك بشكل موضوعي من قبل جميع الأشخاص الذين ينتمون إلى ثقافة معينة.

وهذا كفيل في حد ذاته بأن يبين لنا أن مثل هذا التنظيم يجب أن يكون جمعيا. والملاحظة تثبت أن تلك المعالم الضرورية بالنسبة لترتيب الأشياء زمنيا تستعار من الحياة الاجتماعية؛ فالتقسيمات إلى أيام وأسابيع وشهور وسنين وغيرها المعروفة إنما تتفق كل الاتفاق مع تكرار الطقوس والأعياد والمراسيم العامة. وما التقويم سوى التعبير عن إيقاع أو رتبة المناشط الاجتماعية وتوكيد لانتظام حدوثها في الوقت نفسه. وهكذا يبدو أن إيقاع الحياة الاجتماعية هو أساس مقولة الزمان¹. إن إيقاع الحياة الجمعية يهيمن على جميع الإيقاعات المتنوعة لحياة الأفراد التي تنتج عنا. وتبعاً لذلك فإن الوقت الذي تعبر عنه يهيمن على كل الأزمنة الخاصة ويستغرقها.

3-2-1-3. مارسيل موس وإيقاع الحياة الاجتماعية:

قدم "مارسيل موس M. Mauss" دراسة قيمة عن التغيرات الفصلية لمجتمعات الإسكيمو، لفت انتباهه في هذه الدراسة إيقاع الحياة الاجتماعية، فقد وصف كيف أن المسكن والحياة الدينية وتنظيم الأسرة يخضع للتغيرات الهامة حسب إيقاع الصيف والشتاء. لقد لاحظ موس أن مجتمعات الإسكيمو تقدم مورفولوجيا مزدوجة ترتبط بالتغيرات الفصلية، وإذا كان المسكن هو العنصر الأساس في هذه المورفولوجيا، فإن شكله ومحتواه يختلفان حسب فصلي الصيف والشتاء. ففي فصل الصيف يسكن الإسكيمو الخيام التي تكون متباعدة عن بعضها البعض، وفي الشتاء يسكنون بيوتا متقاربة. وهذان النمطان من المسكن يرتبط بهما نمطان من التجمع لهما أسبابهما، وترتب عنهما نتائج تطل مناحي حياة الإسكيمو جميعها².

إن التجمع السائد في الصيف هو التشتت في المكان، بحيث تعيش كل أسرة في مسكن واحد (خيمة) محتفظة بفرديتها التامة تقريبا اللهم إلا إذا استدعت الضرورة تعاون العائلات في صيد الحيتان. أما في الشتاء فيسود نمط اجتماعي شديد التركيز، حيث تقيم العائلات التي يتراوح عددها

¹ Ibid., L'introduction.

² Marcel Mauss, "Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos" in Sociologie et anthropologie, Paris, 1968, PP. 389-477.

بين الاثني عشر كحد أدنى والعشرة أسر كحد أقصى في بعض المناطق، في بيوت أبرزها تلك التي يصنعها الإسكيمو من الجليد (Iglou) المتوفر بين أيديهم دائما أكثر من المواد الأخرى كالحجارة والأخشاب وعظام الحيتان.

ويميز موس لدى الإسكيمو بين المنزل الطويل الذي تسكنه عدد من العائلات، يتكون من حجرات معزولة عن بعضها البعض كل واحدة منها خاصة بأسرة من تلك الأسر، وبين الكاشيم (Kashim) الذي هو مكان اجتماعي خاص بالرجال البالغين المتزوجين والعزاب.

ويغزو موس هذا الاختلاف في نمط الحياة الاجتماعية لدى الإسكيمو إلى مجموعة من الأسباب، يرجع بعضها إلى البيئة الطبيعية وبعضها الآخر اجتماعي. بالنسبة للأسباب الطبيعية فإن أهمها حسب موس هو الطريقة التي تعيش بها الحيوانات؛ فهذه الأخيرة بدورها تتفرق أو تتركز حسب الفصول، ففي الشتاء تتجمع أفيال البحر والفقمات في نقاط محددة، وتتفرق في الصيف مما يضطر الإسكيمو إلى التفرق من أجل اصطيادها. وهكذا فالصيف يمدد ميدان الصيد والشتاء يحصره، وهذا التقابل يستتبعه تقابل إيقاع الحياة الاجتماعية للإسكيمو بين الصيف والشتاء.

ولكن هذا العامل الفيزيائي لا يفسر تلك الدرجة من الارتباط الحميم التي يبلغها تجمع الإسكيمو في الشتاء خاصة في الكاشيم، والذي يجد تفسيره في الواقع في تلك الحاجة إلى التجمع في مكان واحد وإمضاء حياة جماعية.

ويستخلص موس مجموعة من النتائج أو الآثار المترتبة عن تلك المورفولوجيا الاجتماعية المزدوجة أو بالأحرى التغيرات الفصلية.

إن تلك التغيرات تؤثر في الحياة الدينية والقانونية والاقتصادية لجماعات الإسكيمو؛ فالحياة الدينية يختلف إيقاعها في الصيف عنه في الشتاء، فهي باهتة وخامدة في الصيف، ولا تتجلى إلا في بعض الممارسات الفردية والعائلية مثل طقوس الميلاد والموت وبعض التحريمات. إن الحياة في الصيف تبدو كما لو كانت لائكية كما يقول موس¹.

أما في الشتاء، فعلى العكس من ذلك، هناك نشاط وحماس ديني فياض ومستمر، حيث تسود الاحتفالات والمراسيم الدينية إلى درجة أن الحياة الشتوية للإسكيمو تبدو كما لو كانت عبارة عن احتفال طويل. إن الحياة الدينية في هذا الفصل تكون نشيطة جدا وجماعية.

¹ Marcel Mauss, *Opcit*, P.444.

والتباين بين الصيف والشتاء لا يمس فقط الجانب الديني بل أيضا الناحية الفكرية، أي إنه يمس الأفكار والتصورات الجمعية، بمعنى عقلية الجماعة. فالتقابل بين حياة الصيف وحياة الشتاء يترجم في طريقة تصنيف الاسكيمو للأشياء والأشخاص، فأثناء الاحتفالات يتوزع الأشخاص إلى فئتين: فئة الذين ولدوا في الشتاء وفئة الذين ولدوا في الصيف، كما تتباين الطقوس بالنسبة للأطفال حسب ولادتهم في هذا الفصل أو ذاك. كما إن الأشياء مثل الألبسة وأدوات الصيد منها ما يتعلق بالشتاء، ومنها ما يتعلق بالصيف، والخلط بينهما يعد من المحرمات. وهكذا فإن الطريقة التي تترتب أو تصنف بها الأشخاص والأشياء تحمل طابع التقابل الأساس بين فصلي الصيف والشتاء، وبالتالي إن مفهوم الصيف ومفهوم الشتاء هما بمثابة قطبين يدور حولهما نسق الأفكار لدى الإسكيمو.

ويشمل تأثير التغيرات الفصلية الحياة القانونية أيضا، فهناك حقوق خاصة بالشتاء وأخرى بالصيف؛ ذلك أن لكل فصل نوعا من الأسرة تختلفان في تركيبهما والحقوق الخاصة بكل واحدة منهما. فعائلة الصيف تتميز بصغر حجمها واحتفاظها بفرديتها، والسيادة فيها تعود إلى الذكور أي الأب أو الذكور القادرين على الصيد. أما عائلة الشتاء فهي، على العكس، تضمحل وتذوب في الجماعة الكبيرة داخل منزل الثلج، فتنشأ علاقات جديدة أخلاقية وقرابية واقتصادية. هكذا فإن السرقة داخل المنزل الطويل الكاشيم تكاد تكون منعدمة، وأحداث الاعتداء أو القتل وخرق المحرمات لا تقابل بعقوبات شديدة وقاسية.

ولما كانت تمارس المشاعية الجنسية في الشتاء؛ حيث يتم تبادل النساء بين ذكور المحطة الواحدة بما فيهم الأجانب، فإنه يسود فيما بين جماعات الإسكيمو نوعا من القرابة بحيث يصبح الذكور كلهم بمثابة آباء.

أما بالنسبة للتنظيم الاقتصادي فإن التقابل بين الصيف والشتاء يفرض أيضا اختلافا بين الأشياء المستهلكة والمستعملة؛ ففي الصيف هناك حق للملكية يختلف عن حق الملكية في الشتاء، فالعائلة تمتلك في الصيف بعض الأشياء مثل الخيمة والأغطية، لكن في الشتاء تسود التزعة الجماعية التي تؤدي إلى زوال الأنانية الفردية والعائلية الضيقة، فالمنزل الطويل الذي تقطنه العائلات ليس ملكا لأحد بل هو ملك لآباء المنزل، والأشياء المستهلكة (حيوانات الصيد) يتم تقاسمها من قبل الجميع.

لكن مهما بدا من تقابل بين حياة الصيف وحياة الشتاء وما يرتبط بهما من عادات وممارسات وسلوكيات وتصورات، فإنه ليس مطلقا كما لاحظ موس. إن هناك تداخلا بين

الحياتين، ذلك أن بعض الممارسات الخاصة بهذا الفصل أو ذاك تستمر في الآخر، من ذلك مثلا أن عائلة الصيف الضيقة تحافظ على بعض استقلالها داخل المترل الطويل الذي هو ملك للعائلات جميعها ولكن كل عائلة إلا ولها حجرتها الخاصة بها، ويفسر موس هذا التداخل بمفهوم الرواسب. وما ينتهي إليه موس من دراسته هو التأكيد على ملاحظتين عامتين: الأولى هي أن إيقاع الحياة الاجتماعية يكون مرتفعا أو منخفضا حسب التغيرات الفصلية، وإذا كان هذا واضحا أو جليا لدى الإسكيمو، فإنه ليس خاصا بهم وحدهم. إن الظاهرة الملاحظة لدى مجتمعات الاسكيمو ظاهرة عامة، يمكن ملاحظتها في أماكن أخرى. ففي أمريكا لدى قبائل الهنود (الكواكتول، هوبي، نونكا ...) نصادف أيضا تركزا شديدا في الشتاء وتشتتا مماثلا في الصيف، ويرتبط بهذه المورفولوجيا المزروجة نظامان اجتماعيان في الغالب. وفي أوروبا هناك هجرات الشعوب الرعوية في جبال أوروبا، تلك الهجرات التي تأتي على إخلاء القرى تقريبا من الذكور. وحياة الرهبان في الهند أيضا تعرف التشتت والتجمع، ففي فصل المطر يتوقف الرهبان عن التسول ويدخلون معابدهم. والمجتمعات الغربية ذاتها تعرف التذبذب عينه، فالحياة الحضرية تشهد عطلة الصيف التي تمتد من شهر جويلية إلى غاية نهاية الخريف ثم تعقبها حياة العمل والنشاط. والحياة الريفية تشهد بدورها في فصل الشتاء نوعا من الخمول، وهي فترة التشتت. وفي الصيف ينتعش كل شيء، حيث يعود العمال إلى حقولهم أين يحدث الاتصال فيما بينهم، فالصيف بالنسبة للريف هو زمن الاحتفالات والأعمال الكبرى.

إن تلك الوقائع فيما يرى موس تفترض أننا أمام قانون قد يكون له درجة كبيرة من العمومية مفاده: إن الحياة الاجتماعية لا تحتفظ بالمستوى نفسه خلال الأوقات المختلفة للسنة، وإنما تمر بأطوار متتابعة ومنتظمة من الكثافة المرتفعة والمنخفضة، أطوار من الراحة وأطوار من النشاط.

وإذا كان الإيقاع الفصلي أكثر وضوحا لدى الإسكيمو، حيث يتجلى التذبذب بين فصلي الصيف والشتاء بوضوح، فإنه ليس الوحيد، بل توجد إيقاعات أخرى في كل فصل، وكل شهر، وكل أسبوع، بل وكل يوم، وإن كان التذبذب فيها أقل بروزا. ويترتب عن هذا، في نظر موس، أن كل وظيفة اجتماعية من المحتمل أن يكون لها إيقاعها الخاص.

والنتيجة العامة الأخرى، التي يستخلصها موس من دراسته عن الإسكيمو، هي أن الحياة الاجتماعية في مختلف أشكالها الأخلاقية والدينية والقانونية ... إلخ، مرتبطة بأساسها المادي، وأنها تختلف باختلاف هذا الأساس؛ أي اختلاف حجم التجمعات الإنسانية وكثافتها وشكلها

وتركيبتها. وهكذا فإنه في الوقت الذي يتغير فيه شكل التجمع (بالنسبة للإسكيمو) نرى في الوقت ذاته تغيرا في الدين والقانون والأخلاق.

3-2-1-4. موريس هالبواكس: الذاكرة الجمعية والأزمة الاجتماعية:

يندرج موريس "هالبواكس M Halbwachs" هو أيضا ضمن المدرسة الاجتماعية الفرنسية بإسهامه الهام، الذي انصب على البرهنة على فرضية وجود فكر جمعي، اعتبره المصدر الرئيس للذاكرة الجمعية والأحلام والذكريات. ففي كتابه الذي طبع بعد موته " الذاكرة الجمعية " قدم تحليلا للذاكرة، غير أن " ما يختفي وراء هذا التحليل هو تعريف معين للزمن " يقول "جون دوفنيو Jean Duvignaud" في مدخل الكتاب المذكور.

والذاكرة الجمعية حسب هالبواكس هي تلك الذكريات والأحداث التي تهم العدد الأكبر من أفراد المجموعة والتي هي حصيلة الحياة الخاصة بهذه المجموعة، أو هي نتيجة العلاقات التي تقيمها مع المجموعات الأخرى الأقرب إليها والمتصلة بها باستمرار. بهذا المفهوم الجمعي للذاكرة يتجاوز هالبواكس المفهوم السيكولوجي لها باعتبارها وعيا فرديا؛ فلا وجود لأشكال من الوعي الفردية، أو بالأحرى لا يمكن تصور الذاكرة إلا في علاقتها مع ذاكرات الآخرين التي تؤلف في النهاية ذاكرة المجموع (الجماعة أو المجتمع).

والعلاقة بين الذاكرة والزمن تتجلى في أنه " في الزمن - زمن جماعة معينة، يبحث الفكر أو بالأحرى يعيد بناء الذكرى، وعلى هذا الزمن يستند. والسبب الذي يجعل الزمن يمثل الدعامة للفكر هو أنه يتمتع بخاصية الدوام النسبي التي هي خاصية الجماعة التي ينتمي إليها أيضا "1.

وهكذا فإن الزمن لا يمكن تصوره خارج جماعة معينة، فلكل جماعة زمنها الخاص، و لا وجود من ثمة لزمن عالمي بالنسبة لجميع الموجودات، بحيث تدرج فيه كل الظواهر والأحداث مثلما كان يعتقد الفلاسفة. إن زمن الفلاسفة هذا زمن فارغ ومجرد ولا يحيل إلى أية حقيقة. والحقيقة الواقعية للزمن لا نتبينها إلا من خلال أشكال الوعي الجمعي Les consciences collectives .

" يجب أن نميز — يقول هالبواكس — بين عدد من الأزمنة الاجتماعية بقدر ما هنالك من جماعات متباينة "2. إن للجماعات — الأسرة، الطبقات الاجتماعية ... — دورا مهما في تشكيل التصورات الجمعية التي من بينها تصور الزمن. فالجماعات تمثل بهذا الاعتبار مصادر مختلفة للزمن،

¹ Maurice Halbwachs. *La mémoire collective*, P.U.F., Paris, 1968, p. 118.

² *Ibid.*, p.104.

ولا يوجد مصدر واحد يفرض نفسه على كل الجماعات. ويرجع السبب في ذلك إلى أن متطلبات الجماعات واهتماماتها مختلفة ومتباينة، وعن هذا التباين ينتج تباين في الأزمنة الاجتماعية les temps sociaux

وهذا التباين بين الأزمنة الاجتماعية يطرح مشكلة المقارنة بينها من حيث السرعة والبطء مثلا، بين زمن القرية وزمن المدينة. وفي رأي هالبواكس إن مثل تلك المقارنات التي تذهب إلى القول إن زمن المدينة يتميز بسرعة إيقاعه بعكس إيقاع زمن القرية البطيء، إن هذه المقارنة غير مشروعة لأن تيارات الفكر الجمعية مختلفة لا تتداخل أبدا في الواقع، ولا تستطيع أن تتصل فيما بينهما.

وبما أن قياس الزمن مختلف بالنسبة للجماعات ولا توجد وسيلة واحدة لقياسه بالنسبة لجماعتين مختلفتين، لا يمكننا معرفة سرعة الزمن، يقول هالبواكس: " لا يوجد زمن عالمي وواحد، ولكن المجتمع ينقسم إلى عدد من الجماعات لكل واحدة منها زمنها الخاص. وما يميز هذه الأزمنة الجمعية ليس كون بعضها يمر بسرعة أكثر من البعض الآخر، بل إننا لا نستطيع حتى القول إن الزمن يمر باعتبار أن كل وعي جمعي يمكنه أن يتذكر، وأن محتوى الزمن يمثل شرطا للذاكرة. إن الأحداث تتتابع في الزمن، غير أن الزمن ذاته يبقى إطارا ثابتا. وكل ما يمكن قوله بصدد التمييز بين تلك الأزمنة هو أن بعضها أوسع من البعض الآخر، ما يجعل الذاكرة تعود إلى الوراء بعيدا فيما نتفق على تسميته بالماضي"¹.

3-2-1-5. جورج غورفيتش ومفهوم الأزمنة الاجتماعية:

أرجع جورج غورفيتش Georges Gurvitch الاهتمام بعلم اجتماع الزمن بعد التراجع الذي عرفته في أوروبا عشرين سنة قبل ظهور التحليل الذي قدمه لما أسماه " الأزمنة الاجتماعية " (1963)² وقد أعلن غورفيتش أن الهدف من هذه الدراسة هو محاولة البرهنة أن الحياة الاجتماعية تجري في أزمنة متعددة، تكون متباينة دائما، ومتعارضة في الغالب، وإن توحيدها النسبي يمثل مشكلة بالنسبة للمجتمعات كلها³. والفرضية التي ينطلق منها هي إبراز أن كل طبقة اجتماعية، وكل جماعة خاصة، وكل عنصر اجتماعي مصغر، بمعنى كل نحن وكل علاقة مع الآخر، وأخيرا كل مستوى من مستويات الواقع الاجتماعي، من الأساس المورفولوجي إلى العقلية الجمعية — بل

¹ Maurice Halbwachs. *Opcit.*, P.126.

² Gilles pronovost, *op. cit.*, P.23.

³ Georges Gurvitch, "La multiplicité des temps sociaux", in La vocation actuelle de la sociologie, P.U.F, Paris, 1963, chap.13, P. 325.

كل نشاط اجتماعي (ميثيقيا كان أو دينيا وسحريا، أو اقتصاديا، أو تقنيا، أو قانونيا، أو سياسيا، أو معرفيا، أو أخلاقيا أو تربويا) يتحرك داخل زمن خاص به. ومع ذلك فإن حياة المجتمع تتوقف على محاولة توحيد تلك الأزمنة الاجتماعية المتعددة. ولكن محاولة التوحيد تلك وبالتالي هذا التأويل النسبي للأزمنة الاجتماعية، يقود إلى شكل جديد لتعدد تلك الأزمنة هو الشكل الخاص بالمجتمعات الشاملة التي يقيم كل واحد منها مراتبا موحدا للأزمنة الاجتماعية، وهذا ما يعطيه خصوصيته على سلم الأزمنة الخاصة حيث تجري حياته. فمثلا ليس هناك فقط عدم اتفاق بين زمن العائلة والمدرسة والمصنع والنقابة والمكتب الإداري وغيرها كما أشار موريس هالبواكس من قبل، ولكن هناك عدم اتفاق أيضا بين طرق التوفيق بين الأزمنة المتنوعة في المجتمعات الأبوية أو الإقطاعية وفي مجتمعات المدن القديمة وكذا المجتمعات الرأسمالية أو الجماعية¹.

إن مفهوم أو نظرية الأزمنة الاجتماعية التي توصل إليها غورفيتش جاءت نتيجة التجاوز النسبي لمفاهيم فلسفية وسيكولوجية للزمن أولا، و في المقابل نتيجة استلهاهم لأعمال فلسفية وعلمية. لقد كان على غورفيتش أن يقدم مفهوما أو تحديدا سوسولوجيا وصفيا للزمن لا يندرج ضمن المفاهيم التقليدية المشهورة للزمن كتعريف أرسطو أو تعريف كانط لأن هذين التعريفين وغيرهما يفترضان أن الزمن واحد. ولا ضمن مفهوم أوغسطين وأتباعه لأن الزمن عندهم يمثل المدة المتصلة للمعيش. ولا كذلك ضمن المفهوم الذي يطابق بين الوعي والزمن كما ذهب إلى ذلك علماء النفس أمثال بيار جانيه P. Janet وحتى الفلاسفة أمثال "برغسون" و"هوسرل Husserl" وهؤلاء جميعا قدموا مفهوما ذاتيا للزمن. ومع ذلك فإن غورفيتش سيأخذ عن أرسطو فكرة ارتباط الزمن بالحركة، وعن معارضي أرسطو فكرة امتلاك الزمن عنصرا كيفيا وأنه ليس قابلا دائما للقياس والتكميم.

أما بالنسبة لاستلهاهم بعض الأعمال الفلسفية والعلمية والتي يمكن اعتبارها المناخ الفكري الملائم الذي هيا ل طرح نظرية تعدد الأزمنة الاجتماعية، فإنها تتمثل في التأثير البارز الذي كان لثورة برغسون في الفلسفة وثورة أينشتاين في الفيزياء المتعلقين بالزمن كما يقول غورفيتش. فبرغسون يميز بين نوعين من الزمان: الزمان الرياضي الكمي المرتبط بالمكان القابل للعودة، والديمومة وهي الزمان النفسي الكيفي غير القابل للارتداد، وحتى هذا الزمن النفسي ليس واحدا ذلك أن الذوات تختلف من حيث شدة المدة ومن حيث سرعة الإيقاع وبطوئه.

¹ Georges Gurvitch، Op cit، P.325.

لكن برغسون رغم ذلك لم يستطع أن يتوصل إلى نظرية في تعدد الأزمنة نظرية يبدو أنها تنجم عن تحليلاته الخاصة — فيما يقول غورفيتش، والسبب في ذلك يرجع إلى أن برغسون لم يكن يمتلك روح الجدل أو الديالكتيك، ذلك أنه لا شيء يقتضي تطبيق الجدل أكثر من مشكلة الزمن 1 و هذا ما سيفعله غورفيتش. ومن مظاهر هذا الجدل هيمنة أقسام الزمن الثلاثة : الماضي والحاضر والمستقبل بعضها على بعض تارة، وانحلالها بعضها في البعض الآخر تارة أخرى. وخصائص الزمن الجدلية تلمسها " باشلار G. Bachelard " في كتابه " جدلية الزمن " فيما يذكر غورفيتش، وواضح أن هذا تأثير آخر من بين التأثيرات الكثيرة الأخرى.

والثورة الثانية في ميدان الأزمنة والتي يعترف غورفيتش بأهميتها في التهيئة لنظريته، هي النسبية لأينشتاين من جهة، والفيزياء الكوانتية من جهة أخرى. فأينشتاين برهن أنه في الفيزياء يوجد من الأزمنة بقدر ما يوجد من أطر مرجعية وأن سرعة الحركة تكون نسبية من وجهة نظر الملاحظ الذي يختار أحد تلك الأطر المرجعية، وهذا يعني أن زمن العالم الأكبر *Macrophysique* مثلا لا يطابق زمن العالم الأصغر *Microphysique* .

وهكذا فإن نظرية تعدد الأزمنة الاجتماعية وجدت المناخ الفكري ملائما للتبلور، هذا المناخ هيأه الفلاسفة والفيزيائيون وعلماء النفس وعلى الخصوص جان بياجى J. Piaget عالم النفس والإبستمولوجي السويسري الذي عرّف الزمن بأنه تنظيم للحركات، وسيقدم غورفيتش تعريفا لا يتعد كثيرا عن ذلك التعريف ومؤداه أن الزمن تنظيم للحركات أو تغيير للحركات، تنظيم وتغيير مستمران في التابع ويتتابعان في المدة². وبهذا التحديد لمفهوم الزمن يتحدد مفهوم الزمن الاجتماعي بأنه زمن تنظيم أو تغيير حركة الظواهر الاجتماعية الكلية³.

وبما أن الزمن تنظيم للحركة تارة وتغيير لها تارة أخرى فإن هناك أنواعا عدة من التنسيق وبالتالي أزمنة متعددة . وإذا تبين لنا أنه لا مجال للحديث عن الزمن بل عن الأزمنة، يميز غورفيتش بين ثمانية أنواع من الأزمنة الاجتماعية هي:

1— زمن المدة الطويلة والبطء: حيث يلقي الماضي بثقله في الحاضر والمستقبل. والجماعات التي تتحرك في هذا الزمن هي على سبيل المثال جماعات القرابة، الجماعات المحلية والقروية على

¹ Georges Gurvitch, *Op cit.*, P.334.

² *Ibid.*, p. 329-331: ينظر

³ *Ibid.*, P.338.

الخصوص، ومن أمثلة الطبقات الاجتماعية هناك طبقة الفلاحين، وأما المجتمعات الشاملة التي تمثل إطارا لهذا الزمن فهناك المجتمعات الأبوية؛

2_ الزمن الحادع؛

3_ زمن النبضات غير المنتظمة بين ظهور الإيقاعات واختفائها؛

4_ الزمن الدوري؛

5_ الزمن المتأخر عن ذاته؛

6_ الزمن القائم على التناوب بين التأخر والتقدم؛

7_ الزمن المتقدم على ذاته؛

8_ الزمن المتفجر¹.

أما استيعاب الزمن وإدراكه وترميزه وقياسه والتحكم فيه وبالتالي تحليل الأزمنة الاجتماعية المذكورة، فإنه يتم من خلال الأطر الاجتماعية التي يميز فيها غورفيتش بين أطر ميكروسوسولوجية Les cadres microsociaux (الجماهير، الجماعات، الاتحادات ...) وبين أطر ماكروسوسولوجية les Cadres macrosociaux وتتمثل أولا في الجماعات الخاصة التي يميز فيما بينها على أساس الإيقاع والمدة ودرجة التوزع والوظائف والاتجاه (كالجموع، العصابات، الفرق الرياضية، النقابات، الأحزاب السياسية، الكنائس، الدول، المصانع....) وتتمثل ثانيا تلك الأطر الاجتماعية الكبرى في الطبقات الاجتماعية Les classes sociales (طبقة الفلاحين، الطبقة البرجوازية، طبقة البروليتاريا....).

في النهاية إن نظرية غورفيتش في الأزمة الاجتماعية ستقوم بتوجيه الكثير من الدارسين حول الزمن سواء في علم الاجتماع أو في الأنثروبولوجيا، نذكر منهم على سبيل المثال في علم الاجتماع دانيال ماركيز وجيل برونوفوست جاكلين روميجير إبيرهات في الإثنولوجيا.

3-2-2. علماء الاجتماع الأمريكيون وعلم اجتماع الزمان:

هناك إسهام أصيل له تأثيره لعلم الاجتماع الأمريكي في الدراسة الاجتماعية للزمان إلى جانب الإسهام الفرنسي، والأمر يتعلق بشكل خاص بجورج هربرت ميد وسوروكين وميرتون².

¹ Ibid., p.340-344 ينظر تفصيل هذه الأزمنة:

² Gilles Pronovost, op.cit., p.17.

بالنسبة لميد G. H. Mead فقد عالج بشكل أساس مفهوم " الحاضر " . وتفكيره حول الزمن يرتبط بالموضوعات الكبرى لفكره. وقد أحدث تأثيرا كبيرا في التفكير الأنجلوساكسوني حول الزمن.

يؤكد ميد في المقام الأول أن الحاضر وحده يمثل مجال الواقع؛ فهذا الأخير لا يوجد إلا في الحاضر، فقد كتب قائلا " إن نقطة انطلاقنا كانت دائما بنية الزمن الحاضر " ¹ ولكن ماذا يعني هذا ؟ بالنسبة لميد الواقع ليس له وجود إلا في حاضر لا يمكن اختزاله في الماضي والمستقبل؛ ففي الحاضر تجري الظواهر الاجتماعية . والحاضر ليس مجرد انبثاق عن الماضي، وحتى إذا كان يدمج باستمرار عناصره (قيم، ومؤسسات، وصور... الخ) فهي دائما شيء جديد، ولذلك فإن المستقبل والماضي لا يوجدان إلا بالنسبة للحاضر.

وفي المقام الثاني ألح ميد على الوجه الديناميكي للواقع الاجتماعي في تكونه الدائم في الحاضر. إذا كان الماضي يشترط المرور من الحاضر نحو المستقبل، فلا يبقى سوى أن الحاضر عملية مستمرة ولكنها تتجدد دائما عن طريق التغيرات التي تطرأ على الأشياء والنظم. إن المفهوم المركزي هنا هو مفهوم "الانبثاق"؛ فالتغيير الذي يحدث في الحاضر هو أكثر من مجرد مجموع الأحداث التي يتركب منها، فهو زيادة على ذلك محصلة تنظيم القوى والميول التي انبثقت منها. وهكذا فإن الطبيعة الاجتماعية للحاضر تنتج عن عملية الانبثاق الأساسية هذه للوضعيات الجديدة التي هي في الوقت ذاته خاضعة للماضي ولكنها لا تختلط به أبدا. وفي الواقع، حسب ميد، لا وجود للاجتماعي إلا لأن هناك بناء جديدا للحاضر مكونا من مما يسبقه ومما يمضي على حد سواء ².

ستندرج الدراسات حول الزمن في الولايات المتحدة وكذلك في بريطانيا بعد ميد، ضمن منظور جديد، وترجع جذورها إلى الدراسات المتعلقة بميزانية الوقت التي أثارها الأزمة الاقتصادية في الثلاثينات من القرن 20 في الولايات المتحدة، وفي الفترة ذاتها كانت هناك دراسات في إنجلترا عن ميزانية الوقت.

وقد عرفت دراسات ميزانية الوقت Budget-Temps ازدهارا مهما في الولايات المتحدة في الأبحاث الخاصة بالترويح. وفي هذا السياق تندرج مساهمة سوروكين وميرتون في شكل مقالة قصيرة طبعت عام 1937.

¹ Gilles Pronovost، *op.cit.*، P.17.

² *Ibid* ، P.18.

في دراسته عن ميزانية الوقت مع بارجي Berger (1939) وضع سوروكون Sorokin تصنيفا للفعاليات الإنسانية يتكون من 55 فئة تتجمع هي ذاتها في ثمانية أقسام والتي يمكن أن نجدها في كل الدراسات اللاحقة عن استعمال الزمن (المناشط ذات الطابع الفيزيولوجي، والاقتصادي، والاجتماعي، والديني، والفكري، والفني، والفعاليات المتعلقة بالعلاقات الحميمة، والفعاليات الترفيهية المختلفة ...). هذه الدراسة لم تتبعها دراسات أخرى مباشرة ولكن أفكارها سيتم تطويرها من لدن سوروكين في نهاية حياته (1984).

وفي إطار اهتمامهما بالبرهنة على الطابع المميز للزمن الاجتماعي في مقابل الزمن الفيزيائي أو النفسي مثلا، شدد سوروكين وميرتون على فكرتين أساسيتين: الأولى هي أن الزمن الاجتماعي يرتبط بالمناشط التي تؤلفه من حيث أهميته. والثانية أن هذا الزمن هو تعبير عن إيقاع الجماعات الاجتماعية .

بالنسبة للفكرة الأولى فإن التعرف على الفترات الزمنية الهامة بالنسبة للفرد أو بجماعة معينة يتوقف في جزء كبير منه على محتوى المناشط التي تتألف منه؛ فالمناشط تصلح كنقاط مرجعية من أجل تمييز مختلف فئات الزمن الاجتماعي. فالزمن هو بمثابة علاقة بين مناشط. وفيما يتعلق بعلاقة الزمن بالجماعات الاجتماعية فقد تكلم سوروكين وميرون عن أنظمة زمن خاصة بجماعات اجتماعية وعن إيقاع خاص بمناشطها، وكذلك عن عاطفة الانتماء التي تشكل جزءا مكملًا له¹.

وفي كتابه " Social and cultural dynamics " طوّر سوروكين تصنيفا للإيقاعات، وعالج مسألة الدورية في التغيير الاجتماعي كذلك الزمن والاطرادات والزمن في التغيير السوسيوثقافي. ولكن في مقالته التي ظهرت عام 1964 " Sociocultural Causality, Space, Time: A Study of Referential Principles of Sociology and Social Science " طور سوروكين علم اجتماع جديد للزمن. وقد استخلص السمات التالية للزمن السوسيوثقافي كما أسماه. فالأمر يتعلق بظاهرة اجتماعية يجب أن تحلل في علاقتها مع ظواهر اجتماعية أخرى (الاجتماعي يفسر بالاجتماعي) وبهذه الصفة فإن الزمن الاجتماعي يحيل إلى المدة وإلى التزامنية، وإلى الإيقاع، وشدة تغير الظواهر الاجتماعية الأخرى. وإحدى خصائصه الأساسية هي أنه لا يجري بطريقة واحدة

¹ Gilles Pronovost, op.cit., P. 21.

داخل الجماعة الواحدة أو المجتمع الواحد. وهذا الزمن ليس قابلا للتقسيم كما هو الحال بالنسبة للزمن الرياضي، إنه زمان كفي أساسي.

هذا عن خصائص الزمن السوسيوثقافي، أما عن وظائفه الأساسية فهي تتمثل في التزامن والتنسيق بين الظواهر الاجتماعية، وأنه نسق مرجعي بالنسبة لتصوير المدة واستمرارية الأحداث والتعبير عن إيقاع النسق الاجتماعي ونبضه.

أفكار سوروكين أخذها عنه فيما بعض الكتاب ويمكن القول إنها شكلت لديهم أساسا لتجديد علم اجتماع الزمن الأمريكي، وهؤلاء هم "مور Moore" و "زريافيل Zerubavel" و "لاور Lauer".

وسيعود ميرتون بدوره في نهاية حياته إلى الموضوع ويطور مفهوم التوقعات الاجتماعية بالنسبة للمدة المتضمنة في بنية الجماعات الاجتماعية وفي بنية المؤسسات الاجتماعية على حد سواء¹.

3-2-3. الدراسات الاجتماعية الحديثة الخاصة بالزمان:

بعد غورفيتش وسوروكين شهدت الدراسات الخاصة بالزمن نوعا من الإهمال في علم الاجتماع الأوربي كما في نظيره الأمريكي إذ انصب اهتمامهما على دراسة التغير الاجتماعي. وحتى علم الاجتماع بعد الحرب العالمية الذي عالج كثيرا التغيرات الاجتماعية، والحراك الاجتماعي، والعمليات الاجتماعية لم يعط إلا مكانا ضئيلا للتحليل الزمان، وهذا يفسر جزئيا هيمنة مفاهيم مثل البنية، والتوازن، والتكيف؛ أي هيمنة علم اجتماع الحاضر بدل علم اجتماع الزمن. ولكن سنشهد فيما بعد عودة إلى دراسة الزمن.

وما يميز الأعمال السوسولوجية الكثيرة عن الزمن في الوقت الحالي هو غنى الدراسات التجريبية الخالصة عن الزمن؛ ذلك أن دراسات هوبير وموس ودوركايم كانت تجريبية بمقدار ما كانت نظرية. إن الكتاب المعاصر ارتبطت أعمالهم المتعلقة بالزمن بالدراسات المونوغرافية، بواسطة الاستبيان والمقابلة والملاحظة المباشرة.

تتمثل تلك الأعمال التجريبية الحديثة في أعمال وليام جروسان W. Grossin عن وقت العمل وعن مختلف أوقات الحياة اليومية، ودراسة ريزوهازي المتعلقة بالطرق المختلفة لتصوير الوقت وتنظيمه بين المجتمعات المسماة تقليدية والمجتمعات الصناعية. وهناك عمل بيار بورديو عن

¹ Gilles Pronovost، op.cit.، P. 22.

العمال الجزائريين، وأعمال زربافيل في الولايات المتحدة وبشكل خاص دراسته المونوغرافية عن تنظيم الوقت داخل المستشفيات. وهناك أيضا الدراسات المتعلقة بميزانيات الوقت، التي انطلقت منذ العشرية الأولى للقرن 20 وستعرف انطلاقة مميزة في الستينيات وبشكل خاص في أوروبا (أوروبا الشرقية سابقا).

وثمة ميزة أخرى يمكن ملاحظتها بصدد الأعمال السوسولوجية عن الزمن في الوقت الحالي، تتمثل في تطور الجهاز المفهومي في علم اجتماع الزمن الراهن، من بين تلك المفاهيم هناك مفهوم الاستراتيجيات الزمنية تجاه المستقبل، والأفق الزمني، والزمنيات الاجتماعية وغير ذلك من المفاهيم¹.

وفضلا عن ذلك هناك ظاهرة لافتة للنظر هي تدويل علم اجتماع الزمن؛ فدراسة الزمن سوسولوجيا لم تعد متوقفة على الأمريكيين والبريطانيين والفرنسيين، ففي إيطاليا وألمانيا وكندا وسويسرا والبلدان الاسكندنافية وبلدان أوروبا الشرقية سابقا ظهرت أعمال مميزة وهامة منها عمل نوربير إلياس ولوهمان N. Luhmann و نوفوتني H. Novotny في ألمانيا.

ويترافق مع تلك الوفرة في الدراسات ظاهرة التخصص في الموضوعات والمنظورات. إن تنوع الأزمنة الاجتماعية قاد إلى دراسات حول زمن العمل، والزمن الدراسي، وإيقاعات الزمن العائلي وضغوطاته، والوقت الحر، وهناك فروع من علم الاجتماع متخصصة في معالجة مسألة الوقت، فعلم اجتماع الفراغ له اهتمامه الثابت بدراسة الأزمنة الاجتماعية، وكذلك هناك علم اجتماع العمل. بالإضافة إلى ذلك هناك أعمال متخصصة جدا ظهرت حول امتلاك الوقت والفضاء داخل الوسط الحضري، وحول الذاكرة الجمعية، والزمنيات المختلفة حسب دورات الحياة والأجيال، حول تسيير وإدارة الوقت، وحول تنوع التصورات عن الماضي والحاضر والمستقبل. والفئات العمرية، والرجال والنساء، والعمال، والفلاحون، والبطالون يمثلون أيضا موضوعا للبحوث المتعلقة بالزمن.

وسمة أخرى تميز الدراسات المتعلقة بالزمن هي التداخل المتزايد للفروع المعرفية في بعض الأعمال؛ فعلماء الاجتماع استلهموا أعمال المؤرخين (أمثال لوغوف Le Goff ، تومسون Thomson ...) وعلماء النفس (أمثال جان بياجيه، و بول فرايس P. Fraisse) وكذا أعمال الفلاسفة والأنثروبولوجيين.

¹ ينظر: Gilles Pronovost، **op.cit.**، P.26

وهكذا فإن الأعمال الكثيرة التي أنجزت حول الزمن مكنت من جمع مادة نظرية وتجريبية هامة تسمح بتأسيس علم اجتماع الزمن كفرع معرفي متخصص يرجع بجذوره إلى مؤسسي علم الاجتماع أنفسهم.

3-2-3-1. دانيال ماركير ورؤى المستقبل:

قدم دانيال ماركير Daniel Mercure دراسة عن التصورات الخاصة بالمستقبل لدى الفاعلين الاجتماعيين في المجتمع الكيباكي Quebec بكندا، وبحث ارتباط تلك التصورات بالأوضاع المهنية والاجتماعية لهؤلاء الفاعلين¹. وهذه الدراسة هي تطبيق لنظرية الأزمنة الاجتماعية لدى جورج غورفيتش التي سبق عرضها.

توصل ماركير إلى أن هناك تراتبية في التصورات الخاصة بالمستقبل، تقوم على فكرة التحكم في الزمن على المدى البعيد، كما إن الطبقات الاجتماعية تمثل أساساً لأنماط تلك التصورات. وقد ميز بين منظورين أو نمطين مهيمين: المنظور المحافظة والمنظور المقتحم. الأول يقوم على الشعور بعدم الاطمئنان تجاه المستقبل والإحساس بغياب القدرة على التحكم في الأحداث الجارية ومراقبتها، وكذلك غياب مخطط للحياة.

أما المنظور المقتحم فيتميز بسيادة الشعور بالاطمئنان تجاه المستقبل، والتحكم فيه، وبوجود مخطط للحياة.

وانطلاقاً من الأبعاد التي وضعها ماركير وهي: البعد الأول المتمثل في الأفق المستقبلي السائد، ويرتبط بهذا البعد بعدان فرعيان آخران هما: أ — المشاعر السائدة: الاطمئنان أو عدم الاطمئنان. ب — التحكم في المستقبل: القدرة أو العجز.

أما البعد الثاني فيتمثل في وجود مخطط للحياة أو عدم وجوده. ومخطط الحياة يتضمن أهدافاً بعيدة المدى يضعها الفاعل الاجتماعي نصب عينيه، وإستراتيجية ينوي عملها في منظور مستقبلي بعيد، وتخطيط مشاريع على المدى البعيد.

وانطلاقاً من تلك الأبعاد والخصائص ميز ماركير بين خمسة أنماط سائدة من التصورات عن المستقبل لدى العينة التي شملها التحقيق الميداني بواسطة أداة المقابلة، والتي كانت تتكون من (102) مبحوثاً من الرجال والنساء من بين (51) عائلة من كيباك تنتمي إلى أوساط سوسيو—اقتصادية متباينة.

¹ Daniel Mercure، **Les temporalités sociales** ، l'Harmattan، 1995، p. 59 وما بعدها

تلك الأنماط وسماتها كالتالي:

النمط القدري: — سيادة أفق المحافظة والتوقع السلبي؛

— غياب مخطط للحياة.

المحتاط: — سيادة أفق المحافظة؛

— توقع موجه؛

— غياب مخطط للحياة.

الاستمراري: — سيادة أفق الاقتحام؛

— غياب مخطط للحياة.

المرحلي: — سيادة أفق الاقتحام؛

— وجود مخطط للحياة؛

— التخطيط النسبي لأهداف بعيدة المدى بالرجوع إلى مخطط الحياة.

الإمكاني: — سيادة أفق الاقتحام؛

— وجود مخطط للحياة

— تخطيط منظم لمشاريع خاصة وفق أهداف بعيدة المدى بالرجوع إلى مخطط الحياة.

إن رؤى المستقبل لدى هؤلاء الباحثين تتصل اتصالاً وثيقاً بالموقع الاجتماعي؛ فالمستوى الاجتماعي والمهني Socioprofessionnel يحدد نمط التصور والموقف من المستقبل. هكذا فإن الذين كانوا يعانون من مستوى اقتصادي وثقافي منخفض يندرجون ضمن المنظور المحافظ.

3-2-3-2. نوربير إلياس: مقارنة سوسولوجية تطورية لمشكلة الزمن:

أدرجنا مقارنة نوربير إلياس Norbert Elias ضمن المقاربات السوسولوجية للزمن باعتبار الأهمية التي تشكلها من حيث إلقاؤها الضوء على مفهوم الزمن وبعض الظواهر الأخرى المرتبطة به مثل الانضباط. ويعتبر إلياس عالم الاجتماع الألماني مقارنته مقارنة سوسولوجية تطورية لمشكلة الزمن، قدمها في كتابه " Du temps " وهو عبارة عن مقدمة طويلة ومقالة مطولة تتألف من ستة وأربعين مبحثاً غير معنونة.

منذ البداية يعلن إلياس الأهمية الكبيرة التي تقدمها الإجابة عن سؤال الزمن كما طرحه أوغسطين، ذلك أن بحث المشكلات المرتبطة بالزمن من شأنه أن يعلمنا أشياء عن الآخرين وعن الإنسان كانت غير مفهومة؛ مشكلات متعلقة بعلم الاجتماع بشكل خاص وبالعلوم الإنسانية بشكل عام، والتي لا يمكن للنظريات السائدة معالجتها. وهذا يعني أن إلياس يحاول منذ البداية أن

يتموقع خارج المقاربات التقليدية في العلوم الاجتماعية، لا بل خارج المقاربات الفلسفية والعلمية للزمن ذاتها.

فمعالجة الزمن فلسفيا لم توصل إلى شيء يمكن الاتفاق حوله؛ فحول طبيعته يميز إلياس بين موقفين متعارضين الأول منهما يذهب أصحابه إلى أن الزمن هو أحد معطيات العالم الموضوعية لا يختلف في طريقة وجوده عن أشياء الطبيعة الأخرى، وكل ما هناك أن الزمن شيء غير قابل للإدراك أي إنه غير مرئي، ويعتبر نيوتن أحد ممثلي هذا الرأي.

في حين يذهب أصحاب الموقف الثاني إلى أن الزمن طريقة في إدراك الأحداث جماعيا تتوقف على العقل الإنساني، ولهذا فإن الزمن يسبق كل تجربة إنسانية. هذا الرأي يجد تعبيره الأكمل لدى كانط الذي اعتبر الزمان إلى جانب المكان، تركيبا قريبا؛ أي أن الزمن هو بمثابة صورة فطرية للتجربة وبالتالي أحد معطيات الطبيعة الإنسانية غير قابلة للتغيير.

ورغم الاختلاف بين النظريتين فإن إلياس يلاحظ بعض النقاط المشتركة بينهما؛ فالزمن معطى طبيعي في كلتا النظريتين، فقط هو في الحالة الأولى معطى موضوعي مستقل عن الواقع الإنساني، أما في الحالة الثانية فهو تصور ذاتي بسيط متجذر في الطبيعة الإنسانية.

التعارض المذكور بين النظريتين رغم تشابههما يعكس احد الأوجه الأساسية لنظرية المعرفة في التراث الفلسفي التي حاولت الإجابة على السؤال التالي: أيهما يلعب دورا في عملية المعرفة طبيعة الذات أم طبيعة الموضوع؟ ومحاولة إلياس معالجة مشكلة الزمن هي بمثابة مراجعة نقدية لتلك النظريات التقليدية في المعرفة، تركز على فرضية مفادها أن معرفتنا هي محصلة لعملية طويلة من التعلم ليست لها بداية في تاريخ الإنسانية. فكل فرد مهما كان إسهامه الإبداعي كبيرا، فإنه يبني على أساس ذخيرة من المعارف تم اكتسابها من قبل، والتي يساهم هو بدوره في إثرائها، والأمر لا يسير بخلاف هذا بالنسبة لمعرفة الزمن¹.

وحتى على مستوى العلوم الإنسانية فإن البحوث حول مشكلة الزمن لم تستطع ولا تستطيع أن تقدم حلا ما دامت تميز بين الطبيعة والمجتمع، فالباحث في هذه العلوم يعالج " الزمن الاجتماعي " و " الزمن الفيزيائي " أي الزمن داخل المجتمع والزمن داخل الطبيعة كما لو كانا يوجدان ويعالجان مستقلين أحدهما عن الآخر، و لكن هذا ما ينبغي تجاوزه ورفضه. لا يمكن أن نفصل فيما يرى إلياس بين الطبيعة والمجتمع. إن مفاهيم الإنسانية والمجتمع والثقافة وغيرها، ليست

¹ Norbert Elias, **Du temps**, Traduit de l'allemand par Michèle Hulin, Fayard, France, 1996, p.11.

مفاهيم أقل " طبيعية " ؛ إنها ليست أقل انتماء لعالم واحد مثل الذرات أو الجزيئات. إن الإنسانية والطبيعة لا يختلفان وجوديا مثلما توحي بذلك طريقتنا المعاصرة في الكلام.

إن مشكلة الزمن لا تجد حلها إلا بالتأكيد على العلاقة بين عالم الطبيعة والمجتمع وعدم الفصل بينهما؛ إن حلها لا يتوقف على جعل الزمن موضوعا لعلم الاجتماع وموضوعا للفيزياء بالقدر نفسه؛ أي المقابلة بين زمن اجتماعي وزمن طبيعي. إن حلها لا يكمن في تصور الإنسان والطبيعة كقطبين منفصلين، ولكن بتصور الإنسان داخل الطبيعة.

إن محاولة إلباس تقوم على اقتراح صورة للإنسان مختلفة تماما. فالإنسان الفردي لا يشغل أبدا المكان المركزي، والطبيعة لا تحتزل أبدا في عالم من الأشياء الخارجة عن الفرد، و لا المجتمع في دائرة من الغرباء يأتي الفرد ليندمج فيهم عن طريق الصدفة. إن الزمن (زمن التقويمات) يوضح بطريقة سهلة ذلك الانتماء للفرد إلى عالم حيث يوجد عدد آخر من الكائنات الإنسانية؛ أي وجود عالم اجتماعي من جهة، ومن جهة أخرى العديد من العمليات الفيزيائية وبالتالي وجود عالم طبيعي.

وهكذا فإن الحل الذي يقدمه إلباس لمشكلة الزمن يأخذ في الاعتبار هذه الأطراف الثلاثة معا الفرد والمجتمع والطبيعة. فما هو الزمن إذا ؟ وكيف توصل الإنسان إلى تكوين هذا المفهوم؟ وما هي الحاجة التي دعت الإنسان إلى تحديده؟ وكيف نشأ خلق ضبط الوقت الذي يميز الحضارة الغربية أو الشعوب المتقدمة عن الشعوب القديمة والمتخلقة ؟

مفهوم الزمان: بالنسبة لمفهوم الزمن يقدم إلباس تعريفا مجردا يعتبره عالميا؛ فكلمة زمن -فيما يقول- " تشير رمزيا إلى العلاقة التي تقيمها جماعة إنسانية أو أي جماعة من الكائنات الحية، لها القدرة البيولوجية على التذكر والتركيب، بين عمليتين أو عمليات كثيرة بحيث تضبط إحداها من أجل أن تستخدم بالنسبة للعمليات الأخرى كإطار مرجعي ومعياري للقياس"¹. بعض العمليات التي تجري بشكل متواصل مثل شروق الشمس والقمر وغروبهما يمكن أن تلعب هذا الدور، والساعات عبارة عن عمليات فيزيائية تجري باستمرار، صنعها الإنسان وضبطها داخل بعض المجتمعات من أجل استعمالها كإطار مرجعي، وسلم قياس لعمليات أخرى اجتماعية وفيزيائية.

هكذا فإن الزمن ليس شيئا آخر سوى العلاقة بين حركتين تستخدم إحدهما كمعيار بالنسبة للأخرى، وهذا المعيار يمكن أن يعمم على الكثير من الحركات التي تختلف كيفيا؛ ففي اليونان قديما

¹ Norbert Elias, **Op cit.**, P. 52-53.

مثلا كان المتحاورون يعتمدون على معيار خارجي أو حركة ثالثة، باعتبار الحوار حركة، هي حركة حبيبات الرمل داخل الساعة الرملية *le sablier* كحركة آلية ومضبوطة مقارنة بخطاب المتحاورين الذي يجري المقارنة بينهما. فالزمن ما هو إلا إطار مرجعي تستعمله جماعة إنسانية وفيما بعد الإنسانية بأكملها من أجل إقامة، وسط سلسلة مستمرة من التغيرات، معالم تتعارف عليها، إما من أجل مقابلة مرحلة في مجرى من الحوادث لمراحل تنتمي لمجريات أخرى، وإما أشياء أخرى. وهذا هو السبب في أن مفهوم الزمن ينطبق على نماذج مختلفة تماما من المتصلات التطورية *continuums evolutifs*؛ فحركة الشمس الملاحظة يمكن أن تعمم في صورة سنة شمسية، والتي بدورها تصبح سلم قياس لجريان عمليات كونية أخرى أو بالنسبة للوجود الإنساني.

هكذا فإن الزمن كمفهوم لم يكن ممكنا لولا أن الإنسان يتميز عن الكائنات الأخرى بالقدرة على الربط بين الحوادث، وهذا ما يسميه إلياس بالقدرة على التركيب. هذه القدرة فطرية لدى الإنسان ولكنها تخضع للتطور الاجتماعي والحضاري، وهذا يعني أن مستويات التركيب متفاوتة من فترة تاريخية لأخرى، ومن مجتمع لآخر. وفي عصرنا الحالي، وكما نفهم الزمن اليوم، فإن هذه القدرة قد بلغت مستوى عال جدا ما يعني أن الزمن كما صرنا نفهمه اليوم هو محصلة تركيب من مستوى عال؛ أي إنه محصلة تجريد عال¹.

ولكن لماذا احتاج الإنسان إلى قياس الزمن؟ قلنا سابقا إن كلمة زمن ترمز إلى العلاقة بين عمليتين أو عمليات كثيرة بحيث تضبط إحدهما من أجل استخدامها بالنسبة لعمليات أخرى كإطار مرجعي ومعيار للقياس، وهذا يعني أن الزمن ما هو إلا رمز كغيره من الرموز الأخرى مثل اللغة والنقود، استعمله الإنسان من أجل التوجيه والتنظيم الاجتماعي. وهنا نلمس الوظيفة الاجتماعية للزمن لكن هذه الوظيفة ترافقت بتعريفات الزمن التي تنوعت تاريخيا حسب الطريقة التي طرحت بها الأسئلة المتعلقة بها، وحسب درجة المعرفة، والقدرة على التركيب التي كانت تمتلكها المجتمعات. فقد كان على الإنسان أن يحاول الإجابة على السؤال: كيف يمكن التوجه ضمن تيار الصيرورة؟ والتقويمات والساعات التي أنشأها الإنسان تؤكد الخاصية الرمزية للزمن؛ فالساعات مثلها مثل الظواهر الطبيعية تؤدي دور التوجيه بالنسبة لأناس ضمن تتابع عمليات اجتماعية وفيزيائية، إنها تفيدهم، بكيفيات متعددة في وقت واحد، في توقيت سلوكياتهم تجاه بعضهم البعض، وفي ضبطهم مع ظواهر طبيعية.

¹ Norbert Elias, *Op cit.*, p. 21.

والرموز لها بعد تواصلية وهذا يعني أن الزمن يؤدي وظيفة تقديم رسائل، ومن ثمة تنظيم سلوكيات الجماعة أو المجتمع، وما تنقله الساعة على واجهتها (cadran)، يؤلف ما نسميه الزمن. وعندما ينظر أحدنا إلى الساعة يعرف أن الساعة كذا أو كذا، ليس فقط بالنسبة له ولكن أيضا بالنسبة للمجتمع الذي ينتمي إليه بأكمله. فضلا عن ذلك فإن الرموز العديدة المقروءة على واجهة الساعة تخبر عن الوجوه المختلفة للتطور الكوني مثلا عن الموضع المتبادل للشمس والأرض ضمن التتابع المستمر لحركتها، كما إن تلك الرموز تجعلنا نميز بين الليل والنهار، وبين الصباح والمساء. فالزمن، إذن، هو التصور الرمزي لشبكة واسعة من العلاقات التي تجمع بين مقاطع سواء كانت فردية، أو اجتماعية، أو فيزيائية خالصة.

إن الزمن من منظور سوسولوجي حسب إلياس له وظيفة التنسيق والإدماج؛ فالكهّان والملوك هم الذين كانوا يقدمون في البداية بوظيفة التنسيق التي تفترض تحديد الوقت المناسب للقيام بهذه الأشياء أو تلك، وفيما بعد صار تحديد الزمن من اختصاص السلطات اللائكية.

ووظيفة التنظيم الاجتماعي تتجلى في التقييم الذي يعتبر نظاما اجتماعيا. والسنة التي يحددها التقييم تمتلك حقيقة اجتماعية منظمة وفق واقع طبيعي، غير أن التقييم الذي يعتمد اليوم (التقييم الجريجوري) لا تبدو فيه السنة الاجتماعية سنة طبيعية.

ولكن كيف استطاع الإنسان أن يتوصل إلى مفهوم الزمن كما ندركه اليوم؟ هنا يقدم إلياس مقارنة سوسولوجية تطويرية تقوم على فكرة أن هناك تطورا اجتماعيا أو بالأحرى تطورا في الحياة الاجتماعية، وهذا التطور متصل. ولكن الكاتب لا يهدف من وراء ذلك إلى القول بأن هذا التطور يسير دائما في اتجاه التقدم، وبالتالي نحو عالم أحسن بالضرورة. إن الكاتب لا يريد أن يؤكد أن تجربة الزمن الخاصة بالمجتمعات الحديثة جدا هي الأفضل " إنني لا أدري إن كانت كذلك" ¹— يقول إلياس. وكل ما في الأمر أنه يحاول أن يقدم حلا لمشكلة لم يتم في نظره حلها إلى الآن؛ أي اعتبار الزمن لغزا عصيا على الحل.

لكن هذا لا يعني فيما يستدرك إلياس عدم وجود تيارات في تطور الإنسانية، يمكن أن نحدد اتجاهها بعبارات التقدم، وهذا التطور المتصل الذي تقول به المقارنة السوسولوجية التطورية يقدمه بديلا للمقاربات الفلسفية والفيزيائية التي سبق الحديث عنهما، وكذا المقاربة التاريخية التي تقوم على تجزيء التاريخ، فتتنظر إليه على أنه عبارة عن فترات متقطعة ومنفصلة، بينما علم الاجتماع

¹ Norbert Elias, Op cit, p. 214.

التطوري الذي يضع إلياس نفسه في إطاره يتبنى منظورا طويل المدى يربط بين ماضي الإنسانية وحاضرها، ولذلك يعتمد إلياس إلى المقارنة بين المجتمعات القديمة والمجتمعات الحديثة في مسألة تحديد الزمن، هذه المقارنة بإمكانها حل مشكلة الزمان. والمثال الذي يقدمه للبرهنة على فكرة التطور المتصل والمنظور السوسولوجي التطوري يتعلق بالتقويم الذي تعتمده أغلب شعوب اليوم العالم.

هذا التقويم كأداة لتحديد الزمن يستخدم كإطار مرجعي لمجموعة من الإنسانية، يؤدي دوره بطريقة سهلة إلى درجة أن الأمر يبدو شيئا بديهيا ولا يمكن أن يتم بخلاف ذلك، والواقع أننا نسينا أنه خلال آلاف السنين استعمل الناس تقويمات خلقت الكثير من الصعوبات التي تطلبت إدخال تصحيحات أكثر من مرة إلى غاية أن وصلت إحدى تلك التصحيحات إلى الكمال المطلوب، وهذا ما بلغه التقويم الأوربي (الجريجوري) منذ آخر إصلاح أدخل عليه.

إن هذا التقويم تطلب تطورا طويلا ومتصلا في المعرفة الإنسانية وتتجلى مظاهره في كثير من الجوانب منها مثلا، أن شهر أوت أخذ اسمه هذا من اسم الإمبراطور الروماني أوغست Auguste. وقد أدخل يوليوس قيصر Jules Cesar على هذا التقويم إصلاحا سنة 46 ق. م بمساعدة عالم مصري هو الفلكي والرياضي سوسيجان Sosigène وبعد موت القيصر أخذ الشهر الذي ولد فيه اسم Juillet. والإصلاح الثاني كان في عصر النهضة حيث قبل البابا جريجوار الثالث عشر بنصائح الطبيب والفلكي الإيطالي لويجي ليليو Luigi Lilio بإدخال تصحيح على التقويم الجولياني بسبب النقائص أو العيوب التي لم تعد خافية، وقد جرى هذا الإصلاح سنة 1582، وجرى خلاله التوفيق بين حركة الشمس والقمر. ولكن اليوم لا يبدو إلا لغير المتخصصين أن سنتنا ترتبط بحركة الشمس وأن شهورنا (12) ترتبط بحركة القمر¹.

وهكذا فإن مفهوم الزمن كما نستعمله اليوم — ومثال التقويم دليل على ذلك — تطلب مستوى عال من التعميم والتركيب، الأمر الذي افترض توفر ذخيرة اجتماعية غنية من المعرفة فيما يخص أساليب قياس المقاطع الزمنية والاطراد الذي تتطلبه. وإنسان المراحل السابقة لم يكن يمتلك هذه المعرفة، لا لأنه كان أقل ذكاء، بل لأن هذه المعرفة تتطلب بطبيعتها وقتا طويلا من أجل تطورها. ومن بين الوسائل الأقدم لقياس الوقت هناك حركة الشمس والقمر، التي نكون معرفة واضحة بهما اليوم.

¹ ينظر: وما بعدها. Ibid، p.215.

ومفهوم الزمن تطور من مستوى أدنى من التركيب إلى مستوى أعلى في المراحل المتأخرة من تطور الإنسانية؛ فالإنسان القديم كان يستعمل مفاهيم حسية للتعبير عن الزمن مثل " النوم " في الوقت الذي نتكلم فيه نحن اليوم عن " الليل "، و" القمر " في معنى الشهور عندنا، و" الحرث " و" الحصاد " في الوقت الذي نشير نحن اليوم بذلك إلى السنة. فالأمر يتعلق بتركيبات خاصة أو من مستوى أدنى إلى تركيبات عامة. وفي الواقع إن تجربة الزمن كمجرى موحد ومستمر لم تصبح ممكنة إلا بفضل التطور الاجتماعي لقياس الزمن، بواسطة الإنشاء التدريجي للنواظم الزمنية مثل الساعات ذات الحركة المستمرة والتتابع المستمر للتقويمات السنوية.

والإنسان القديم كان يقوم بتحديد الزمن انفعاليا وإن كان هذا لم يَختف تماما في أيامنا هذه، فيمكن أن نحدد مثلا أنشطتنا زمنيا وفق إيقاع دوافعنا البيولوجية، فنأكل عندما نجوع ونذهب إلى الفراش إذا شعرنا بالتعب. هذه الإيقاعات البيولوجية تضبط في مجتمعاتنا وتنظم وفق تنظيم اجتماعي مختلف، يضغط على الأفراد إلى حد انضباطهم مع ساعاتهم البيولوجية على ساعة اجتماعية معينة. أما في المجتمعات البسيطة فيسود التحديد الانفعالي للزمن؛ فالناس فيها يذهبون إلى الصيد عندما يشعرون بالجوع، ويستريحون عندما يحسون بالتعب، وفي مرحلة مقدمة من التطور لهذا التحديد الانفعالي للزمن كانوا يذهبون إلى النوم عندما يحل الظلام، ويستيقظون مع شروق الشمس.

وقد أدى ظهور الزراعة إلى تطور تحديد الزمن من الشكل الانفعالي إلى الشكل الفعال، فبواسطة الكهنة تم تحديد أوقات الأنشطة الزراعية. وفي هذه المرحلة المبكرة كانت وسائل العيش والأنشطة الزراعية مرتبطة ارتباطا شديدا، وكانت في مجموعها تكون الميادين الأولى للحياة الاجتماعية التي تضع الناس أمام مشكلات التحديد الفعال للزمن¹.

وفي مراحل الإنسانية الأولى كان تصور العالم أنيمياً، فقد كان يراه الإنسان البدائي مليئاً بالأرواح، وضمن هذا التصور الأنيمي كان يندرج تصور الزمن؛ فرؤية الإنسان للقمر أو للشمس لم تكن قائمة على أساس آلي، بمعنى إنهما ظاهرتان تتكرران باستمرار بل تم تصورهما على غرار الإنسان؛ فليس من المؤكد أن يعاود القمر أو الشمس الظهور، على غرار عدم التأكد من عودة الإنسان الذي يتغيب. وهذا يجعلنا نؤكد أن فعل تحديد الزمان من قبل الإنسان ومفهومه عنه لا ينفصلان عن التصور العام الذي يكونه الناس عن عوالمهم والظروف التي يعيشون وسطها².

¹ Norbert Elias, *Op cit.*, P.58-59.

² *Ibid.*, p. 199.

وهكذا فإن التوصل إلى تحديد الزمن في صورته المضبوطة اليوم بواسطة الساعات والتقويمات وتكون مفهوم مجرد عنه قد تطلب تطورا طويلا اقتضى تراكما معرفيا.

خلق ضبط الوقت: تطرق إلياس، في إطار معالجته لمشكلة الزمن، إلى مسألة خلق ضبط الوقت؛ أي الانضباط الذاتي تجاه الوقت كظاهرة اجتماعية تميز المجتمعات المتقدمة التي بلغت فيها الحضارة درجة كبيرة من التعقيد، أو بالأحرى صارت الحياة الاجتماعية فيها معقدة جدا، وذلك بسبب تطور الحاجات الاجتماعية في مقدمتها الحاجة إلى تنسيق وتوقيت مجرى الأنشطة الإنسانية فيما بينها، وبينها وبين العمليات الفيزيائية الخارجة عن الإنسانية. وهذه الحاجة لا توجد لدى المجتمعات كلها بل هي تظهر أكثر لدى المجتمعات الأوسع والآهلة بالسكان والمعقدة. ففي الجماعات الأولى للصيادين والرعاة والمزارعين كانت الحاجة إلى القيام بتحديد الوقت أو التأريخ ضئيلة، ووسائل القيام بهذا العمل كانت قليلة أيضا. أما في المجتمعات الحضرية الكبرى حيث توجد الدول وحيث تخصص فيها الوظائف الاجتماعية، وتكون فيها العلاقات بين تلك الوظائف طويلة ومختلفة جدا، وحيث توجد أنشطة يومية عديدة تدار بواسطة طاقات وآلات اكتشفها الإنسان، فإن الحاجة الاجتماعية لقياس الوقت وامتلاك وسائل ملائمة لهذا الغرض تصبح ملحّة، والشيء نفسه بالنسبة للشعور بالوقت بالنسبة للناس الذين يعيشون في هذه المجتمعات، وهذا يعني أن مفهوم الزمن وتجربة الزمن لم يكونا دائما بالشكل عينه لدى جميع الناس والمجتمعات عبر فترات التاريخ كلها.

يمارس الزمن في المجتمعات المتقدمة نوعا من الإكراه على الأفراد؛ فالفرد ملزم بضبط سلوكه على الوقت الذي تؤسسه الجماعات التي ينتمي إليها، وكلما توسعت واختلفت علاقات الارتباط الوظيفي التي تربط الناس فيما بينهم، كلما صارت ديكتاتورية الساعات أكثر صرامة. وهذه الخاصة الإكراهية للوعي بالزمن في المجتمعات المتقدمة هي نتيجة الاكتساب؛ إنها تدرج ضمن مكتسبات الشخصية وتصير جزءا من بنيتها بالنسبة للأفراد المنتمين إلى هذه المجتمعات، وهذا التجذر للوعي بالزمن يشكل لديهم طبيعة ثانية *Une seconde nature*، يصبح من الصعب معها تصور مجتمعات لا يوجد فيها مثل ذلك الوعي الحاد بالزمن.

إن هذا الاختلاف في إدراك الزمن من مجتمع لآخر، مثله مثل أوجه التطور الحضارية الأخرى، يُكتسب اجتماعيا. فالمجتمعات تتميز بالاختلاف في الهابيتيس الاجتماعي *l'habitus social* وبالتالي في بنية الشخصية للأفراد المنتمين لهذه المجتمعات المختلفة، وتلك الاختلافات تكون أكثر وضوحا كلما كانت تلك المجتمعات تمثل مراحل مختلفة في التطور الاجتماعي.

ويؤكد إلياس هذه الفكرة بالرجوع إلى الأنتروبولوجيا وبشكل خاص إلى " إدوارد هول E. T. Hall " الذي بين — كما سنرى لاحقا — الاختلاف بين الأمريكيين والهنود الحمر بشأن تصور الزمن والانضباط تجاهه. يعتمد إلياس إذن على مفهوم الهابيتيس الاجتماعي — قال به قبل بيار بورديو فيما يذكر فليب زاريفيان¹ — الذي هو جزء من بنية الشخصية الأصلية لكل فرد إنساني. والانضباط الذاتي بشأن الوقت مثال على هذا الهابيتيس الاجتماعي للأفراد في المجتمعات التي تسود فيها تلك الحاجة الملحة للوقت، التي تكلمنا عنها. وهذا الانضباط مرتبط بتطور الحضارة، فهي التي تفرض الإكراهات على الأفراد من بينها الإكراه المتعلق بالوقت. والواقع إن الحضارة في مختلف أطوارها تفرض تلك الإكراهات، وإن كانت تتخذ أشكالا مختلفة. فالحضارات القديمة كانت تفرض إكراهات خاصة باللعب مثلا، والحضارة المتقدمة ربما فرضت إكراهات أكثر صرامة، والفرق بين هذه وتلك هو أن الانضباط الذاتي في الحضارات المتقدمة صارم في جميع المناسبات بينما في الحضارات السابقة يكون صارما في مناسبات دون أخرى.

وهكذا فإن الانضباط الذي نصادفه تقريبا في كل المجتمعات المتطورة ليس معطى بيولوجيا مرتبطا بالطبيعة الإنسانية، ولا معطى ميتافيزيقيا مرتبطا بما هو متصور قبلها، وإنما هو معطى اجتماعي؛ إنه أحد مظاهر التطور الاجتماعي لبنية الشخصية الذي يندمج بشكل مستقل داخل فردية كل شخص.

إن الانضباط الذاتي بشأن الوقت، مثله مثل السلوك العنيف، كلاهما يرجع إلى البناء الاجتماعي للشخصية الذي انطلقا منه تتكون الشخصية الفردية المتميزة والمختلفة تماما عن غيرها من الشخصيات، وهذا يعني أن الشخصية تمتلك نوعا من الاستقلالية تجاه المجتمع الذي يفرض إكراهاته المختلفة منذ المراحل المبكرة للحياة. ففي مرحلة الطفولة ننجرف داخل الأنظمة الاجتماعية التي تصبح جزء منا والزمن أحد تلك الأنظمة، ولذلك فإننا " ننجرف داخل هذا الشعور الشامل بالوقت الذي أصبح جزء لا يتجزأ من شخصينا، ولذلك يبدو لنا شيئا بديها كما لو أن تجربتنا عن العالم لا يمكنها أن تأخذ شكلا آخر² ".

وهكذا فإن الهابيتيس الاجتماعي الذي يتم استدخاله من قبل الفرد، تتطور السمات المميزة له عن غيره من أفراد الجماعة أو المجتمع الذي ينتمي إليهما. فالهابيتيس الاجتماعي يشكل الهابيتيس

¹ Philippe Zarifian ، **Temps et modernité. le temps comme enjeu du monde moderne.**

l'Harmattan، Paris، 2001، p.187.

² Norbert Elias ، **Du temps، op.cit.**، p. 182.

الفردى، وهذا الأخير لا يمكن فهمه دون الأول؛ فإذا كان الفرد فى المجتمع المتقدم يجد نفسه ملزما باحترام الوقت وضبط المواعيد فلأن المجتمع هو الذى يلزمه بذلك منذ الطفولة، ويصير هذا الإلزام شيئا ذاتيا وطبيعيا فيما بعد.

وما نخلص إليه فى النهاية هو التأكيد على إسهام إلياس الهام فى علم اجتماع الزمن، وهذا من خلال تحليله السوسولوجى الكامل للزمن، وجعله منتوجا اجتماعيا، أو بالأحرى منتوجا حضاريا.

3-3. موضوعات علم اجتماع الزمان:

ثمة جملة من الموضوعات التى تندرج ضمن علم اجتماع الزمن، ونحن نعتد هنا على جيل برونوفوست.

1) — حساب واستعمال الوقت: الدراسات التى ظهرت عن ميزانيات الوقت ظهرت فى العشرينيات من القرن العشرين فى الاتحاد السوفيتى مع الدراسة الرائدة لـ " ستراملين S.G Strumlin " المنجزة سنة 1922. والدراسات المتعلقة بميزانية الوقت فى الاتحاد السوفيتى كانت جزءا من الأعمال الكثيرة عن شروط الحياة فى ظل الثورة وتأثيرها فى الحياة الاجتماعية والثقافية. وفى الولايات المتحدة هناك دراسة سوروكين وبارجى التى طبعت سنة 1939 ومعلوم أن سوروكين كان تلميذا لـ " ستراملين " تم طرده من روسيا. وفى الفترة نفسها أنجز لندبرج Lundberg و آخرون (1934) دراسة هامة عن ميزانية الوقت ضمن دراساتهم عن وقت الفراغ.

بعد الحرب العالمية الثانية شهرت تلك الدراسات أهمية كبيرة وبشكل خاص فى أوروبا واليابان. وثمة مرحلة هامة دشنها زلاى Alexander Szalai بعد ذلك بدراسته الأولى الدولية المقارنة عن ميزانيات الوقت التى انطلقت سنة 1964 حيث شارك فيها اثنا عشر (12) بلدا، وقد طبعت نتائجها سنة 1972.

الدراسات الحديثة عن ميزانية الوقت أجريت فى فرنسا 1985 سنة، 1986 فى الولايات المتحدة سنة 1985، وفى ألمانيا 1991 / 1992 ، وفى اليابان سنة 1991، وفى كندا وأستراليا سنة 1992¹.

¹ Gilles Pronovost، **op. cit.**، p.80 وما بعدها ينظر:

Et / V.D. Patrouchev، "Evolution du budget-temps des travailleurs soviétiques"، Revue internationale des sciences sociales، (temps et sociétés)، N°107، 1986، pp. 83-95.

(2) – الزمن حسب الجماعات الاجتماعية، والطبقات الاجتماعية، والأجيال: وهذا من

شأنه أن يبرز الاختلافات فيما بينها.

(3) – أزممة المؤسسات: ذلك أن المؤسسات تنشئ أزممتها الخاصة وتلزم الفاعلين

الاجتماعيين بإدراج أنشطتهم ضمن أطر زمنية محددة بالنسبة لتوجهاتها الخاصة. وبعض المؤسسات تسهم في نشر القيم الخاصة بالوقت مثل الأسرة والمدرسة؛ ففي هذه الأخيرة يتعلم الطفل رغما عنه كيف ينظم وقته باعتبار أن الدراسة تخضع لجدول زمني صارم ودقيق.

الدراسات الاجتماعية عن زمن المؤسسات تطورت بشكل خاص في الولايات المتحدة بفضل أعمال عن المستشفيات (أعمال زربافيل Zerubavel (1979) بشكل خاص) والأسرة والمدرسة والعمل. وضمن وقت المؤسسات يدخل أيضا الوقت الحر الذي يعبر عن العلاقة بين وقت العمل ووقت الفراغ وهو أحد الأوقات الحديثة المتشكلة داخل المجتمعات الصناعية¹.

(4) – إدارة الوقت وتسييره: وإدارة الوقت تعني: " إعادة توزيع مجموع أو جزء من

الأزممة الاجتماعية والإنسانية بطريقة تمكن الأفراد والجماعات من فرو استعمال الوقت بما يناسب احتياجاتهم وتطلعاتهم"².

3-4. مفاهيم علم اجتماع الزمان:

تمحضت الدراسات الكثيرة في علم اجتماع الزمن عن حصيلة من المفاهيم تمثل أدوات نظرية للتحليل، تميز هذا الفرع بجهازه المفهومي على غرار علم الاجتماع الأخرى. سنقتصر على ذكر بعض منها فقط.

1- مفهوم الأزممة الاجتماعية: هذا المفهوم لأمسه "هالباكس" أولا وانتهى مع

"غورفيتش" إلى نظرية قائمة الذات، وبفضل تأثير غورفيتش في علماء اجتماع لاحقين سيغدو هذا المفهوم محوريا في الدراسات السوسولوجية حول الزمن. فـ " المجتمعات – يقول برونوفوست – تتمايز بثقافات الزمن الخاصة بها؛ والمجتمعات الغربية أنتجت تعددية في الأزممة المختلفة

¹ من أجل الاطلاع على مفهوم الوقت الحر ووظائفه وتطوره... يمكن الرجوع إلى الأعمال التالية:

- الحسن محمد إحسان، علم اجتماع الفراغ، دار وائل للنشر، عمان- الأردن، ط 1، 2005.

- Roger Sue، **Le loisir**، P. U. F. ، Paris، 1980. -

- Joffre Dumazedier، **Vers une civilisation du loisir ?** Edition du Seuil. Paris. 1962.

- Joffre Dumazedier، **Sociologie empirique du loisir**، Edition du Seuil ، Paris ، 1974

² Gilles Pronovost، **op. cit.**، p. 155.

والمقسمة¹، ولذلك يميز برونوفست بين محورين كبيرين في التصنيف الخاص بالأزمة الاجتماعية: المحور الأول: يمكن تسميته بالعمودي ويتعلق بأبعاد أو سلاسل الوقت؛ والثاني: يمكن وصفه بالأفقى، ويتناول الأطر الزمنية المتعددة للحياة اليومية.

بالنسبة للمحور الأول يميز برونوفست تبعاً لغورفيتش وغيره بين ثلاثة مستويات:

- الأزمنة الماكرواجتماعية *les temps macrosociaux* : والأمر يتعلق بالزمن على مستوى الجماعة أو المجتمع: يندرج في هذا المستوى الإيقاعات الفصلية أو السنوية، ودورات الحياة، الزمن الدراسي، الساعات العامة للعمل... . فنحن هنا إزاء تنظيم عام للزمن الاجتماعي، يرتبط بشكل خاص بإيقاع الحياة داخل المجتمع، وخير مثال على ذلك الاختلافات الموجودة بين المجتمعات الغربية والمجتمعات الشرقية.

- أزمنة المنظمات: هذا المستوى يحيلنا إلى الزمن الذي يتم تسييره من قبل المنظمات المختلفة، بحيث إن كل منظمة أو مؤسسة إلا ولها طريقتها الخاصة في توزيع أنشطتها وتوقيتها.

- الزمن الميكرواجتماعي: هذا المستوى يتعلق بتنظيم الوقت على مستوى الحياة اليومية على فترات قصيرة نسبياً كالיום والأسبوع على الأكثر².

و"دانيال ماركير" من جانبه تحدث عن الزمانيات الاجتماعية كمفهوم يتجاوز النظرة التي كانت سائدة لدى الفلاسفة وعلماء النفس بخصوص الزمان. ففي بداية القرن (20) كان هناك العديد من هؤلاء ينفون حقيقة الزمانيات الخاصة بالجماعات، وينفون أيضاً أن بعض اللحاحات الاجتماعية — الاقتصادية والتقنية والدينية والإيديولوجية — تفترض أو تشترط نماذج خاصة من الأزمنة الاجتماعية التي تفرض نفسها على الأفراد.

بالنسبة لبعض الفلاسفة وعلماء النفس يعد القول بوجود زمن مشترك لدى جماعة معينة من قبيل الوهم الناتج عن انعكاس الأزمنة الداخلية على مستوى الاجتماعي.

إن الزمن الاجتماعي هذا، إذا كان من الممكن الحديث عن زمن اجتماعي، لن يكون سوى محل التقاء تلك الأزمنة الفردية بمحتوياتها المختلفة، تتداخل فيما بينها بصعوبة، وتجد نفسها داخل "

¹ Gilles Pronovost، "Introduction : le temps dans une perspective sociologique et historique"، Revue internationale des sciences sociales، (temps et sociétés)، N° 107، 1986، p.10.

² Gilles Pronovost، "Introduction : le temps dans une perspective sociologique et historique"، op. cit.، p. 11.

زمن عالمي " و متمكن (من المكان)، والذي هو بشكل ما " زمن المجتمع " المكان المجرد لتأطير أو التقاء الأزمنة الداخلية.

إن هذه المقارنة التي هي مرفوضة اليوم، كما يذهب ماركيز، تحاول أن تفكك حقيقة الزمن المعيش الخاص بالظواهر والتجارب الاجتماعية المتعددة من جهة، ومن جهة أخرى تنفي إمكانية وجود الزمانيات الخاصة ببعض أنماط المناشط وبعض الجماعات والإلحاحات الاجتماعية¹. إنه من الضروري حسب ماركيز استبدال مفهوم الزمن الاجتماعي بمفهوم تعدد الأزمنة الاجتماعية.

وينبغي تجاوز بعض الدراسات التي أقامها الباحثون الأوائل عن الزمانيات الاجتماعية والتي أخذت شكل التحليل الكمي لأنماط المناشط في الزمن، أو إذا أردنا الدقة، طرق استعمال الزمن المختلفة كدراسة استعمالات الزمن أو ميزانيات الوقت.

إن مثل هذه الدراسات لا تجيب عن الأسئلة المتعلقة بمحتوى الزمن وخاصة دلالة الزمن المعيش، وهكذا كان الحال مع العديد من الدراسات الأولى الخاصة بميزانية الوقت التي تعتبر اليوم عند الكثير من الدارسين غير كافية، لأنها لا تمكن من معرفة بعض الأبعاد المهمة للزمانيات الاجتماعية التي ينبغي أن تنتظم في عدادها معرفة الطرق المختلفة بالشعور بالزمن لدى الفاعلين الاجتماعيين. إن دراسة مختلف طرق الشعور بالزمن تسهم بشكل كبير في فهم بعض الظواهر الاجتماعية، لأن بعض الترسيمات الزمنية بشكل خاص، وأشكالاً من الترميز الخاصة بالزمن، ومفاهيم وسلوكيات خاصة به، يمكن أن يكون لها انعكاسات مباشرة على أشكال المناشط المختلفة من ذلك مثلاً أعمال بيار بورديو عن الارتباط بين الموقف من الزمن والسلوكيات الاقتصادية في المجتمع الجزائري².

ومن هنا فإن دراسة الزمانيات الاجتماعية تندرج ضمن دراسة العلاقات المعقدة التي تحكم المجتمع بأكمله، ومثل هذه الدراسة تفترض إقامة العلاقة بين المناشط المختلفة والأعمال المنجزة، ومختلف التجارب؛ بمعنى الربط بين العديد من المناشط في الزمن ومختلف التصورات والمفاهيم عن الزمن والطرق الخاصة بإدراكه وترميزه، أو كما يقول غورفيتش الطرق المختلفة في الشعور بالزمن، والتي وهي تدخل في نسيج أنواع المناشط التي تتوقف عليها كثيراً، يمكنها أن تؤدي بدورها إلى مجموعة من الممارسات الاجتماعية المختلفة حسب الجماعات والفاعلين الاجتماعيين.

¹ Daniel Mercure، *op. cit.*، pp.13-14.

² ينظر المقدمة.

ومن المفاهيم الأساسية المتعلقة بدراسة الزمانيات الاجتماعية مفهوم تعدد الأزمنة الاجتماعية ومفهوم الإيقاع الاجتماعي؛ لأن الأول لا غنى عنه مبدئياً في مثل هذه الدراسة، والثاني لأنه التعبير الملموس عن الزمن بما هو مدة وتتابع وتكرار.

ومفهوم تعدد الأزمنة الاجتماعية يستلزم اختلاف الأزمنة المعيشة، وتعددتها، وكذلك عدم تجانس أنماط الأزمنة الجمعية في مختلف ميادين الواقع الاجتماعي.

ومفهوم الأزمنة الاجتماعية يمكن من تجاوز وهم تماثل الأزمنة الاجتماعية وإدراك المعيش الحقيقي للأفراد والجماعات من خلال الأوضاع والتجارب الاجتماعية المختلفة. وهناك دراسات عديدة أدركت هذا التعدد في الأزمنة المعيشة من أمثلتها، دراسة جورج بالوندييه Georges Balandier المعنونة بـ: (le temps et la montre en Afrique noire : problème du

temps en Afrique au sud du sahara) فقد بينت هذه الدراسة التشابك المعقد للأزمنة الخاصة بمختلف الواقع الاجتماعي. فلقد ميز "بالوندييه" بين أزمنة مرتبطة بالأساطير والخرافات وأخرى مرتبطة بالمنشط الاجتماعية وطبقات العمل وأخرى بالمنشط الاقتصادية والزراعية والإفريقي بجنوب الصحراء يشارك في مختلف هذه الأنظمة الزمنية التي ليست متماثلة رغم وجود نقاط التقاء فيما بينها.

وهناك دراسة "وليام جروسان W. GROSSIN" عن أزمنة الحياة اليومية بينت وجود تغيرات هامة في السلوكيات والمواقف تجاه الوقت حسب الفئات الاجتماعية و المهنية داخل بعض قطاعات المجتمع الفرنسي فزمن الأستاذ الثانوي ليس مماثلاً لزمن العامل، وزمن المزارع ليس هو زمن الموظف. لقد لاحظ غروسان الاختلافات الواضحة من جماعة لأخرى في إيقاع مناشطها وطرق تنظيم الوقت، والتحكم فيه، وفي التوقعات والمشاريع بل وفي المنظورات الزمنية¹.

أما بالنسبة لمفهوم الإيقاع الاجتماعي فهو رغم غموضه فيما يقول ماركيز لا يقل ضرورة عن مفهوم تعدد الأزمنة الاجتماعية بالنسبة لدراسة الزمانيات الاجتماعية. وقد أشار دوركايم في كتابه "الصور الأولية للحياة الدينية" إلى هذا المفهوم وكذلك هوبير وموس وغموض مفهوم الإيقاع الاجتماعي يتأتى من كونه يقتضي التتابع والدورية والتغير والتكرار في الوقت نفسه، فالإيقاع هو اتصال وانقطاع في آن واحد. ومن الدراسات التي يقدمها كأمثلة عن مفهوم الإيقاع دراسة مارسيل موس عن التغيرات الفصلية في مجتمعات الإسكيمو، ودراسة "آلفن توفلر Alvin

¹ Ibid., P.16-18. ينظر

Toffler " عن إيقاع الحداثة، فهذه الأخيرة تتميز بإيقاع سريع في تجديد العلاقات التي يقيمها الإنسان والكائنات والأماكن والمنظمات والمؤسسات أي مع إطار حياته. فمفهوم الإيقاع المرتبط بالحداثة والسرعة التي يحدث بها التجديد يشير إلى الحركة والسرعة والعجلة التي تتتابع بها الحالات المختلفة، بينما المفهوم الأول لدى موس فيشير إلى تتابع إيقاعين مختلفين من حيث الشدة في الحياة الاجتماعية¹.

2) مفهوم الأفق الزمني: الميدان المفتوح لدى الجماعات والمجتمعات على منظورين زمنيين كبيرين يتمثلان في إعادة بناء الماضي وتوقع المستقبل. الأفق الزمني يمكن اعتباره في الوقت نفسه كحقل لبعض الممارسات الزمنية وكمحل لمختلف التصورات عن الزمن أي كحقل للمشاريع والمخططات والتكهنات والتوقعات والآمال من جهة، وكحقل مشمول بالذكريات، والذاكرة الجمعية، والتاريخ أو الأسطورة من جهة أخرى. والآفاق الزمنية بهذا المعنى يمكنها أن تتنوع بحسب الجماعات. وهذا المفهوم يمكن من استخلاص الأشكال المختلفة من العلاقات بالزمان أو التحكم في الوقت، وذلك من خلال طبيعة الممارسات انطلاقاً من الأفق الذي تتطابق معه إما مع الأسطورة وإما مع التاريخ مع التوقع المحسوب والعقلاني أو الاحتياط² La prevoyance. ومن أمثلة الدراسات في هذا المجال دراسة دانيال ماركيير عن رؤى المستقبل التي سبق عرضها.

3) الزمن المحوري temps pivot أو الأنشطة المحورية activités pivot :

الأزمة الاجتماعية المختلفة تدور حول محور من الفعاليات أو الأنشطة لها أهمية كبيرة بحيث تدور حولها الأنشطة الثانوية والأنشطة المحورية نتعرف عليها من خلال ثقل مضمونها الرمزي وأحياناً من خلال انتظامها. والفعاليات المحورية تكون فيها مقاومة الضغوط الخارجية قوية عموماً. ويمكن أن نطلق عليها الفعاليات البنيوية لأن لها تأثيراً مباشراً على تنظيم الأوقات اليومية، هكذا فإن العمل بالنسبة للعامل وقت محوري أو نشاط محوري³.

3-5. المناهج في علم اجتماع الزمن:

إن دراسة الزمن تستعير الطرق المنهجية الكلاسيكية الخاصة بالبحث السوسولوجي (استبيان، مقابلة، ملاحظة...) 4 بفضل هذه الأدوات يحاول علم اجتماع الزمن أن يجيب على

¹ Daniel Mercure, *op. cit.*, P.18-20.

² *Ibid.*, P.20-21.

³ Gilles Pronovost, "Introduction...", *op. cit.*, p. 14.

⁴ *Ibid.*, p. 14.

أسئلة ليست سهلة أبدا: كيف يمكن دراسة الزمن حسيا أو تجريبيا؟ كيف يمكن ملاحظة اتخاذ الزمن إشكالا مختلفة؟ وكيف يتجلى في المؤسسات حسب المناشط، ويعبر عن نفسه في أنساق القيم المختلفة؟ وكيف يمكن ملاحظة أن علاقات الإنسان بالزمن هي في تغير مستمر؟ وكيف تبدى حقيقة تعدد الأزمنة الاجتماعية وتوافقها أو عدم توافقها؟

وهكذا فإن ما يمكن أن ننتهي إليه من خلال هذا التعريف بعلم اجتماع الزمن هو التأكيد على مشروعية هذا الفرع المعرفي لأنه يدرس موضوعا خاصا به هو الزمن؛ أي إنه يتناول الزمن كموضوع للتحليل على غرار فروع علم الاجتماع التي يقوم كل واحد منها بتحليل موضوع معين مثلا، علم اجتماع العمل وتحليله لموضوع العمل، وعلم اجتماع الدين وتحليله لموضوع الدين. وأما الأدوات المنهجية لعلم اجتماع الزمان هي نفسها أدوات علم الاجتماع الكلاسيكي. ولكن له مفاهيمه الخاصة بالظواهر الزمنية التي يقوم بدراستها.

والدراسات السوسيولوجية الكثيرة عن الزمان وأشكال تصوره وإدراكه وتنظيمه والتحكم فيه التي تم لنا عرضها وتلك التي لم يتسن لنا عرضها تمثل دليلا على مشروعية تأسيس علم اجتماع الزمن، يستفيد من الفروع السوسيولوجية الأخرى بل وأيضا الحقول المعرفية الأخرى كما تستفيد هي منه بدورها، وبذلك فإن الأنتروبولوجيا لا يمكنها أن تضرب صفحا عن تلك الدراسات السوسيولوجية في معالجتها لموضوع الزمن، وهذا التعاون بخدم العلمين معا.

هذه الحقيقة لم تعد خافية على المهتمين بالزمن في مختلف الحقول المعرفية وهذا ما تجسده في مجلة " Temponolistes " الإلكترونية*¹ التي تضم باحثين ودارسين من مختلف التخصصات وتقوم بعض أعمالهم في هذا المجال مما يتيح لهم الاطلاع على الدراسات الجديدة وتبادل المعلومات والخبرات. كما أن هناك جمعية دولية للبحوث والدراسات حول الزمن مقرها بكندا (International Association for time use research) التي تجتمع بانتظام وتطبع نشرة من المعلومات بشكل دوري.

¹ www.sociologics\temporalistes.org

3-6. تطور مفهوم الزمان:

لقد سبق أن رأينا مع إلياس أن الإنسانية قطعت أشواطاً طويلة قبل أن تصل إلى ما وصلت إليه فيما يتعلق بفهم الزمان وإدراكه وقياسه وتنظيمه، وهذا يعني أن مفهوم الزمان له تاريخ يمكن تتبع أطواره منذ فجر الإنسانية إلى اليوم. ويمكن، عبر تلك الأطوار، تبيين دور المعرفة الإنسانية بالطبيعة، والتقدم الحضاري والاجتماعي في تطور ذلك المفهوم. من أجل ذلك سنقوم بعرض بعض الدراسات المتداخلة الفروع المعرفية التي حاولت تتبع مسيرة الزمان، إن لم تكن من بداية الإنسانية، فعلى الأقل منذ فجر النهضة الأوروبية، وسيسمح لنا ذلك باستخلاص مجموعة من النتائج الهامة عن طريقة إدراك الغرب اليوم للزمن، والتعامل معه، وتنظيمه له، وما ترتب عن ذلك من آثار.

3-6-1. جاك لوغوف: من زمن الكنيسة إلى زمن التاجر:

عقد جاك لوغوف J. Le Goff في كتابه "pour un autre moyen âge" الذي هو محاولة في الأنثروبولوجيا التاريخية للغرب - حيث يتم الربط بين التاريخ والأنثروبولوجيا - فصلين عن موضوع الزمن في القرون الوسطى¹. في الفصل الأول تتبع كيف تم الفصل بين زمان الكنيسة و زمان التاجر أو بين الزمان الديني والزمان اللائكي الدنيوي. فقد كان على التاجر أن يتحرر من هيمنة زمن الكنيسة ويعيش زمانيتين مختلفتين في وقت واحد. فالكنيسة رغم أنها حمت التاجر وأعطته الأفضلية فقد طعنت في مشروعية جانب أساس من نشاطه وهو الربح أو الفائدة الربوية، التي كان يجنيها التجار باعتبار أنهم كانوا يبيعون الوقت الذي يمنح للتسديد المتأخر للديون، ولكنهم بذلك كانوا يبيعون ما ليس ملكاً لهم، إذ الوقت يملكه الله وحده.

إن تحريم الربا الذي واجهت الكنيسة به نشاط التاجر طرح فيما يرى لوغوف مشكلاً له أهميته، ذلك أن الحياة الاقتصادية في فجر الرأسمالية التجارية قد تم وضعها بذلك موضع السؤال.

لكن هذا التعارض أو الخلاف بين زمن التاجر وزمن الكنيسة سيزول وستتكيف الكنيسة بأن تقبل بالربا أولاً ثم تشجع التطور التاريخي للأنظمة الاقتصادية والمهنية.

وقبل أن يحصل الانفصال وبالتالي التحرر من زمن الكنيسة اللاهوتي كان لابد من حدوث تحول في النظرة إلى الزمن والتاريخ، لقد كان من الضروري أن تتزعزع الأطر التقليدية للفكر

¹ Jacques Le Goff، **pour un autre moyen âge. Temps, travail et culture en occident**، chap.1، sect. 2 "Au moyen âge: Temps de l'Eglise et temps du marchand" et sect. 3 "le temps du travail des la "crise" de XIVE، siècle: du temps médiéval au temps،" Gallimard، 1977، pp. 46-79.

المسيحي عن الزمن والتاريخ، بحيث لا يظل الإله وحده مالك الزمان والفاعل في التاريخ، فالإنسان أيضا له دوره وفاعليته ونصيبه فيهما.

هذا فيما يتعلق بالنظرة إلى الزمان، أما بالنسبة للتاجر فإن التطور الهام الذي حصل في علاقته بالزمن هو تحرره النسبي في نشاطه المهني من الزمن الطبيعي الذي يخضع له الفلاح (أحوال الطقس، دورات الفصول، مفاجآت التقلبات الجوية). وصار يعتمد على زمن قابل للقياس، أي زمن موجه ومتوقع مقابل زمن الوسط الطبيعي الذي يعيد نفسه باستمرار والغير قابل للتوقع دائما. وهذا لم يتأت إلا بعدما ظهرت الأبراج التي تدق منها الأجراس، التي كانت تعلن عن أوقات العمليات التجارية، وظهور الساعة العامة التي ظهرت كنظام جديد للوقت مقابل نظام وقت الكنيسة وأجراسها المنتظمة بواسطة الأعمال الدينية أو الصلوات، فنحن إزاء إحلال التجار ورجال الأعمال لزمن معيش يستعمل في الأعمال الدنيوية واللائكية هو زمن الساعات.

إن الاعتماد على الساعة في قياس الوقت هو بداية لتعقلن الزمن الذي كان يتعلمن في الوقت ذاته. لقد استطاع التاجر المسيحي أن يحتفظ بزمن الكنيسة كأفق آخر لوجوده. فالزمن الذي يتصرف فيه مهنيا ليس هو الزمن الذي يحيا فيه دينيا. فمن أجل الخلاص كان عليه أن يرضى بتوجيهات الكنيسة، لكن هذا لا يمنع من أن يسعى إلى فائدته الدنيوية.

وهكذا فإن التطور الذي حصل في عصر النهضة هو الانفصال الجوهري بين الزمن الطبيعي والزمن المهني والزمن الماورائي مع وجود تقاطعات عرضية بين هذه الأزمنة الثلاثة. فالربح والخلاص أمران مشروعان بشكل مختلف بالنسبة للتاجر يسعى إليهما من زاويتين مختلفتين، وهذا الفصل ذاته بين زمن الكنيسة والزمن المهني للتاجر هو الذي يسمح له بأن يدعو الله أن ينجح في أعماله.

وفي الفصل الثاني الذي عقده لوقت العمل في القرن 14 والذي انتهى إلى الانتقال من الزمن الوسيط إلى الزمن الحديث، يشير لوغوف إلى التغير الذي حصل في قياس الوقت وفي مفهوم الوقت ذاته داخل المجتمع الحضري في القرن (14) ويرد دوافعه إلى ضرورة تكيف هذا المجتمع مع التطور الاقتصادي الحاصل وبشكل خاص مع ظروف العمل الحضري.

فزمن العمل قبل هذا التحول في الغرب في القرون الوسطى هو زمن اقتصاد لا زالت تقيمن عليه الإيقاعات الزراعية، ويخلو من عناصر أساسية كالعجلة والدقة والاهتمام بالإنتاجية والتزوع نحو الكم، لكن ثمة تطورا مهما سيحصل هو تغير وقت صلاة التاسعة None الذي انتهى إلى أن يتثبت خلال ذلك التطور من القرن (10) إلى القرن (13)، في حدود منتصف النهار ويرفض

لوغوف الافتراض القائل أن هذا التطور كان أحد وجوه الانحدار الذي مس الأديرة، فهذه فرضية غير كافية ولذلك يقترح فرضية أخرى مؤداها أن وقت الصلاة الجديد يتوافق مع الوقت أو الساعة التي يستريح فيها العمال داخل الورشات الحضرية الخاضعة لزمن الأجراس الإكليروسية. فهنا يمكن أن نتصور - يقول لوغوف - ضغطا حقيقيا نجح بفضل تقديم ساعة الصلاة، في خلق تقسيم عام لوقت العمل القائم على نصف اليوم الذي سيتأكد بعد ذلك في القرن 14.

لكن كيف حصل الانتقال من الزمن الوسيط إلى الزمن الحديث؟ يتحدث لوغوف عن أزمة داخل وقت العمل في نهاية القرن 13، نتجت عن الاختلاف بين مطالب العمال ومطالب أرباب العمل، فالعمال طالبوا بإطالة يوم العمل كوسيلة لزيادة الأجور، وعمل رجال الأعمال من جهتهم على تنظيم يوم العمل ومحاربة غش العمال، ولذلك فقد كان عليهم أن يعتمدوا على أجراس العمل، فنتج عن ذلك نوع من الهيمنة كانت محل اعتراضات العمال، وصلت تلك الهيمنة إلى حد اتخاذ معاقبة كل من لا يمثل لجرس العمل، فالتأخر يقتضي مثلا دفع غرامة مالية.

لكن ظاهرة الأجراس لم تقتصر على ميدان العمل فقط، بل شملت ميادين الحياة الحضرية، وبهذا تم الانتقال من هيمنة زمن الكنيسة وأجراسها إلى زمن الساعات التي صارت تؤطر وتحكم الحياة الحضرية. وتكمن دلالة تنظيم العمل الجديد وفق الساعة أي قياسه بشكل أحسن في كونه يشكل عاملا مهما لعملية العلمنة التي يمثل فيها غياب احتكار أجراس الكنيسة لقياس الوقت علامة جوهرية¹.

ولكن مهما تكن أهمية التغير فإنه لا يمكن مقابلة الزمن اللائكي للزمن الديني مقابلة حاسمة. إن الوسط الكهنوتي أو الأديرة هي التي كانت لها السيادة في استعمال الوقت، والمعاقبة على التأخر عن العمل ما هي سوى محاكاة للإجراء نفسه الذي كان يمارس من قبل جماعات الرهبان على التأخر عن الصلوات (les offices). ثم إن هناك تشابها بين طريقة دق أجراس الكنيسة وأجراس العمل يتمثل في الاعتماد على الحبل. ولذلك فإن التقدم الحاسم الذي سيحصل في الانتقال من الزمن الديني إلى الزمن اللائكي هو انتشار الساعة الآلية التي تشير إلى الوقت بدقة وبمعنى رياضي باعتبار أن الساعة هي الجزء الرابع والعشرون من اليوم. لكن استعمال الساعة الآلية مع ذلك ظل نسبيا وهذا بسبب ارتباط الوقت بالإيقاعات الطبيعية وبالنشاط الزراعي وبالممارسة الدينية التي ظلت تمثل الإطار الزمني الأصلي، وكذلك عدم توحيد الوقت، كما أن الساعات horloges في

¹ Jacques Le Goff، Op cit.، p. 74.

ذلك الوقت لم تكن بالدقة المطلوبة، وكانت علاوة على ذلك علامة على التميز ودليلا على الهيبة والمكانة الاجتماعية أكثر منها أداة نفعية.

هذا الاستعمال النسبي للساعة يشكل المرحلة المبكرة لما قبل الرأسمالية التي تم فيها استبدال اليوم كوحدة لزمان العمل بالساعة ذات الستين دقيقة.

والزمان الجديد الذي نشأ بشكل خاص عن حاجات بورجوازيين مانحين للشغل في مواجهتهم للأزمة المذكورة، حرصوا على ضرورة قياس زمن العمل الذي هو أحد أرباحهم، تم احتكاره بسرعة من قبل سلطة الدولة (كبار السادة والأمراء) التي رأت فيه موضوعا للتسلية ولكن أيضا رمزا للسلطة، والمثال الذي يذكره غولوف هنا يتعلق بالملك شارل الخامس الذي أمر في سنة 1370 بأن تضبط كل أجراس باريس على أوقات دق جرس القصر الملكي.

لكن هذا التحول الذي صار فيه الزمان الجديد - زمن الساعات - زمن الدولة، كان لا بد أن يترافق مع ظهور مفهوم جديد للزمان، بحيث لم يعد ينظر إليه بوصفه ماهية ولكنه صار مفهوما في خدمة الفكر يستخدمه من أجل حاجاته فيمكنه تقسيمه وقياسه، وسينظر إليه بوصفه شيئا ثميناً، إلى درجة أنه مع النصف الأول من القرن 14 ستصبح إضاعة الوقت من الآثام الخطيرة. وعلى غرار التاجر الذي صار يقيم نشاطه على أساس حساب الوقت ستظهر أخلاق الحساب المتكشف، سيكون ممثلوها ودعاتها بعض رجال الكنيسة أنفسهم الذين دعوا إلى المحافظة على الوقت وحذروا من تضييعه إلى درجة أن إضاعة الوقت لا تعني إضاعة هبة الإنجيل فقط بل إن البطال الذي يبدد وقته ولا يقيسه، لا يستحق أن يعد إنساناً، إنه لا يختلف عن الحيوانات¹.

ويتجلى هنا الربط بين حساب الوقت وتثمينه وبين الإنسانية مما يعني ظهور هيومانزم (نزعة إنسية) أساسها الوقت المحسوب جيداً. ويغدو الزمان الجديد المتشكل هو زمن الإنسوي الذي نظم حياته وفق الاستعمال الجيد للوقت باعتباره أولى الفضائل. هذا الزمن المحسوب بدقة - الذي هو زمن الساعة (l'heure) وزمن الساعات (horloges) - أصبح أحد أدوات الإنسان، وهو منذ الآن (فجر النهضة الأوروبية) ملك للإنسان بعدما ارتفع طابو الزمن الذي فرضه العصر الوسيط على التاجر.

هكذا تشكل مفهوم جديد للزمان وممارسة جديدة بعدما تم الفصل بين الزمن الديني والزمن الديني. ولعل العامل الحاسم والأساس في هذا التغير أو التطور الذي حصل في عصر النهضة

¹ Jacques Le Goff، Op cit.، p. 77.

كمرحلة سابقة على الرأسمالية وعلى الحداثة هو دخول الساعة الميكانيكية ميدان العمل والحياة الحضرية.

إن أهمية أداة قياس الوقت هذه هي التي سيؤكد عليها أكثر من مفكر وكاتب، باعتبارها اختراعا حاسما في تاريخ التحولات التي عرفها الغرب اقتصاديا واجتماعيا. لكن الكنيسة التي كانت في البداية تعتبر الزمن ملكا لله وحده وتحرم جعله موضوعا للفائدة والربح، صارت فيما بعد هي التي تدعو إلى عقلنته.

3-6-2. جاك أتالي: الزمان والنظام الاجتماعي:

في كتابه "تاريخ الزمان" يحاول جاك أتالي Jacques Attali الإجابة على سؤال أساسي هو: إذا كان هناك ارتباط بين قياس الزمن والنظام الاجتماعي، فما هو عندئذ الارتباط بين تغير قياس الزمن والتغير الاجتماعي؟ إن كل عصر في نظره يتميز بإطار مرجعي أساس لجران الزمن. ولذلك فهو يرى أن الزمن يمكن أن يكون مدخلا مهما لتتبع التغيرات الاجتماعية.

لقد أشار إلى طرق أخرى من تحقيب تاريخ المجتمعات بواسطة الموسيقى والطب والفضاء والعلم، وقد حدد بذلك - كما يقول - بعض المعالم البارزة لفصول رئيسة من التاريخ، ولكنه يقترح علينا في كتابه الجديد قراءة أخرى - لا تلغي طبعا القراءات السابقة - للإيقاعات الاجتماعية وانقطاعاتها انطلاقا من ملاحظة الزمن ذاته، وتاريخه وأدوات قياسه، كمعلم من بين معالم أخرى للتاريخ الاجتماعي وتغيراته¹.

يميز أتالي بين أربعة أنواع من الأزمنة تطابقها أربعة أنظمة اجتماعية هي:

1- زمن الآلهة Temps des Dieux

2- زمن الأجساد Temps des Corps

3- زمن الآلات Temps des Machines

4- زمن الرموز Temps des Codes

وكل زمن من هذه الأزمنة تناسبه أدوات خاصة لقياس الوقت، بل إنها تتحدد بحسب هذه الأدوات، ولكن هذه الأخيرة هي تعبير عن السلطة المهيمنة وإعلان عن النظام الاجتماعي الجديد، بل إن أتالي يربط بين شكل العنف الممارس وبين تلك الأزمنة.

¹ Jacques Attali, *Histoire du temps*, Fayard, Paris, 1982, pp. 35-36.

1- زمن الآلهة: يتمثل في الممارسات الزمنية للمجتمعات البدائية والقديمة. وهذه الممارسات يمكن إعادة بنائها من خلال هذه المراحل: ففي فجر الإنسانية كانت الطبيعة تفرض إيقاعها على الإنسان، فالشمس هي التي تحدد وقت النهار، ومراحل القمر تحدد فترة الليل، وحركة الشمس والقمر رسمت دورة مراحل النشاط الزراعي والرعوي. فبداية قياس الوقت ارتبطت إذن بالحاجة الملحة إلى التنبؤ بسقوط المطر وطلوع الشمس، وإلى مراقبة ومتابعة تحديد الاحتياطات من الغذاء من أجل تنظيم استمرار وسائل بقاء الجماعة. ولكن الطبيعة ليس لها وجود في ذاتها، إنها مجرد مظهرات اللامرئي الذي يحيط بالإنسان. فالطبيعة جزء من المقدس وهي ذاتها تكونه. إن الإيقاعات الفلكية تدرج ضمن متطلبات اللامرئي وهي تمثل تجلياته العظيمة. فاللامرئي هو الذي يمنح ويجلب المطر والشمس، والنهار والليل، والغنى والفقر، ضمن حوار لا يتوقف بين الكوسمولوجيا والكوسموغونيا، وبين التنجيم وعلم الفلك، وبين علم الأرصاد والكهانة.

في الزمن المقدس هذا عاشت الأساطير التي هي تاريخ الآلهة. والأساطير تقدم المعنى الأول للزمن، فكل أسطورة تبدأ في الواقع بوصف عمل بدئي أو أول عمل مثل الطوفان، أو قربان أو قتل. وهكذا فإن كل المجتمعات الأولى أحكمت الزمن ضمن معايير صارمة، قامت الأساطير ومتطلبات الزراعة وتربية الحيوان بتثبيتها. فالزمن لم يوجد في هذه المجتمعات إلا بواسطة المناشط التي تشغله- وهذه الفكرة يستعيرها أتالي من بريتشارد كما سنرى لاحقا - وبواسطة الأساطير التي تصفه.

لقد منحت الطبيعة إذن الإنسان حراسة المقدس، وقام المقدس بتأليه الطبيعة. وصارت الآلهة هي التي تراقب زمن الإنسان الذي يحاكي في حياته زمن تلك الآلهة. والمقدس هو الذي يعطي المعنى لتغيرات الطبيعة ومتطلبات الزراعة، مكونا أساطير قادرة على التفسير وعلى التنبؤ بالمطر والشمس، والشتاء والصيف، والليل والنهار¹. إن تحليل اللغات والأساطير فيما يؤكد أتالي تقدم بعض العناصر الأخرى المفيدة في الكشف عن المعيش البدائي للزمن. فلغة البورويا Boruya تميز بين أربع صور من الماضي، والتي نجدتها في العديد من لغات العالم القديم الأخرى:

- 1- الماضي البعيد: هو زمن المؤسسين، زمن الحلم والأسطورة، زمن الأصول حيث تم وضع نظام العالم، لأنه زمن الآلهة التي تحكي عنها الأساطير.
- 2- الماضي الاجتماعي: يشير إلى الأحداث المحيطة في تاريخ الشعب ذاته.

¹ Jacques Attali, *Op cit.*, p. 17-19.

3- الماضي العادي: وهو زمن ذاكرة كل واحد من أفراد القبيلة الذي يخلو من الأحداث ذات الأهمية التاريخية.

4- الماضي القريب: وهو الذي يصف أحداث الليلة الفائتة، وهو زمن تغادر فيه الأرواح الأجسام ومحيط القبيلة.

وفي المقابل هذا التنوع في أشكال الماضي فإن المستقبل ليس له أي عمق، فهو لا وجود له إلا بما يمكن من تنظيم تكرار أزمنة الماضي. إنه عالم غامض، ومجهول، وهو توقع لعودة الأزمنة الأربعة الماضية. ومن هنا تنظيم العودة المتكررة لأحداث الماضي المجيدة. أي عودة الأعياد التي ينتظم حولها المعيش اليومي لمجتمعات الزمن الأول، وتلك الأعياد هي محاكاة للحدث الذي جرى في البدء ويخص إلهامنا أو ملكنا. ولذلك فكل جد مؤسس، وكل إله أول هو بالضرورة إله للزمن، وكل زمن أول هو أيضا زمن الآلهة.

وقد كان اليونان موطن إحدى الأساطير الأكثر صعوبة في فك رموزها، والتي ربطت بين الزمان والمكان والعنف والمقدس في نظام موحد ورائع، إنها أسطورة كرونوس Kronos الإله المؤسس وأسطورة كرونس chronos إله الزمان¹.

لكن ما يهمننا في هذه الأسطورة هو الدلالة التي تقدمها عن تصور الزمان، فالزمان يتصف بالقداسة لأنه زمن الإله أو بالأحرى إن الإله هو الزمان ذاته. والزمان أيضا يبيد ويفني إذ كرونس يلتهم أبنائه وكذلك الزمان يفني الأحياء.

زمن الآلهة هذا هو الذي ينتهي خلال مراحل تطوره إلى ظهور التقويمات. ففي زمن الآلهة ينتظم قياس الزمن حول قراءة مقدسة لإيقاعات الطبيعة. والإطار الرئيس لذلك القياس هو التقويم، الذي هو وثيقة مكتوبة أو شفوية تنتظم فيها مجموع التواريخ الطقسية لأمة ما.

فقياس زمن الآلهة هو قبل كل شيء، إقامة تقويم معين واختباره أيضا، إذ لا يكفي مراقبة الطبيعة عن طريق الحواس، بل إن ذلك القياس هو التنبؤ بظهور النجوم وقياس أدوار القمر والشمس، وقياس الزمن هو، قبل كل شيء، عمل علم الفلك، ولذلك فإن السماء ظلت لزمن طويل هي الأداة الرئيسة لهذا القياس. ثم ظهرت أشياء أخرى تساعد في ملاحظة الزمن وإنشاء التقويمات، وتتمثل في الساعات الشمسية التي عرفتتها كل الحضارات من مصر إلى الصين، ومن المكسيك إلى الشرق الأوسط، وكذلك الساعات المائية².

¹ Edund Leach, Critique de l'anthropologie, op cit. ينظر تأويل هذه الأسطورة في: المرجع نفسه، وأيضاً فــــي: ¹

² Ibid., p. 55.

واستعمال هذه الساعات ارتبط بأداء الطقوس الدينية، فضبط أوقات الصلاة في الإسلام قاد إلى استعمال الإسطرلاب في المسجد الرئيس لكل مدينة. نلاحظ هنا الاعتراف بالإبداع العربي في مجال أدوات قياس الوقت¹. ويشير أتالي إلى بعض من أساتذة المدرسة العربية في صنع الساعات مثل الجزري. ويورد حادثة إهداء هارون الرشيد لشارلمان ساعة مائة سنة 807 م. كما أن أوروبا أخذت بواسطة ترجمات أتى بها تجار أو تركت في إسبانيا عن طريق الفاتحين العرب، حصيلة المعرفة اليونانية العربية والصينية. وفي القرن الثالث عشر شرع ملك قشتالة في ترجمة خمسة كتب عن آلات قياس الوقت بواسطة مجموعة من المثقفين اليهود والمسيحيين.

ويستخلص أتالي من كل ذلك إسهام العرب في تطوير آلات قياس الوقت في أوروبا المسيحية التي ستنوب عن الشرق الإسلامي في آخر تطور لزمن الآلهة.

ولكن الانتقال من زمن الآلهة إلى الزمن الثاني زمن الأجسام سيشهد سيادة الأوقات القانونية في المسيحية. فمن أجل فرض الواجبات القانونية (offices) كمعالم لقياس الوقت خلال النهار، ومن أجل إلغاء الوسائل التقليدية لتحديد الساعة، استندت السلطات إلى أداة جديدة ستطبع تاريخ قياس الوقت في الغرب لمدة تزيد عن العشرة قرون، ألا وهي الجرس، الذي كان يعلن عن الساعة داخل الأديرة، والذي كان بالإمكان سماعه خارجها، وكان بمثابة الأداة الضرورية للإدارة اليومية للجماهير الحضرية التي صار عددها يزداد أكثر فأكثر واستطاع الدير بذلك أن يفرض تقويمه الخاص في الريف وفي المدن في مقابل التقويم الروماني الذي كان هو السائد، ففي سنة 802 م منع شارلمان العمل (كل أشكال النشاط الإنساني من أعمال الزراعة المختلفة والبناء والصيد والخياطة وغير ذلك) أيام الأحد وأيام الأعياد التي تحددها الكنيسة².

2- زمن الأجساد: هذا الزمن سيدشن مرحلة جديدة في تاريخ الغرب مع فجر الألفية الثانية أي بداية القرن العاشر (10). حيث أنه سيحدث القطيعة النسبية مع زمن الآلهة، بمعنى سيتشكل تمايز بين زمن الكنيسة الزمن الديني وبين الزمن الدنيوي زمن الحياة اليومية أي زمن التاجر. حيث ستغادر الأجراس الأديرة وتدخل الفضاء الحضري وذلك بتعليقها على الأبراج لإعلان الوقت، هذا الزمن هو زمن هيمنة الأمراء والملوك الذين كانوا يعتبرون فرض دق تلك الأجراس ومراقبة احترامها، أي احترام أوقات بداية العمل ونهايته وأوقات الاجتماعات، تأكيداً لسلطتهم، وفي

¹ ينظر: Edund Leach, Op cit., p. 62.

² Ibid., p. 77.

الوقت ذاته إن تحديدهم لأوقات خاصة بالأعياد والكارنفلات فيه توجيه للعنف، عنف الأجساد البشرية لا عنف الآلهة كما في أسطورة كرونوس.

لكن الشيء المميز لهذا الزمن أو بالأحرى الشيء الذي يميزه من حيث قياس الوقت هو الاعتماد على الساعات الآلية.

3- زمن الآلات: هذا الزمن حل محل زمن الأجساد، ميزته الكبرى هو بلوغ حساب الوقت دقة كبيرة، وانتشار الساعة في الأوساط الاجتماعية المختلفة. فلم تعد الساعة شيئاً مقتصرًا على البلاط، وتعبر عن المكانة الاجتماعية بل صارت شيئاً يمكن استعماله حتى من قبل العمال البسطاء أنفسهم. وآلات الزمن هذه فسحت الطريق أمام مجتمع الآلات، كما تحول الزمن مالا. فتسارع الحياة في المجتمعات الغربية في نهاية القرن 17 أدى إلى تماهي الزمن مع النقود، والشيء الذي أصبح يحتل قيمة الآن في زمن الآلات هذا هو الدقائق والثواني.

إن زمن الآلات هو زمن الإنتاج والرغبة الجامحة في ربح الوقت الذي يعني أن تنتج أكثر في وحدة زمنية معينة. وهذا يدخل في إطار اقتصاد الوقت الذي ستعبر عنه التaylorية أحسن تعبير.

لكن بأي معنى قادت الساعة إلى زمن الآلات؟ لقد كتب مينفورد L. Munford قائلاً:
"ليست الآلة البخارية هي الآلة المفتاح للعصر الصناعي الحديث، وإنما الساعة l'horloge (...)
بفضل دقة الوقت الذي تتميز به، كانت الآلة الأولى في التكنولوجيا المعاصرة"¹.

إن صناعة الساعات كانت هي الصناعة الأولى التي قادت إلى تقسيم العمل، فقد كانت صناعة الساعة تتوقف على عدد من الحرفيين اليدويين وكان كل واحد منهم يتكفل بصناعة جزء معين منها، وقد تم فيما بعد الانتقال من هذا التقسيم الذي يقوم على أساس تفرق هؤلاء الحرفيين إلى تجميع العمال المأجورين في مكان واحد هو المصنع. وقد أدى هذا إلى زيادة الإنتاجية والتقليل من الزمن الضروري للإنتاج، هذا الزمن الذي صار يُتصور مالا. وبفضل صناعة الساعات التي كانت متقدمة جدا عن باقي الصناعات الأخرى تم صناعة أشياء بوفرة من أجل الاستهلاك الجماهيري.

لكن زيادة الإنتاج تتطلب تقليص وقت العمل، وهذا يقتضي استعمال الآلات. وأدم سميث هو الذي بيّن أن تقسيم العمل يقود إلى اختراع الآلات. وتمشيا مع نظام تقسيم العمل هذا كان الأساتذة والأخلاقيون والدعاة يعلمون الشعب ذلك التطابق بين الزمن والمال. لقد نصح فرانكلين

¹ Edund Leach, Op cit., p. 182.

في نهاية القرن 18 " تذكر أن الوقت مال "، وباكستر Baxter أحد دعاة الكنيسة الأنجليكانية في كتاب موجه لتربية الأسرة العمالية هو "كتاب العائلة الفقيرة The Poor Family Book" نصح بتحديد وقت النوم. وفي الفترة نفسها هناك داعية أمريكي آخر هو ويسلي Wesley¹.

وفي هذه الفترة من تاريخ الرأسمالية الغربية نظمت البورجوازية المتوقعة في السلطة حياتها وحياة الآخرين وفق تمايز للأزمنة، فهناك زمن للعمل، وآخر للراحة، ووقت للرغبة... وفي الوقت ذاته تبدلت وتيرة الأحداث، فالأخبار أخذت تنتشر بسرعة بفضل التلغراف والبريد، وتضاعفت الجرائد اليومية. وفي الوقت ذاته تبدلت أماكن العنف المشروع، ففي الجداول الزمنية الجديدة، فإن أماكن التبادل والأعياد والمعارض والكرنفلات فسحت المجال لأوقات أخرى أساسية، وهي أوقات الراحة بالنسبة للعمال والتي تتمثل في نهاية يوم العمل، ونهاية الأسبوع، ونهاية السنة ونهاية الحياة العملية.

ولكن التأكيد على ضرورة الراحة أو الفراغ هو تأكيد في الوقت عينه على خطورته، ولذلك وجب مراقبته وتحديده. إن محاربة الفراغ في هذه الفترة لم تتوقف على الاقتصاديين بل شارك فيها الأخلاقيون والتربويون، ففي المدرسة خلال القرن 18 جرى تعليم الأطفال انضباطا جديدا مرتببا بالعمل. فالأمر منذ الآن ليس حسب أبناء الفقراء، بل ينبغي تعليمهم قبول العمل مهما تكن الظروف. وهكذا جرى تعليم أطفال المدارس انضباط العمال داخل المصانع².

ومع التaylorية سيخضع العمال لمراقبة دائمة أملتها معايير المردودية، حيث لم يعد الأمر مقصورا على مراقبة أوقات وصول العمال إلى المصنع ومغادرتهم له، بل أيضا مراقبة أو تقدير كمية العمل الذي يمكن أن يقوم بها العامل النموذجي. فمع التaylorية لم يعد الهدف هو شغل وقت العمال لجعل سلوكهم أخلاقيا والاستفادة منه تبعا لذلك، بل صار الهدف هو ربح المال إلى أقصى حد ممكن وذلك بإطالة مدة الآلة القصوى وتجزئ القوى العاملة إلى أقصى حد. ولذلك فقد قادت التaylorية إلى تنظيم العمل بالأفواج وإلى عودة العمل الليلي والذي نُسي تقريبا منذ قرون، الشيء الذي يضع حدا لإهدار الوقت أثناء تشغيل الآلات، ويرفع من مدة استعمالها يجعلها تعمل دون توقف.

¹ Edund Leach, *Op cit.*, p. 198.

² *Ibid.*, pp. 200-201.

وهكذا فإن التaylorية تمثل تقنية لاقتصاد الوقت، تمكن من رفع الإنتاج وتقلل من مدة العمل، وإذا كانت تقنية رأسمالية اعتمدها المجتمعات الصناعية الغربية في زمن الآلات، فإنها لاقت نظرة إيجابية حتى في النظام الشيوعي السوفيياتي (سابقا) الذي عمل على تطبيقها.

وزمن الآلات الذي نحن بصده ليس فقط زمن الإنتاج، بل هو زمن توحيد الوقت بفضل إنشاء محطات القطار، ومحطة القطار هي المكان الذي تم فيه تعلقن زمن نقل الأشياء والأشخاص؛ إنه الامتداد الطبيعي للمصنع الذي عقلن زمن العمل، إن محطات القطار وإنشاء خطوط جديدة بين المدن الكبرى في أوربا أدى إلى توحيد وقت مرجعي يتجاوز أوقات الزوال التي تختلف من بلد لآخر ومن مدينة لأخرى، وقد أدى ذلك إلى توحيد عالمي للساعة.

وزمن الآلات هو أيضا زمن انتشار ساعة اليد ما جعل الساعة تتجاوز كونها من الجواهرات وعلامة على السلطة، وتصبح أداة عادية في متناول الحرفيين والعمال وذلك بسبب تطور صناعة الساعات التي مكنت من تحسينها وتخفيض سعرها. وبالموازاة مع هذا التطور في مجال صناعة الساعات كان الزمن الاجتماعي يتغير أيضا، فمنذ 1914 إلى 1940 بعد الارتفاع الكبير في مدة العمل خلال الحرب، سنشهد انحدارا في هذه المدة ابتداء من 1921 فقد كان وقت العمل ما بين الحريين أقل من 40 ساعة أسبوعيا في كل العالم الصناعي¹.

آخر مرحلة في زمن الآلات هذا هو دخول الساعة أماكن جديدة، ففي سنة 1920 وضع فورد Ford لأول مرة ساعة على لوحة القيادة لسيارته، وخرجت الساعة الدقاقة Pendule من الصالون لتدخل المطبخ ومختلف الأماكن الأخرى.

4- **زمن الرموز:** هذا الزمن هو الذي نعيشه اليوم، والمرور من زمن الآلات إلى هذا الزمن يلاحظ في بروز السوق الكبرى لأولئك الذين لم يحصلوا بعد على الساعة، أي جماهير الكبار في العالم الثالث، وأطفال وشيوخ الغرب. فإذا كان الإنتاج العالمي من الساعات من كل نوع، قفز من 180 مليون ساعة في سنة 1970 إلى 340 مليون ساعة في سنة 1981، فإن عدد ساعات الكوارتز quartz اتسع خلال هذه المدة من مليون ساعة إلى 100 مليون ساعة، بينما عدد الساعات الآلية ارتفع فقط من 180 مليون إلى 240 مليون ساعة. واليوم يصل الإنتاج السنوي العالمي إلى ما يقرب من 400 مليون أداة لقياس الوقت². ترى ما هو عدد إنتاجها في بداية القرن 21؟

¹ Edund Leach, **Op cit.**, p. 252.

² **Ibid.**, p. 295.

إن زمن الرموز هو زمن صنع الساعة الإلكترونية، هو زمن الكوارتز quartz، وهو زمن أصبح فيه كوكب الأرض يعيش في ساعة واحدة. الثقافات المحصنة جدا لم يعد بإمكانها تجنب صدمة الحداثة، ففي بضع ثوان يمكن لحبر ما أن يصل إلى أقاصي الأرض. إن هذا الزمن هو زمن وسائل الإعلام التي أصبحت تحتكر التاريخ وتنظم الوقت وتحدد وتيرته وقياسه¹.

زمن الرموز هذا هو زمن الإنسان الآلي Robot الذي دخل مختلف مبادئ الحياة. إن الإنسان الطبيعي في هذا الزمن هو الذي يحترم الوقت وأن يكون مضبوطا مثل الساعة، لكن الشيء الذي يقاس به الزمن والذي تصوره الإنسان كأداة تحرره من الطبيعة، صار هو السيد المهيمن على الإنسان². إن زمن الرموز هو إذن زمن الهوس بالوقت وبالتالي اغتراب الإنسان.

3-6-3. دافيد لاندز: قياس الوقت وتطور الساعة:

قدم دافيد لاندز David S. Landes هو الآخر دراسة عن تاريخ قياس الوقت أو تطور الساعة. والكتاب كما يصفه صاحبه هو محاولة أولى في التاريخ العام لقياس الوقت وإسهام هذا القياس -خيرا أو شرا- في ما يسمى الحضارة المعاصرة. وهذه الدراسة أو الكتاب يقوم على ثلاثة أقسام:

1. دراسة في التاريخ الثقافي: أي الإجابة على السؤال: لماذا اخترعت الساعة الآلية في أوروبا؟ وهنا نلتمس الجانب الأنتروبولوجي بوضوح، لأنه يحاول أن يربط بين الجانب التقني والمناخ الثقافي والفكري السائد أو بمعنى آخر بين الساعة horloge والعقلية الغربية.
2. دراسة في تاريخ العلوم والتقنية: وذلك بالإجابة على السؤال: كيف تم الانتقال من مؤقتات garde-temps بدائية وتقريبية إلى أدوات قياس الوقت ذات دقة عالية؟
3. دراسة في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي: أي الإجابة على هذه الأسئلة: من صنع تلك الأدوات؟ وكيف تم صنعها؟ ومن استخدمها. ولماذا؟³ وهذا الجانب بدوره يمس "أنتروبولوجيا الساعة".

في هذه الدراسة يحاول لاندز أن يبرهن على دور الساعة الآلية، التي تم اختراعها في العصر الوسيط، في الحضارة الغربية فهي قد أتاحت إمكانيات رائعة لقياس الوقت.

¹ Edund Leach, Op cit., p. 299.

² Ibid., p. 310.

³ David Landes, op. cit., p. 17.

ويعتبر لاندز أن اختراع الساعة كان أحد الاختراعات العظيمة في تاريخ الإنسانية: "هي إحدى أكبر الانجازات الصناعية للإنسان"¹، هذا الاختراع لا يقارن ربما باكتشاف النار واختراع العجلة، ولكنه مساو لاختراع الطباعة، وهذا بالنظر إلى نتائجها الثورية فيما يتعلق بالقيم الثقافية، والتغيرات التقنية، والتنظيم السياسي والاجتماعي وكذلك القيم الشخصية.

ولكن ما الذي يجعل الساعة الآلية بكل هذه الأهمية؟ لقد عرف الإنسان واستعمل منذ القدم أدوات أخرى لقياس الزمن كالمزاول الشمسية، والساعات المائية والنارية والرملية، وكان بعضها لا يقل دقة عن الساعات الآلية الأولى على الأقل، فما هو الجديد إذن؟

إن الجواب يكمن في الإمكانيات التقنية والثقافية الهائلة للساعة الآلية، فهي أخف من الساعات المائية، وحجمها صغير يتيح نقلها داخل البيت، ويمكن أن يحملها الأفراد معهم، غير أن إمكانية الاستعمال الشخصي والعالمي للساعة الآلية، وضع أسس خُلِقَ ضبط الوقت (une discipline du temps) في مقابل الخضوع للزمن (l'obéissance au temps) ذلك أنه بالإمكان استعمال إشارات عامة من أجل استدعاء الناس إلى تظاهرة معينة أو نشاط معين، ولكن ليس هذا ما يسمى بالانضباط. إن الانضباط ponctualité (خاصة من يأتي في الوقت المحدد) يأتي من داخل الأفراد لا من خارجهم. والساعة الآلية هي التي جعلت في الإمكان - بغض النظر إن كان هذا يعتبر خيرا أو شرا - وجود حضارة حريصة على الوقت، وبالتالي حريصة على الإنتاجية والنجاح². وهذه الحضارة صار فيها الانضباط فضيلة والتأخر رذيلة، بل إن التأخرات المتكررة سبب ممكن للطرد من العمل. وصارت السرعة في هذه الحضارة ميزة والتباطؤ نقصا أو عيبا.

وبغض النظر عن التطور الذي سيعرضه لاندز لصناعة الساعات منذ العصر الوسيط، فإن ما يحاول تأكيده في الفصل الأول هو الأطروحة التي تذهب إلى القول إن اختراع الساعة الآلية جاء تلبية للحاجة أو الرغبة في قياس الزمن قياسا دقيقا، أي أنها جاءت كتتويج لتطور الوعي بالزمن في العصر الوسيط. فهذا الوعي الناشئ في هذه الحقبة من تاريخ الغرب هو السبب في ظهور الساعة الآلية كأداة تقنية لقياس الوقت، تتميز بالدقة النسبية عن غيرها من الأدوات الأخرى، يقول لاندز: "ليست الساعة l'horloge هي التي أثارت الاهتمام بقياس الزمن، بل إن الاهتمام بقياس الزمن

¹ David Landes، *op. cit.*، p. 498.

² *Ibid.*، p. 30.

هو الذي قاد إلى اختراع الساعة¹. ويقول أيضا: " مثلها مثل الدير، كانت المدينة بحاجة إلى معرفة الساعة حتى قبل امتلاك الساعة الآلية. وهنا أيضا نجد الحاجة هي أم الاختراع"².

إن الساعة الآلية كانت نتيجة للتطور الحضري وتعقد الحياة داخل المدينة. فمع تطور التجارة وامتداد الصناعة صارت الحياة والعمل معها أكثر تعقيدا، وتطلبا ازديادا في الإشارة إلى الساعات. وقد كانت الأجراس كما في الأديرة هي التي تعطي تلك الإشارات، وهذا يعني أن المجتمع الحضري هو الوريث للطائفة الدينية والمحاكي لها. فقد كانت الأجراس تدق للإعلان عن بداية العمل، وأوقات الراحة، ونهاية العمل، وأوقات فتح الأبواب والأسواق وغلقها، وأوقات الاجتماعات والإعلان عن الحالات المستعجلة، ووقت تنظيف الشوارع، ووقت وقف إطلاق النار وغير ذلك. وقد حدث تنوع في الإشارات الخاصة بكل تجمع حضري وبكل مدينة. وهذا التزايد في الإشارة تأتي من زيادة تعقد الحياة الحضرية وكثافتها المتمثلة في تكاثر اللقاءات، والحرف والأسواق، أي أنه تأتي عن ضغط الحركة داخل فضاء محدود وسيئ التنظيم، فهناك كثرة في الناس وكثرة في الأشياء، وكثرة في الواجبات، وهنا يوجد ما يسميه الاقتصاديون جانب الطلب أي ضرورة تقسيم الوقت وتعيينه وتحديدته، وبالتالي ضرورة تقديم معلومات زمنية متواترة ودقيقة بما يكفي للاستجابة لمتطلبات هذه الحياة الحضرية. ولكن من جانب العرض هذه الوفرة في الإشارات تخلق العوائق، فقد كانت الأجراس تدق في أوقات متفاوتة. وانطلاقا من المبدأ القائل إن في ظل وحدة مصدر المعلومة الزمنية، التي يقبلها الجميع، فإن الأهمية التي تعطى للدقة تقل، إذ الساعة هي ما يتم إعلانه. ولكن بتعدد الإشارات إلى الساعات، تختلف المعلومة وتصبح الساعة موضوعا للخلاف ومصدرا لسوء التفاهم بحيث يوجد دائما من يريد أن يحيا ويعمل وفق هذه الإشارة بدل تلك. وفي مثل هذه الظروف فإن الساعة المائتة غير الدقيقة كان لا بد من أن تزعج وتعوق الناس العاديين أكثر من أن تعوق الإكليروس. إن هذه البيئة الزمنية بمنازعتها يجب أن تفسر، أكثر من العوامل الأخرى كلها، تاريخ اختراع الساعة الآلية³.

وهكذا فإن لاندز يعتبر التطور الذي حصل في المدينة أو التطور الحضري هو الذي خلق تلك الحاجة إلى قياس الوقت قياسا دقيقا وكان اختراع الساعة الآلية استجابة لهذا الطلب. وباختراع هذه التقنية والتطور الذي حصل في صناعتها والذي بلغ ذروته مع ساعة الكوارتز، فإن

¹ David Landes، **op. cit.**، p. 98.

² **Ibid.**، p. 114.

³ **Ibid.**، p. 115.

ثورة حدثت في الوعي بالزمن. ولهذا فإن لاندز ينهي كتابه بالتأكيد على أن الوعي بالزمن والانضباط اتجاهه أصبحا ضروريين للعمل وللحياة في الغرب. ويختتم دراسته بالشعار الذي تتبناه "La National Association of watch and clock collectors" بالولايات المتحدة وهو: "Tempus Vitam regit": "الزمن يحكم الحياة"، ويؤكد بأن هذا هو الواقع شعنا أم أينا¹.

3-6-4. فان روسيم: الساعة وتنظيم العالم المعاصر:

يقدم فون روسيم G. D. Van Russum هو الآخر دراسة رائعة عن تاريخ الساعة وما أحدثته من تأثيرات اجتماعية في كتابه "l'histoire de l'heure. L'horloge et l'organisation du monde moderne" والأطروحة الأساسية للكتاب تأتي في الواقع كنقد - أو كتحفظ على الأقل - للأطروحة الشائعة لدى دافيد لاندز وغيره، التي تذهب إلى التأكيد بأن الساعة الآلية جاءت استجابة للحاجة الملحة إلى قياس الوقت لدى الإنسان الغربي بسبب التطور الذي حصل في المجتمعات الأوروبية، وكذا بسبب تأثير الكنيسة (زمن الأديرة). في مقابل هذه الأطروحة يذهب روسيم إلى أن اختراع الساعة الآلية وانتشار الساعات العامة فيما بعد داخل المدن هو الذي أحدث تغيرات اجتماعية وساهم في تحديث المجتمعات الأوروبية، يقول: "لم يكن إدخال الساعات العمومية تجديدا تقنيا فقط، بل تجديدا اجتماعيا أيضا"²، ويقول في مكان آخر إن انتشار الساعات العامة لم يبدأ إلا بعد أن تم وضع أدوات تعلن عن الساعات. ولكن هذا التطور التقني لم يكن مع ذلك إلا شرطا عاما جدا لانتشار التقسيم الحديث للساعات، بصفته ممارسة اجتماعية جديدة. كقاعدة عامة، كان يجب انتظار وضع ساعة عمومية في مدينة معينة لكي نجد فيها أثر هذا التقسيم. ولكن هذه الممارسة الجديدة كانت تنتشر أيضا مستقلة عن شروطها التقنية، فالكثير من المدن كانت قد أخذت بتقسيم الساعات قبل اختراع تلك التقنية الجديدة (الساعة العامة ذات الجرس)، لأن وضع هذه الساعات كان يتطلب شروطا معمارية ومالية وشخصية (رغبة الأمراء) أيضا.

هكذا فإن أطروحة روسيم تجعل الساعة الآلية وظهور الساعات العامة سببا لتشكيل وعي جديد بالزمن في الوقت الذي تذهب الأطروحة الأخرى إلى اعتبارها نتيجة لهذا الوعي. وهذه الأطروحة التي يقدمها روسيم هي تحفظ على فرضية غوستاف بيفلنجر Guston Biflinger التي

¹ David Landes, *op. cit.*, p. 500.

² Gerhard Dohr Van Russum, *l'histoire de l'heure. L'horloge et l'organisation moderne du temps*, Editions de la maison des sciences de l'homme, Paris, 1997, p. 131.

استلهمها كل من بحثوا في العوامل الحاسمة لانتشار الساعات العامة أمثال مارك بلوخ Marc Block وويرنر سومبارت Werner Sombart، كريستيان باي Christian Bei، وإيفز رونوارد Yves Renoward، وجاك لوغوف.

فحسب "بيفلنجر" فإن الساعات ذات الجرس والتقسيم الحديث للساعات أصبحتا ضروريين بالنسبة للحياة المعقدة في المدينة. لقد ألح بيفلنجر أساسا إلى الحاجة إلى التنسيق بين التجارة والحرف اليدوية الحضرية. إن الساعات العامة والتقسيم الحديث للساعات كان في نظره نتاجا لبورجوازية حضرية في طور الامتداد، ومحصلة لعلمنة الثقافة التي كانت تشجعها هذه البورجوازية، " فكل التطور في الحياة الحضرية كان يدفع إذن مع بعض الضرورة الطبيعية، إلى اختراع الساعة ذات الجرس. لقد تولدت هذه الأخيرة في الواقع من حاجات الحياة داخل المدينة "، يقول بيفلنجر¹.

ويتحفظ فان روسيم على هذه الفرضية انطلاقا من أننا لا نعرف على وجه الدقة المكان الاجتماعي لهذا الاختراع. إن الساعة العامة ذات الجرس يرى فيها روسيم مؤشرا على الحداثة، وعنصرا في عملية التحديث الحضري، والمقصود بالتحديث هنا بمعناه العام أي الابتعاد عن أشكال الحياة التقليدية من غير ارتباط بعد بنموذج التطورات نحو المجتمع الصناعي والديمقراطية. ولكن الساعة العامة تعتبر عنصرا من بين عناصر أخرى من عملية التحديث تلك أي تجديرات تقنية واجتماعية أخرى مثل المطاحن، والمسابك، ومصاهر الحديد والمدارس وتوظيف الأطباء والمهندسين والمعلمين...

وانسجاما مع الطرح الذي يقدمه "روسيم" بشأن الساعة في عملية التحديث، بين العلاقة بين الساعات les horloges وتنظيم الوقت الحديث. فقد أسهمت الساعات في تنظيم حركة السوق، ووقت الدراسة (هكذا فإن النماذج الأولى لاستعمال الوقت المدرسي المستعملة اليوم ظهرت في نهاية القرن 15)، وتنظيم أوقات المواعظ الدينية، بل إنها كانت وسيلة لتعديل طريقة التعذيب، فقد بدأ تخفيض وقت التعذيب منذ القرن السادس عشر (16)².

وعموما فإن روسيم يؤكد على أن الساعة لم تكن مجرد شرط أو أداة في العلاقة مع الزمن اليومي بالنسبة للأوروبي وفيما بعد في كل المجتمعات الصناعية، وإنما هي ترمز إلى مسار الحداثة الأوروبية، وتصف تجربة التباين في العقلية بين أوروبا العتيقة والعالم المعاصر، وبين المجتمعات

¹ Gerhard Dohr Van Russum, *Op cit.*, p. 133.

² *Ibid.*, p. 225- 295. ينظر:

الأوربية وشمال أمريكا واليابان، وبين ما يسمى العالم الثالث. إن العلاقة بالزمن اليومي وانتشار الساعات واستعمالها كل ذلك يمثل مؤشرات للحدثة¹.

3-6-5. جيل برونوفوست: تكون الأزمنة الحديثة في الغرب:

قام جيل برونوفوست بدوره باستعراض تاريخ تكون الأزمنة الحديثة في الغرب. إن عملية تمايز الأزمنة الاجتماعية لها تاريخ يرجع إلى ما قبل مرحلة التصنيع في إشارة إلى دراسة جاك لوغوف المذكورة، وقد استمرت تلك العملية طوال عصر النهضة، وإمكانية معالجة عملية التمايز تلك تتم انطلاقاً من ثلاثة أسئلة رئيسة هي:

1- كيف حدث الانتقال من الأزمنة المسماة تقليدية إلى الأشكال الحالية لمفهوم الزمن وتنظيمه؟

- أية عمليات تاريخية واقتصادية واجتماعية عملت على ذلك؟

- كيف حدثت مثل تلك التحولات؟

2- إذا كان من الصحيح أننا نتقاسم مفاهيم مختلفة عن الزمن، فما هي إذن هذه الأزمنة؟ وما هي محتوياتها وطبيعتها وخصوصيتها؟

3- إذا كانت الأشكال الموحدة والدائرية والمنسجمة للزمن قد تفجرت، فكيف تنتظم الأزمنة المتعددة للمجتمعات المعاصرة؟ وما هي هذه الأزمنة وكيف نحددها؟

إن الفرضية التي يجري اعتمادها فيما يذهب برونوفوست من أجل وصف القطيعة بين الأزمنة الاجتماعية الملاحظة في المجتمعات الغربية هي تلك التي قال بها تومسون E.P. Thomson في دراسته عن التشكل التاريخي للثورة الصناعية في بريطانيا. لقد ميز تومسون بين قياس الوقت الموجه بواسطة العمل، الذي يمكن ملاحظته في المجتمعات التقليدية. هذا الزمن كلفي ومنتظم حول النشاط التي ينبغي تأديتها مثل الصيد وجني المحاصيل وغير ذلك. والأمر يتعلق هنا بزمن ديني واحتفالي وعابر في آن واحد.

وفي مقابل ذلك الوقت الموجه بواسطة العمل هناك العمل المقيس بواسطة الزمن، فالشيء المميز هذه المرة " ليس العمل وإنما قيمة الوقت المحولة إلى نقود. فالزمن صار مالا، إلى درجة أن وقت العمل صار منظماً أكثر فأكثر ومؤقتاً، لقد صار نقوداً تخضع للتبادل، وموضوعاً للحساب الاقتصادي، فلم نعد تشتغل من أجل تقليد الأجداد وإعادة الأفعال الأسطورية، ولكن العمل صار

¹ Gerhard Dohr Van Russum, Op cit., p. 3.

من أجل مُستخدِم يدفع الأجر"¹. هكذا تم الانتقال إلى تنظيم وقت العمل داخل المصانع. وعملية تنظيم الزمن الصناعي تطلبت تحقيق ثلاثة أوجه أساسية: تنظيم العمل أولاً، وتقسيمه ثانياً، وثالثاً الانضباط في العمل، إلى درجة أنه كان يتم غلق المصانع منعاً لمغادرة العمال قبل انتهاء الوقت المحدد.

وقد قاد تشكل هذا الزمن الصناعي، نتيجة مفاهيم للزمن متعلقة بالسوق، إلى إعادة تنظيم مجموع إيقاع الحياة في المجتمع حول الزمن المحوري للعمل إلى درجة أن الحياة الدينية والأسرية بل وحتى النوم ذاته تأثر بذلك، فبخصوص النوم تم إدخال العمل الليلي، وبالنسبة للحياة الدينية تم السماح بالاشتغال يوم الأحد.

وإلى جانب وقت العمل هناك الوقت الحر، والزمن العائلي، والزمن المدرسي.

إن التاريخ يعلمنا أنه تم ببطء من خلال التحولات الاقتصادية والعلمنة المتنامية لبعض قطاعات النشاط وأوها العمل، وبفضل إدخال القياس الدقيق للوقت، وتغير الوسط العائلي، وكذلك بفضل إجبارية التعليم، بفضل كل ذلك تولدت الأزمنة الحديثة. وهكذا فإن التغيرات الثقافية والاقتصادية معا كانت وراء ظهور الأزمنة الاجتماعية².

وقد شهدت هذه الأزمنة تحولات وعلاقات فيما بينها. إن تنظيم الوقت قد مر بمراحل كبرى يمكن انطلاقاً منها استعادة التاريخ الاجتماعي للغرب، وهناك أربع مراحل كبرى - على الأقل - يمكن التمييز بينها من خلال معطيات خاصة تتعلق بتحول العلاقات بين العمل والوقت الحر.

المرحلة الأولى في نظر برونوفوست معروفة جيداً وهي مرحلة التصنيع التي شهد خلالها وقت العمل تغيرات عميقة أدت إلى إعادة تنظيم مجموع الأزمنة الاجتماعية.

والثانية هي مرحلة ما بين الحربين وتنقسم بدورها إلى مرحلتين فرعيتين، إحداهما تتميز بالتكامل القوي بين العمل وأوقات فراغ العمال، وتتميز الأخرى بتنامي الوقت الحر خارج العمل، وقد ترافق هذا مع ازدياد أوقات فراغ الجماهير العريضة.

والمرحلة الثالثة تبدأ بعد الحرب العالمية الثانية، يمكن أن نلاحظ خلالها امتداداً معتبراً للوقت خارج العمل الملازم لاتساع المجتمع الاستهلاكي.

¹ Gilles Pronovost، *Sociologie du temps*، op. cit.، p. 30.

² *Ibid.*، p. 30.

وأخيرا المرحلة الرابعة وهي الفترة الحالية، يفترض برونوفوست بشأنها أنها تتميز بحركة التحولات في العلاقات بين الوقت المخصص للعمل وللعائلة والثقافة خلال دورة الحياة.

3-6-6. استنتاجات :

إن الأطروحات التي سبق عرضها حول تطور تصور الإنسان الغربي للزمن وطرق قياسه وحسابه واستعماله وتنظيمه، وإن اختلفت بعض الأحيان، تمكننا من استخلاص مجموعة من الأفكار سيتم التركيز عليها من قبل كتاب آخرين.

أولا: إن الوعي بالزمن لدى الإنسان الغربي بدأ في التشكل خلال عصر النهضة وتحديدًا بداية من القرن الثالث عشر (13) الذي أنشئت فيه الساعات الآلية التي تدور بأثقال ساقطة، وتتنظم حركتها ميكانيزمات ضبط الانفلات. وحدث تطور لافت هو ظهور الساعات العامة (التي تدق عدد الساعات دون أن يكون لها واجهة وعقربان) في المدن الإيطالية منذ القرن الرابع عشر (14)، يقول بوميان Poumian: " يمثل القرن الرابع عشر المرحلة الأكثر أهمية في كل تاريخ الزمن منذ القدم إلى بداية قرننا (القرن 20). وهو ليس بتلك الأهمية لأنه شهد حدوث تغيرات في الهندسة الزمنية فقط ولكنه أيضا بسبب أنه يمثل بداية لتغير السلوكيات تجاه الزمن، وتجاه الحياة والموت، وتجاه الماضي والمستقبل"¹.

وما إن حل القرن التالي حتى ظهرت إلى الوجود الساعات المترلية والمنبهات، ويرجع إلى هذا العصر تقريبا تقسيم الساعات نظريا إلى دقائق وثوان، وتقسيم الوقت إلى قبل الظهر أو صباحا وبعد الظهر أو مساء. ولكن الساعات ستبلغ الدقة كل الدقة مع اختراع البندول الذي توصل إليه جاليليو وهويجز في القرن 17، فأصبحت الساعات دقيقة في حدود خطأ لا يتعدى عشر ثوان في اليوم الواحد.

وهكذا فإن تطور الزمن في الغرب انتقل من التصور التقليدي المحكوم بالظواهر الطبيعية (دوران الشمس، تغيرات القمر، دورات النبات، أصوات الحيوانات...) إلى تصور غير تقليدي أو تصور حديث، تصور مجرد للزمن يقوم على الحساب الدقيق.

وتمثل ساعة العامل الحاسم في هذا التطور، يقول كولن ولسون: " أحدثت الساعة ثورة في إحساس الإنسان بالزمان. فقد توارى الحساب الذاتي للزمان، أعني الحكم على الزمان بما ينجزه الإنسان من عمل، بالشعور بالتعب، بوصفه "أطول" و"أقصر" لتحل محله دقائق الساعة الموضوعية

¹ Krzysztof Pomian, *l'ordre du temps*, Editions Gallimard, Paris, 1984, p. 265.

التي لا ترحم، المطردة، الموحدة التي تسير في خط واحد. وأصبح الحكم على الزمان من الآن فصاعدا بالساعة كذا وكذا. وكانت المقاييس السابقة للزمان، كالنبض والمزولة الشمسية أو الساعة المائية- تعتمد على إيقاعات الإنسان أو الطبيعة - لكن الشمس قد لا تسطع في بعض الأيام، وفي الشتاء يتجمد الماء، أما الآن فإن الساعة يمكن أن تكون هي نفسها مقياسا لتلك الإيقاعات. ويمكن أن تحدد وقت الشمس ومعدل النبض. ومع الساعة، أصبح الزمان بعدا موضوعيا لا شخصا. وعلى حد تعبير لويس مرفورد قامت الساعة " بفك ارتباط الزمان بالحوادث الإنسانية وساعدت على خلق الاعتقاد في عالم مستقل"¹ وأصبحت الساعة على هذا النحو منظما للحياة الإنسانية²، يقول في هذا الشأن بوميان: " إذا توقفت يوما ما كل الساعات عن العمل، فإن مجتمعنا بأكمله سينهار"³، فوسائل النقل الحديثة والجوية ستنتهي إلى الكارثة لأنها لا تستطيع أن تعمل إلا بامتثالها لأوقات مضبوطة جدا، كما أن الصناعة ستتأثر بسبب تأخر العمال عن عملهم، وتوزيع الطاقة الكهربائية، ونظام التواصل ووسائل الإعلام ستصاب بالعجز عن متابعة برامجها، كما يتأثر نظام الخدمات، والتعليم والجيش والجمارك والشرطة، والاجتماعات تتأخر عن مواعيدها أو يتم إلغاؤها، والعمل الإداري كله يصاب بالاختلال، وكل الواجبات يتم خرقها.

هذه الأمثلة تكفي للتذكير فيما يرى بوميان بأن مجتمعنا يعيد إنتاج نفسه يوميا بواسطة مناشط لا تعد ولا تحصى، لا يكون التنسيق الدقيق غالبا فيما بينها ممكن إلا لأن هناك سلطات عمومية مختلفة تفرض على الجميع زمنا كفيًا ولكنه أيضا كميا ومقاسا ومعلنا بواسطة الساعات⁴.

ثانيا: تميز الحضارة الغربية عن الحضارات الأخرى - التي يجري نعتها بأوصاف من قبيل البدائية والمتخلفة أو الباردة، أو التقليدية - بالوعي الشديد بالزمن بسبب هيمنة العقلانية الاقتصادية التي من خصائصها الحساب الدقيق بما في ذلك حساب الوقت. ويبدو بذلك أن الزمان صار يشكل معيارا للتفاضل بين المجتمعات، يقول كولين ويلسون: " من المعايير التي يمكن أن نقيس بها نهضة الإنسان من الهمجية إلى مدنية العصر الحاضر رغبته المتزايدة في قياس مرور الوقت متوخيا

¹ مجموعة من المؤلفين، فكرة الزمان عبر التاريخ، ترجمة فؤاد كامل، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978، ص39.

² نفسه، ص 39.

³ Krzysztof Pomian. *l'ordre du temps*. op. cit., p. 26.

⁴ *Ibid.*, p. 26.

أقل درجات التفاوت المسموح بها وحرصه على جدولة السنين، ومعرفة الوقت المضبوط من اليوم أيما شاء"¹.

ثالثا: التأكيد على دور المسيحية أو لنقل الدين في تشكل ذلك الوعي بالزمن لدى الكثير من الكتاب، رغم ما في هذا الرأي من نسبية، فحياة الرهبان المحكومة بالوقت داخل الأديرة صارت هي حياة الإنسان خراج هذه المؤسسات الدينية أو الحياة اللائكية بشكل أدق.

رابعا: هيمنة الزمان الكمي على كافة مناحي حياة الإنسان الغربي، ترافقت مع الانتشار الواسع لأدوات قياس الزمن، بحيث صارت الساعات في متناول كل فرد من مختلف فئات المجتمع وطبقاته، كما أن الساعة دخلت كل الأماكن، فهي تحمل في الأيدي والجيوب، ومن الصالون انتقلت إلى المطبخ، ووسائل النقل لا تخلو منها، كما أنها تنتشر في الأماكن العامة.

خامسا: إن العقلانية التي أدت إلى سيادة الزمن المتمكن (من المكان) فيما يقول بوميان، خلقت ثقافة خاصة للزمن في المجتمعات الغربية، تقوم على الحساب الدقيق، إذ لا شيء يضيع من الوقت لأن الجدولة الزمنية لا تترك شيئا للصدفة أو الفوضى، فكل يوم وكل ساعة وكل دقيقة لها قيمتها.

إن هذا الحساب الصارم للزمن أدى إلى تفجر الزمانيات المختلفة التي يحاول الإنسان الغربي جاهدا التوفيق بينها. فهناك وقت أو زمن للعمل وآخر للترويح والفراغ وآخر للعائلة وواجباتها، ووقت آخر لتلبية الحاجات الفيزيولوجية وغير ذلك من الأزمنة الاجتماعية التي يخلقها تعقيد الحياة الاجتماعية ذاتها.

سادسا: الوعي الحديث بالزمن لدى الإنسان الغربي كان ينبغي، من أجل تشكله، أن يحدث تحولاً في النظرة إلى الحياة والإنسان والعالم، رغم أن بعض الكتاب كما رأينا يرجعون هذا الوعي الزمني إلى الدير كمؤسسة دينية، يقول جون إيري John Urry وهو يتحدث عن طريقة استدخال الفرد لزمان الساعة الذي سيشكله كذات زمنية وموجهة ومنضبطة: "ماركس وميشال فوكو ولويس ممفورد كلهم أرجعوا أصل هذا الاستدخال إلى النظام الزمني الخاص بالأديرة البندكتية. ففي فترة من الفترات كان هناك نحو أربعين ألفا (40000) من هذه الأديرة موزعة في كل أنحاء أوروبا"². لقد كان من الضروري أن يحدث القطع مع النظرة الكنسية للزمان التي كانت تقصي

¹ فكرة الزمان عبر التاريخ، مرجع سابق، ص 83.

² Jhon Urry: **Sociologies des mobilités. Une nouvelle frontière pour la sociologie ?** Armond Colin. Paris. 2005. p. 114.

الفاعلية الإنسانية في التاريخ وفي العالم. ولذلك فإن تشكيل وعي زمني غير لاهوتي كان يقتضي علمنة الحياة.

يتحدث جان شيزونو عن هذه القطيعة مبينا أنه مهما تنوعت فلسفات الزمان وكذلك ثقافات الزمان، فلا ينبغي لها أن تحجب عنا القطيعتين الرئيسيتين اللتين مر بهما حسنا بالزمانية. أولاهما حدثت عندما تخلى الزمن اليهودي - المسيحي، الخطي والموجه، عن الرؤى الدورية والأسطورية للزمن. هذا الزمان تميز بخاصية جديدة لأنه أكد على أولوية المستقبل، وهو ما يتوافق تماما مع الحركة اللارجعية لتيار الزمان كما نتصوره اليوم، ولكن هذا الزمن تميز بخاصية كونه مترلاً Révélé، يرد المصير الإنساني إلى إله علي قدير.

أما الثانية فقد جرت عندما طالب فلاسفة التنوير المجتمعات الإنسانية ببلوغ تقدم، سيكون شأنها خاصا بما منذ الآن فصاعدا أي أن هؤلاء الفلاسفة دعوا إلى علمنة المصير الإنساني.

غير أن هذه القطيعة لا يراها شيزونو ناجزة وتامة، إنها قطيعة توقفت في منتصف الطريق، فقد حررت بالفعل من زمانية أوغسطين وأوكلت للعقل الإنساني ذاته مهمة مصيره. ولكنها استبدلت المخطط الإلهي المطلق بمخطط من قوى زمنية مطلقة هي أيضا، فقد تصورت التقدم لذاته متواصلا، وغير متناه يتم بواسطة عوامل تاريخية كالعقل والعلم والبروليتاريا فيما بعد. ولذلك يذهب إلى التساؤل عن قطيعة جذرية ثالثة تتجاوز إخفاقات التقدم الوضعي، والتفكير بالتالي في زمانية مسؤولة مسؤولية إيجابية، تقوم على الوعي الشديد بالمخاطر والرجات التي يضل فيها المصير الإنساني بسهولة¹.

سابعاً: إن النقطة السابقة تقودنا إلى المرحلة الراهنة التي يعيشها الغرب والتي يمكن وصفها بأنها مرحلة المشكلة الزمانية، بمعنى أن الزمن صار يمثل مشكلة مجتمع إن لم يكن هو المشكل الأكبر للمجتمعات الغربية القلقة فيما يذهب جون شيزونو. إن الإحساس بهذا المشكل دفع ببعض العلماء إلى محاولة تشخيصه وتقديم الحلول له.

انطلاقاً من موقعه كعالم اجتماع تقع عليه مسؤولية تشخيص المشكلات التي تطرحها الفترة التي يعيشها، - " ذلك أن كل فترة تحتاج إلى تشخيص علماء الاجتماع وإلى تكوين مفاهيم قادرة على معالجتها"² يقول فيليب زاريفيان Philippe Zarifian - يحاول هذا الأخير أن يقدم تشخيصاً للمرحلة التاريخية الراهنة للمجتمعات الرأسمالية المعاصرة، مثلما قدم - فيما يذكر - دوركايم وفير

¹ Chesneau Jean, **Habiter le temps**, Bayard Editions, Paris, 1996 p. 114-115.

² Philippe Zarifian, **op. cit.**, p. 8.

معالجتهما أو تشخيصهما للحدثة والذي لم يكن متطابقا باعتبار اندراج كل تشخيص ضمن تيارات فكرية ومنظورات مختلفة.

وإذا كان تشخيص "دوركاييم" قد انصب على ازدياد مخاطر فقدان الاندماج الاجتماعي بسبب التزعة الفردية، وتفكك المعايير الأخلاقية والتقليدية، وهو ما يسميه دوركاييم بالأنوميا L'anomie. ومحاولة دوركاييم كانت تتلخص في البحث عن الحلول من أجل إعادة صياغة الشروط الاجتماعية لعمل العقل العملي بالمعنى الكانطي وبالتالي بمعنى أخلاقي.

أما بالنسبة لـ "فيبر" فالأمر مختلف، إذ يتعلق عنده بفقدان المعنى لدى الفرد بصدد النشاط الاجتماعي وحافز إرادته الخاصة بسبب آثار الهيمنة. وهكذا فإن الاهتمام لدى فيبر ظل هو سؤال المعنى.

بالنسبة لـ "زاريفيان" فإن المشكل الذي يحاول تشخيصه ومعالجته هو تصاعد الشك والطريقة التي صار يغزو بها فضاء العلاقات الاجتماعية كلها وكل ميادين الوجود. وهذا الشك يعتبر مشكلا كبيرا يميز المرحلة التاريخية الراهنة للمجتمعات الرأسمالية المعاصرة، هذا المشكل يتجلى في الإحساس بالانقطاع تجاه الماضي، والقلق الكبير من المستقبل.

هذا المشكل يمكن معالجته فيما يعتقد زاريفيان عبر مفهوم الصيرورة le devenir، وهو يرى أن صياغة هذا المفهوم وربطه بمفهوم المعنى يحتاج إلى منعطف نظري صعب، فهو يحتاج بشكل خاص إلى أن نعيش مفهوم الديمومة la durée من جديد. وهنا يلجأ إلى برغسون الذي ميز بين الزمان المتمكن والديمومة التي هي الزمان الحقيقي الذي يعبر عن حرية الذات الإنسانية. ومن هنا دعوة زاريفيان إلى ضرورة طرح مفهوم الزمن – الديمومة le temps – devenir بدلا من مفهوم الزمن المتمكن le temps spacialisé .

إن التشخيص الذي يقدمه زاريفيان ينطلق من هذين المفهومين. فالجتمتع الغربي ينتظم حول انضباط رائع تجاه الوقت ولا يمكن تصوره بخلاف ذلك فيما يرى. ذلك أن حياة الغرب محكومة بالدقيقة، ولن تكون ممكنة بغير التدقيق في الوقت. فكيف يمكننا أن نعيش إذا لم تقلع القطارات في وقتها المحدد، وإذا لم يعد الناس إلى أعمالهم في الوقت اللازم، ولم يتم ضبط المواعيد، ولم يتم توقيت الحواسيب، وإذا كان التلاميذ يصلون إلى أقسامهم في أي وقت من النهار.

إن خلق ضبط الوقت صار أمرا ذاتيا بالنسبة للفرد الغربي، وهو ثمرة لتعلم تاريخي طويل. هذا السلوك تجاه الزمن صار أمرا طبيعيا، وصار مفيدا وظيفيا بالنسبة للإنسان الغربي، ولكن نحن نعتقد ولو خطأ، أن هذا الزمن يؤثر لوحده في حياتنا فيما يؤكد زاريفيان. هذا الزمان هو محل السؤال.

إن زمن الساعة هذا والذي نعتقد بإمكانية رؤيته هو زمن اجتماعي ذو طبيعة خاصة، هذا الزمن من الضروري انتقاده لا من أجل إنكار استعماله أو تأثيره، بل من أجل رسم رؤية أخرى للأشياء¹.

إن زمن الساعة هذا هو الزمن المتمكن الذي يمثل ديكتاتورية بالنسبة لمفهومنا العادي للزمان، وهو عقبة حقيقية أمام مفاهيم حاسمة كما أنه يؤثر بشدة في سلوكياتنا العملية. هذا الزمان المتمكن - طبعا هذه أفكار برغسون - يتأتى من طبيعة الذكاء الإنساني، فالتفكير الإنساني يتوجه دائما نحو هدف معين، فالإنسان يتوجه بالضرورة نحو العمل انطلاقا من رؤية غائية لسلوكه الخاص، من هنا يأتي فعل التوقع والحساب لديه بما في ذلك حساب الوقت. وهنا يتجلى التوافق مع برغسون وفيير. ولكن الأمر لا يتعلق - في مسألة حساب الوقت - بالإنسان بشكل عام، ولكن بنمط من الفرد الغربي المعاصر، المتموضع تاريخيا والمندرج ضمن عقلانية آلية في غايتها.

هذه الصورة للإنسان الغربي تتميز بهيمنة الزمان الاقتصادي الذي انفجر على المستوى الاجتماعي. هذا الزمن هو زمان العمل المجرد الذي ينحل إلى هذا السؤال: ما هو وقت العمل اللازم لإنتاج هذه السلعة أو تلك؟

هذا الزمن الاقتصادي الذي هيمن خلال القرن 19 عاد ليهيمن بشكل أكثر شخصانية، بحيث يبدو أنه يوجد خارج أي تفاعل اجتماعي. وهذا الشكل الاجتماعي كان خاصا بالعمل المأجور، ولكنه غزا، انطلاقا من هذا الأخير، كل زمن الحياة. إنه يفرض نفسه بوضوح خارج مكان العمل. وهكذا فإن "حياتنا بأكملها يبدو أنها تنتظم بواسطة الساعة التي نتفحصها بانتظام، وبحساب الوقت الذي لا نتوقف عن القيام به، من أجل "تنظيم حياتنا" كما نقول"².

وثمة تشخيص آخر قدمه جون إيرري للفترة المعاصرة فيما يتعلق بمشكلة الزمن في الغرب. يذهب جون إيرري إلى المقابلة بين الزمن الساعة temps-horloge والزمن الفوري temps instantané، الأول هو الذي أفرزته الحضارة التقنية للمجتمعات الرأسمالية الحديثة ويشكل تنظيم كل وجوه الحياة الاجتماعية فيها، وقد وصل مداه في التوحيد العالمي للوقت على ساعة غرينتش، هذا الزمن يتميز بمجموعة من الخصائص نذكر بعضها منها:

- تقسيم الزمان إلى عدد كبير من الوحدات الصغيرة المقيسة بدقة والمتنوعة.

¹ Philippe Zarifian، *op. cit.*، p. 20.

² *Ibid.*، p. 49.

- الاستعمال الواسع جدا لمختلف الوسائل من أجل قياس الوقت وتحديد جريانه كالساعات horloges وساعات اليد montres والجداول الزمنية calendriers ، وصفارات الإنذار sirènes ومخططات العمل والمنبهات وغيرها.

- استعمال الزمن الدقيق لأغلب النشاطات المتعلقة بالعمل والفراغ.

- اللجوء إلى الزمن كثروة يمكن التصرف فيها بحرية سواء بادخاره أو استهلاكه أو استعماله والاستفادة منه.

- القياس المتزامن للحياة وطينا وعالميا.

- ترسيخ خطاب يؤكد على ضرورة الاقتصاد في الوقت، وتنظيمه ومراقبته، وضبطه والتخطيط له¹.

ولكن بسبب التعقيد المتزايد للتكنولوجيا وتطور وسائل الاتصال فإن زمانا جديدا يسود في نهاية الألفية الثانية وبداية القرن 21، زمان يحتزل فيه الزمان والمكان، فوسائل مثل التلكس والتلفون والفاكس والبريد الإلكتروني أدت إلى اختزال الزمان اختزالا شديدا، بحيث صار الاتصال يتم في بضع من الثواني. إننا في عصر الاتصال الرقمي حيث يمكن للمعلومة أن تبلغ بسهولة أي مكان على وجه الأرض.

هذا الزمن الجديد هو الزمان الفوري، وقد خلق هذا الزمن نوعا من عدم الاطمئنان تجاه المستقبل، فإيقاعات وتطور أساليب حياة جديدة فاقمت القلق والضغوطات من كل نوع. إن الحياة الاجتماعية تبدو أنها تسير بسرعة أكثر فأكثر إلى درجة أن وصف فرليو Virilio هذه السرعة بأنها خالقة لعنف جديد.

وعموما فإنه يمكن ذكر بعض خصائص هذا الزمن:

- تغيرات معلومية واتصالية مكنت من النقل المتآني أو الفوري للمعلومات والأفكار إلى مختلف جهات الأرض.

- تغيرات تكنولوجية ولوجستية حطمت التمايزات بين النهار والليل، وبين أيام العمل وعطلة الأسبوع week-end، بين مكان العائلة ومكان العمل، بين أنشطة الفراغ والأنشطة المهنية.

- سرعة زوال المنتجات والمواد والأفكار والصور...

¹ John Urry، op. Cit.، p. 118-119.

- الشعور المتزايد بالخاصية "المؤقتة" للمنتجات، والوظائف، والطبائع والقيم والعلاقات الاجتماعية...

- مشاكل حادة داخل الأسرة كالطلاق، وبين الأجيال (انعدام الثقة بينها)

- الإحساس بارتفاع إيقاع الحياة عبر العالم وهذا يدخل في تناقض مع أوجه أخرى للمعيش الإنساني.

وخصائص الزمن الفوري تلاحظ بشكل خاص في الولايات المتحدة وأوروبا¹.

وفي كتابه "habiter le temps" يذهب شيزنو إلى القول بأن الزمن صار يمثل "مشكلة مجتمع" إن لم يكن هو المشكل الأكبر لمجتمعاتنا القلقة والمصدومة². ولذلك فإنه يحاول أن يقدم الحل من خلال اقتراحه لثقافة سياسية للزمن، هذه الثقافة يعتبرها بمثابة تهيئة للزمن aménagement du temps على غرار تهيئة الإقليم territoire، وهذه السياسة تأتي كجواب على السؤال الذي يطرحه: "كيف نقيم في الزمن كمواطنين مسؤولين لا كمستخدمين سلبيين؟" يقترح علينا شيزنو أربع شروط:

الأول: التكامل بين الزمن الشخصي والزمن الاجتماعي الذي تتنازعه أربع أزمنة:

1. زمن بيولوجي (الراحة، التغذية، العناية بالصحة)

2. اقتصادي (العمل من أجل الدخل)

3. عائلي وثقافي (الضروري لإعادة الإنتاج الذاتي للكائن الاجتماعي)

4. وهو وحده الزمن الشخصي، وهو خاص بالأنا الحميمة.

هذه الأزمنة يجب أن ينظر إليها على أنها شخصية واجتماعية في الوقت ذاته. ولهذا فإننا نجد شيزنو يرفض الأطروحات التي تحاول التأكيد على أهمية وقت الفراغ في مقابل وقت العمل المتميز بالاغتراب.

ثانياً: الحوار الخصب بين أنات الزمان الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، بحيث لا ينبغي الفصل بينها. فالحاضر لا ينبغي أن يتجاهل الماضي ولا أن يعتصم فيه. والماضي الذي يهم هو ذلك الذي يفتح على المستقبل.

¹ Ibid., p. 127- 134. ينظر

² وما بعدها. Jean Chesneaux، op. cit.، pp. 269. ينظر

ثالثا: من أجل أن نقيم قي الزمن ينبغي أن نعيش اللحظة في علاقتها بالديمومة أي في علاقتها بالضرورة¹.

من الواضح أن الزمان صار اليوم في المجتمعات الغربية يمثل مشكلة تستدعي التشخيص وتقديم الحلول، ولعل الطابع العام لهذه المشكلة هو السرعة فقد صارت هي قيمة القيم. يتحدث جاك أتالي عن مظاهر هذه السرعة في كتابه "آفاق المستقبل" الذي يطرح فيه تصوره لخمسة مخاطر تهدد العالم بأسره هي: التلوث، المخدرات، وتكاثر الأسلحة المدمرة، والتلاعب بالمورثات، والانقسام بين الشمال والجنوب. في إطار حديثه عن السرعة حتى في إشباع دافع الجوع أي فعل الأكل أو تناول الغذاء يقول أتالي: "والغذاء أيضا سيتحول في اتجاه الحركة وسيصبح مرتحلا بمعنى مزدوج. فمن جهة، سواء أكان السفر بالسيارة أو الطائرة أو القطار أو الباخرة أو حتى في المنزل، يتغذى الإنسان وهو في حالة الحركة حتى لا يضيع الوقت. وهو يختار الأطباق السهلة التحضير الجاهزة للطهي أو للاستهلاك. وما انتشر محلات الوجبات السريعة والأفران بالموجات القصيرة إلا برهان على ذلك. والإنسان لا يأكل في الطائرة كما يأكل في المنزل، بل على العكس يأكل في المنزل كما يأكل في الطائرة أطباقا جاهزة ومرحلة².

¹ Ibid، chap. 13، pp. 269-294. ينظر

² جاك أتالي، آفاق المستقبل، ترجمة زكريا إسماعيل، دار العلم للملايين، ط 1، 1991، ص 143-144.

الفصل الثالث: الأنثروبولوجيا والزمان

مقدمة

- 3-1. إيفانز بريتشارد والنوير بين الزمان الإيكولوجي والزمان البنائي
- 3-2. أحمد أبو زيد وزمان الواحات المصرية
- 3-3. ميرسيا إلياد ومفهوم الزمان المقدس
- 3-4. بول بوهنان وزمان التيف
- 3-5. باربرا تيدولوك وزمان المايا
- 3-6. رولون - دوكو ومفهوم الزمان لدى "جبايا بودو" بإفريقيا الوسطى
- 3-7. إدوارد هول والزمان البعد الحفي للثقافة
- 3-8. من الزمانيات التقليدية إلى الزمانيات الحديثة
- 3-9. الزمان بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة أو الصناعية

مقدمة

يتميز المكان عن الزمان بارتباطه بالجانب الحسي؛ فإذا كان الزمان مفهوما مجردا أساسا ولا يدرك إلا من خلال ما نفعله، وما يمكن أن نفعله فيه، بمعنى لا يصبح شيئا ملموسا إلا من خلال الحوادث التي تقع فيه والأعمال التي تنجز خلاله. فالماضي ما هو إلا ما حدث وولى وصار موضوعا للذاكرة، والحاضر هو ما نقوم به الآن، أما المستقبل فهو ما نأمل ونتوقع حدوثه. إذا كان الزمان كذلك فإن المكان يشير أساسا إلى شيء مادي يتميز بنوع من التحديد، فهو يتمثل في منطقة أو مدينة أو حي أو بيت أو زاوية من البيت...

والميزة التي يتمتع بها مفهوم المكان والمسكن تحديدا ربما كانت السبب وراء الاهتمام الأنثروبولوجي به أكثر من الزمان. وبشكل عام فإن الأنثروبولوجيا عاجلت الكثير من الموضوعات مثل الطقوس ونظم القرابة والمتقدات وغيرها، ورغم أن الزمان مشمول في بعض تلك الموضوعات، فقد جاء الاهتمام به، كموضوع مستقل وقائم بذاته، متأخرا مقارنة بالموضوعات الأخرى.

ومهما يكن من أمر فقد أدرك الأنثروبولوجيون أن صور الإحساس بالزمان، شأنها شأن صور الإحساس بالمكان، تتحدد في ضوء الثقافة وتتميز بالنسبية الثقافية. ويلاحظ أن إدراك الزمان وتتابع العام لا يعكس فقط أنماط العمل والعلاقات مع البيئة، ولكنه يعكس في الوقت نفسه بعض الاهتمامات الدينية والإيديولوجية¹.

إن الاهتمام الأنثروبولوجي الحديث نسبيا بالزمان يسمح لنا بالتكلم عن أنثروبولوجيا الزمان إلى جانب أنثروبولوجيا الدين وأنثروبولوجيا المكان وغير ذلك من فروع هذا العلم. فالزمان، إذن، هو موضوع أنثروبولوجيا الزمان، تتناوله من الجوانب التالية: - الزمان الموضوعي القابل للقياس (أفلاك، فصول، عالم الحيوان والنبات، الساعات، التقويمات).

- الزمن الذاتي (الزمن المعيش، الذاكرة والهوية).

- المصطلحات الخاصة بالزمان.

- المعتقدات المرتبطة به.

- المفاهيم والتصورات الزمنية بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة.

¹ شارلوت سيمور - سميت، مرجع سابق، ص 406.

4-1. إيفانز بريتشارد: النوير بين الزمان الإيكولوجي والزمان البنائي:

يعتبر إيفانز بريتشارد أول من خصّص قسماً كبيراً من الأنتروبولوجيا للزمان والمكان - فيما يذكر إدوارد هول¹. هذا صحيح طبعاً إذا استثنينا أعمال المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي حاولت معالجة المشكلة الرئيسة التي اعترضتكم، وهي كيف أمكن للإنسان في المجتمعات المختلفة الوصول إلى فكرة الزمان، ومدى ارتباطها بتجارب هذه الشعوب والمجتمعات في حياتها اليومية. وأعمال هذه المدرسة لا تخلوا من الطابع الأنتروبولوجي، استعان بها بريتشارد؛ ذلك أن دراسته هي تطبيق للفرض الدوركامي بشأن المصدر الاجتماعي لمقولة الزمان.

وقد جاءت دراسته عن الزمان والمكان لدى النوير وهم تجمع لقبائل رعاة شبه رحل يعيشون في مناطق ملؤها السهوب المستنقعية تقع في جنوب السودان.

في هذه الدراسة يحاول بريتشارد أن يؤكد على فكرة أساسية هي أن أغلب أو ربما جل المفاهيم المتعلقة بالزمان والمكان لدى النوير تتحدد بظروف البيئة التي يعيشون فيها والعلاقات الاجتماعية التي تحكمهم، لذلك نجده يميز بين نوعين من الزمان: الأول هو ما أطلق عليه اسم الزمان الإيكولوجي *Le temps écologique* ويقصد به في المحل الأول كل التصورات التي هي انعكاس لعلاقات النوير بالوسط الطبيعي. والثاني الذي يقصد به التصورات التي هي انعكاس

لعلاقتهم ببعضهم البعض داخل البناء الاجتماعي فقد سماه الزمان البنائي *Le temps structural*². وكلا النوعين يشيران إلى تتابع الأحداث التي لها أهمية خاصة بالنسبة للمجتمع النويري. هذا التمييز بين الزمان الإيكولوجي والزمان البنائي يقوم عليه تمييز بين الفترات القصيرة نسبياً والفترات الطويلة. فعندما يتعلق الأمر بالفترات الزمنية الطويلة فإنها تكاد تكون كلها فترات بنائية؛ أي إنها تندرج ضمن الزمان البنائي لأن الأحداث التي تنتمي إليها عبارة عن تغيرات واضحة تقرأ على العلاقات القائمة بين الجماعات الاجتماعية المختلفة. فضلاً عن ذلك إن حساب الزمان القائم على التغيرات الطبيعية واستجابات الناس لهذه التغيرات فإنه يتحدد بالدورة السنوية. ولذلك فإنه لا يمكن استخدام الزمان الإيكولوجي في التمييز بين فترات زمنية أطول من الفصول التي تنقسم إليها السنة. وهذا يعني أن الزمان الإيكولوجي يتميز بأنه "دوري"؛ ذلك أن التغيرات

¹ Edward T. Hall, *La danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*, Seuil, Paris, 1984, p. 95.

² Evans Pritchard, *Les Nuers. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard, 1975, chap. III, p.117-164.

الفصلية والشهرية تتكرر سنة تلوى الأخرى، ما يسمح للنويري في أي وقت من الأوقات أن يتنبأ بما سيحدث في فصل معين، أو في شهر قمري معين، وينظم حياته بالتالي على هذا الأساس.

أما المستقبل البنائي لأي فرد من النوير فهو محدد مسبقاً ومنظم في مختلف فتراته، بحيث يمكن للطفل في هذا المجتمع أن يتنبأ بالتغيرات التي تطرأ على المركز الاجتماعي بعد التكريس الذي يفرضه النظام الاجتماعي. والشيء الملاحظ لدى النوير هنا هو أن هذا المرور بمختلف طبقات العمر، يجعل الزمان البنائي يظهر في أعينهم كما لو كان تقدماً تماماً، ولكن هذا الاعتقاد يقول بريشارد ليس في واقع الأمر سوى وهم باطل، فهذا الزمان ثابت في الحقيقة.

والدورة الإيكولوجية عند النوير هي السنة وهي تمتاز بإيقاع خاص يتمثل في تحركات الناس الفصلية بين القرى ومخيمات الماشية استجابة لثنائية الظروف المناخية المتمثلة في فترة سقوط الأمطار وفترة الجفاف. والسنة (RUON) تتضمن فصلين رئيسيين هما توت TOT وماي MAI. توت يمتد تقريباً من منتصف شهر مارس إلى منتصف شهر سبتمبر من غير أن يتطابق كلياً مع فترة سقوط الأمطار التي يمكن أن تمتد إلى فصل الجفاف أي فترة ماي التي تمتد من منتصف سبتمبر إلى منتصف مارس. مع بداية فترة الجفاف يتحول النوير إلى نشاط الصيد وحياة المخيمات، ثم ينتقلون مع بداية فترة الأمطار إلى الحياة في القوى وزراعة البساتين. وهذا التباين في الأنشطة هو الذي يشكل لديهم ذلك التباين الفصلية؛ ومعنى هذا أن مفهوم الفصل يُستمد من الأنشطة الاجتماعية بدلاً من التغيرات المناخية التي تحدد تلك الأنشطة، فالسنة بالنسبة للنوير تقوم على فترة الإقامة في القرية، وفترة الإقامة في مخيمات الماشية.

وهكذا فإن هذه المناشط الاجتماعية التي ترتبط بالتغيرات الموسمية هي الأساس الأول الذي تقوم عليه فكرة النوير عن الزمن. والنوير يعلقون أهمية خاصة على حركات الأجرام السماوية وتغيرات الرياح وهجرة بعض أنواع الطيور، لكنهم لا يعتمدون عليها في تنظيم مناشطهم ويتخذونها كمعالم لتقدير عودة الفصول، وبدلاً من ذلك فهم يعتمدون على بعض العوامل الإيكولوجية التي تتحكم إلى حد كبير في تحركات الناس، ولعل تلك العوامل هي مدى وفرة الماء ووجود العشب والنبات وتوفر الأسماك في الأودية والمستنقعات. وهكذا فاحتياج الماشية والتغيرات التي تطرأ على موارد الطعام هي التي تترجم الإيقاع الإيكولوجي إلى إيقاع اجتماعي أثناء السنة — ونحن هنا إزاء تأكيد لفرضية موس بشأن مجتمعات الإسكيمو — والتعارض القائم بين أنماط ووسائل المعيشة في فصلي المطر والجفاف هو الذي يمثل القطبين الأساسيين اللذين يعتمد عليها النوير في حساب الزمان.

والسنة لدى النوير تتكون من اثني عشر شهرا كل فصل من فصلها يتألف من ستة أشهر، وأغلب النوير بإمكانه ذكرها منتظمة. ولكن بكل شهر من هذه الأشهر الاثني عشر ترتبط أنشطة معينة، واسم الشهر يشير في بعض الأحيان إلى مثل هذا الارتباط. فالنوير لا يستخدمون أسماء الشهور مثلا في الإشارة إلى الأحداث، وإنما يربطونها بدلا من ذلك ببعض أوجه النشاط البارزة التي كانوا يمارسونها بالفعل وقت وقوع هذه الأحداث، مثل الانتقال من القرى إلى مخيمات الماشية أو البدء في حصاد الذرة وما إلى ذلك.

فالزمن بالنسبة لهم علاقة من أنواع مختلفة من المناشط ومن هنا كان النوير يتخذون من المراحل المختلفة التي تمر بها زراعة الذرة مثلا ونضح المحصول إشارات وعلامات لتحديد الزمن. بينما هم لا يكادون يستعينون في ذلك بالنشاط الخاص بالرعي نظرا لعدم تفاوت أو اختلاف هذه المناشط اختلافا جوهريا باختلاف الشهور.

ولا توجد لدى النوير وحدات زمنية تقوم وسيطا بين الشهر واليوم والليل فمن أجل تحديد زمن الأحداث التي وقعت يلجؤون إلى ذكر أحداث أخرى وقعت في الوقت نفسه، أو يتم إحصاء عدد مرات النوم أو مرات ظهور الشمس منذ وقوع ذلك الحدث. نعم توجد كلمات مثل اليوم، غدا، أمس وغيرها، ولكن ليست دقيقة مما يكفي. فعندما يريدون أن يحددوا حدثا سيقع في غضون أيام ليكن حفلا مثلا، فهم يعتمدون على وجوه القمر التي تبدأ من ظهور الهلال ثم اكتماله بدرا ثم بداية نقصانه إلى أن يختفي ليعقبه هلال جديد. فهم يحددون الحفل يوم اكتمال القمر بدرا وهذا يعني أن الحفل سيكون في منتصف الشهر.

كما إنهم يعتمدون على حركة الشمس ومواقعها في توجيه مناشطهم (بزوغ الفجر، شروق الشمس، وغروبها) كالسفر، وربط الماشية في الحظائر، والخروج إلى الصيد، وغير ذلك من الأنشطة التي يمارسونها، خاصة في بداية اليوم أكثر منها في تحديد أوقات المناشط التي يتم بعدما يتقدم النهار.

والنوير يعتمدون أكثر ما يعتمدون في تحديد الزمن على المناشط التي يقومون بها بشكل منتظم كل يوم وخاصة أثناء النهار. فالساعة بالنسبة للنوير هي عبارة عن تتابع أعمال مختلفة وعلاقتها ببعضها. والنقاط البارزة هي تلك التي تتعلق بوقت أخذ الماشية من الحظيرة إلى الأكواخ وحلب البقر وإرسال القطعان إلى المراعي وعودة الماشية البالغة وحلبها في المساء ثم إدخالها إلى الحظيرة مرة أخرى . والنوير بشكل عام يعتمدون على الأعمال والمناشط في تحديد الوقت أكثر من اعتمادهم على رصد مواقع الشمس في السماء . فالرجل منهم يقول: " سأعود عند حلب

اللين " أو " سأرحل عندما تعود العجول من المراعي " ¹. وهكذا فمرور الزمن هو عبارة عن تعاقب المناشط وصلاتها ببعضها البعض.

وفي الحقيقة إن هذا التقسيم الإيكولوجي يتحدد في نهاية المطاف بحركات الأجرام السماوية، ولكن القليل من الوحدات الزمنية المستعملة تستند على هذه الحركات مباشرة مثل الشهر، اليوم، والليل وبعض أقسام النهار والليل. وإذا كان هناك اهتمام بهذه المعالم واختيارها على أن تكون كذلك، فالسبب يرجع فقط إلى أهميتها بالنسبة للمناشط الاجتماعية. إن المناشط ذاتها وخاصة في النظام الاقتصادي هي التي تعطي أغلب الوحدات. فمرور الوقت يتم إدراكه من خلال العلاقة بين المناشط فيما بينها. باعتبار أن المناشط تتوقف على حركة الأجرام السماوية، وبما أن حركة الجرم السماوي لا أهمية لها بالنظر إلى المناشط، فالنوير يستخدمون النظامين معا في الغالب من أجل التأريخ للأحداث، فهم يقولون مثلا حدث هذا " في فصل جيوم Jiom؛ في شهر دوات Dwat؛ في بداية إقامة المخيمات؛ عند الدخول إلى القرية؛ عندما تشتد حرارة الشمس؛ وقت الحلب" ².

وينجم عن ذلك نتائج مثيرة للاهتمام. فقيمة الزمن ليست واحدة، بل تختلف باختلاف الفصول، فالمناشط الاجتماعية في المخيمات التي تقام أثناء فصل الجفاف لا تتم في الأوقات نفسها التي تحدث بها في فصل المطر، كما إنها تصبح ذات طابع رتيب ومحكم نظرا للظروف القاسية التي تسود أثناء الجفاف وبخاصة فيما يتعلق بتنظيم شرب الماشية والرعي، وهي أمور تتطلب وجود درجة أكبر من التعاون والتنسيق. فالعلاقات الإيكولوجية وبالتالي العلاقات الاجتماعية تكون أشد رتابة في هذا الفصل منها في فصل الأمطار حين تزداد الاحتفالات والولائم وحفلات الرقص.

وبما أن النوير ليس لديهم بالمعنى الفعلي أيّ نظام لتقدير الزمن، فهم لا يفكرون فيه كما نفكر نحن فيه، أي يوصفه أمرا قائما بذاته، يمر كما نقول، فنضيعه أو نوفره، الخ. فهم لا ينسقون نشاطاتهم مع ذلك المرور المجرد للزمن، وإنما نقاط استدلالهم ومرجعيتهم هي بالضبط هذه النشاطات ذاتها ³.

هكذا فهم أثناء أشهر معينة، يصنعون أوائل السدود المعدة لإقفال مجاري المياه حيث يصطادون الأسماك، ويسوون أوائل الحواظر لزرب الماشية. وبما أنهم يقومون بهذه المناشط، فيجب أن يكونوا في هذا الشهر أو ذاك، أو في وقت قريب منه. فصنع السدود لا يتم لأن الشهر قد

¹ Edward T. Hall, *Op cit.*, p.125.

² *Ibid.*, p.126.

³ *Ibid.*, p.127.

دخل، بل العكس؛ إذ يمكن الاستنتاج بأن شهر kur (نوفمبر - ديسمبر) قد حل لأن صنع السدود قد بدأ¹.

ووحدة الزمن عند النوير قليلة بالإضافة إلى كونها غير محددة بدقة أو بطريقة منهجية منظمة، فليس لديهم وسائل لتقدير الوقت الذي يفصل بين حادثتين بطريقة صحيحة. فهم لا يعرفون الساعة أو أي وحدة أخرى صغيرة مماثلة لتقسيم الزمن، ولذا كان من الصعب عليهم قياس الفترات الزمنية التي تفصل بين مواقع الشمس في السماء، وبالتالي الفترات التي تفصل بين أنواع النشاط المختلفة أثناء اليوم بالدقة نفسها التي تقاس بها الفترات في المجتمعات الأكثر تطوراً وتقدماً. صحيح إن السنة تنقسم عندهم إلى اثني عشر وحدة قمرية، ولكنهم لا يرون في هذه الوحدات أقساماً داخلية لوحدة كبيرة. كذلك فهم قد يستطيعون أن يتذكروا الشهر الذي وقعت فيه إحدى الحوادث لكنهم يجدون صعوبة كبيرة في تحديد العلاقة بين الحوادث في رموز عددية مجردة. فهم يفكرون دائماً بالإشارة إلى النشاط الاجتماعي وإلى تنابع هذه النشاط وكذلك إلى البناء الاجتماعي والفوارق البنائية أكثر مما يستطيعون التفكير بالإشارة إلى حوادث الزمن المجردة. يمكن الاستنتاج من هذا أن النظام الخاص بحساب الزمن لدى النوير داخل الدورة السنوية ومختلف أقسام هذه الدورة هو عبارة عن سلسلة من التصورات المتعلقة بالتغيرات الطبيعية وعلامات الاسترشاد يتم اختيارها على أساس الأهمية التي تحتلها تلك التغيرات بالنسبة للنشاط الإنسانية.

إن تصورات الزمن بالنسبة للنوير ليست سوى العلاقات الاجتماعية التي تتم في وقت واحد وترتبط ببعضها البعض أو التي تتبع إحداها الأخرى والتي يكون لها على العموم معنى واحد بالنسبة لكل أفراد الجماعة، فأوقات حلب الماشية وأوقات الأكل تكون واحدة تقريباً عند كل الأشخاص الذين يتصلون ببعضهم البعض في الحياة اليومية. كما أن الانتقال من القرى إلى المخيمات له تقريباً المعنى نفسه والدلالة نفسها في كل بلاد النوير. ومن هنا يذهب بريتشارد إلى القول إن كل زمان هو بنائي ذلك أن المفاهيم الزمنية تتحدد بالعلاقات البنائية والتفاعل بين المجتمعات الاجتماعية أكثر مما تتحدد بالعوامل الإيكولوجية.

والسنة بالنسبة للنوير هي أكبر وحدة للزمان الإيكولوجي ويوجد لديهم كلمات تشير إلى السنة قبل الماضية، والسنة الماضية، والسنة الحالية، والسنة القادمة والتي تليها، أما تعيين الأحداث

¹ Edward T. Hall, *Op cit.*, p.123.

التي وقعت في السنوات التي مضت فتشكل معالم لحساب الزمن. فتعين السنة التي وقعت فيها أحد الأحداث المهمة كثيرا ما يكون بالإشارة إلى المكان الذي أقام فيه أهل القرية مخيمهم في فصل الجفاف، أو الإشارة إلى حلول إحدى النكبات بالماشية، أو إحدى الأعراس أو أي احتفال آخر، أو وقوع إحدى المعارك أو الغارات دون أن يحاول الناس الدخول في عمليات حسابية طويلة ومعقدة لتحديد عدد السنين التي مرت منذ وقوع ذلك الحادث.

ولما كان الزمن عند النوير هو نظام من الأحداث الهامة بالنسبة لجماعة معينة، فإن لكل جماعة معالمها الزمنية الخاصة، ولهذا كان الزمان متعلقا بالمكان البنائي، مأخوذا في جانبه المحلي، وتتجلى هذه العلاقة بوضوح في الأسماء التي تعطى القبائل للسنوات وتعلق بالفيضانات، وظهور الطاعون، والمجاعات، والحروب التي عانت منها القبيلة أو القبيلة المجاورة. ومع مرور الزمان يتم نسيان تلك الأحداث الهامة أو البارزة. ولكن النوير لهم طريقة أخرى في توقيت الأحداث، فهم لا يعتمدون على عدد السنوات بل على نظام طبقات العمر، فهم لا يقدرّون الزمن بالرجوع إلى التصورات الزمنية التي توجد في المجتمعات الحديثة لهذا ترتبط طريقتهم تلك في قياس الزمن ارتباطا وثيقا بالبناء الاجتماعي. فهم يذكرون أن حادثة ما وقعت بعد تكوين طبقة عمرية معينة مثلا وأثناء فترة تكريس طبقة عمرية أخرى، ولكن لا أحد مهتم يستطيع أن يحدد عدد السنوات التي مرت على هذه الحادثة. فالزمان في هذه الحالة يحسب بطبقات العمر.

ومع أنه من الصعب تحويل حساب الزمن عن طريق الطبقات العمرية إلى الحساب عن طريق السنين بدقة إلا إنه يمكن القول على العموم إن الفترة التي تنقضي بين بداية أي طبقتين متتاليتين من طبقات العمر هو عشر سنوات تقريبا. والطبقات العمرية تتتابع في شكل ثابت مكونة البناء الاجتماعي. وإدراك الزمان ليس شيئا آخر سوى حركة الأفراد باعتبارهم يمثلون الجماعات في الغالب خلال هذا البناء الاجتماعي، ولهذا يعتبر بريتشارد أن حركة الزمان البنائي ما هي إلا وهم¹.

وهكذا يستخلص بريتشارد أن الزمان عند النوير عبارة عن تحديد مفهومي للبنية المجتمعية، وأن نقاط الاستدلال في نظام تقدير الزمان تشكل إسقاطا على الماضي لعلاقات قائمة بين مختلف الفئات من الأفراد. إنه ينسق بين العلاقات عوضا عن التنسيق بين الأحداث. وبريتشارد يعتبر هذا

¹ Edward T. Hall, Op cit., p.131.

الربط المنطقي بين مفهوم الزمن والبناء الاجتماعي لدى النوير مثلا على التحليل البنائي الذي قام به¹.

هكذا يميز بريتشارد بين نوعين من الزمان لدى النوير: الزمان الإيكولوجي المرتبط بالتغيرات الطبيعية وما يتعلق بها من مناسط اجتماعية واقتصادية، وهذه المناشط هي العمدة في الاستدلال على تلك التغيرات في الحقيقة ومن ثم تمثل معالم زمنية؛ والزمان البنائي الذي يعكس تصور النوير لبنائهم الاجتماعي. لكن إذا كان قد ركز تحليله على نظام حساب الزمان لدى النوير، فإنه لم يقيم بفحص الطريقة التي يدرك بها الفرد الزمان بشكل كامل، وهو نفسه يعترف بنقص التحليل على هذا المستوى لأن ملاحظاته كانت مختصرة واكتفى فقط بإشارة عابرة.

غير أن دراسة بريتشارد عن الزمان النويري تعد من أدق وأكمل دراسة أجريت في ميدان الأبحاث الأنثروبولوجية الحقلية حول الزمان والمكان في ما يقول أحمد أبو زيد². على أن هذا لم يمنع من توجيه بعض الانتقادات حول هذه الدراسة. فقد وجه ألبان بيتزا Alben Bensa بعض الملاحظات على بريتشارد ضمن ملاحظاته على كل من دوركايم وموس وهوبير وليفني برول وميرسيا إلياد أيضا. فهؤلاء جميعا ذهبوا إلى التأكيد على الطابع الدوري للزمان لدى الشعوب القديمة فأذكروا بذلك كل شكل من أشكال التاريخية لدى تلك الأقوام، وبريتشارد لم يفعل حسب بيتزا سوى أنه طبق تلك الخطاظة على النوير. ويورد بيتزا ملاحظة ألفرد جال Alfred Gell صاحب الكتاب "ANTROPOLOGIE OF TIME. CULTURAL CONSTRUCTIONS OF TEMPORAL MAPES AND IMAGES" على بريتشارد فيما يتعلق برفضه لوجود زمن تقدمي لدى النوير، واعتبار أن ما يبدو كذلك هو مجرد وهم، ويعتبر جال أن هذه الفكرة هي من بنات أفكار بريتشارد وليست فكرة النوير عن الزمان³.

4-2. أحمد أبو زيد و زمان الواحات المصرية:

قام أحمد أبو زيد بدراسة أنثروبولوجية مشابهة لدراسة بريتشارد على أحد المجتمعات التقليدية فيما يتعلق بموضوع الزمان أو بالأحرى أهمية الزمان الإيكولوجي⁴. وقد حاول أن يبين أن الأمر لا يقتصر في هذه المجتمعات التقليدية على مجرد الاختلافات بين فصول السنة المختلفة

¹ ينظر: ابيتر — بريتشارد، الإناسة الاجتماعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسيين، ترجمة حسين قبيسي مرجع سابق، الصفحة 120 — 122.

² — أحمد أبو زيد، محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، مرجع سابق، ص 141.

³ Alban Bensa، « Images et usages du temps » in Terrain (vivre le temps) N°29، Septembre 1997، Editions de la Maison des sciences de l'homme، Paris، p 5-18.

⁴ ينظر: أحمد أبو زيد، محاضرات في الأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص 148-159.

وعلاقة هذه الاختلافات بالنشاط الاجتماعي والاقتصادي وأنماط العلاقات الاجتماعية، بل إن الأمر يصل إلى حد الاعتماد على هذه الظواهر، وبخاصة حركة النجوم أثناء الليل في تحديد الوقت بطريقة لا تخلو من كثير من الدقة. والمثال الذي اختاره للاستشهاد به على ذلك هو اعتماد سكان الواحات المصرية، وبخاصة في بعض قرى الوادي الجديد وفي واحة سيوة. وقد كانوا يعتمدون على حركة النجوم ومواقعها في السماء، ليس فقط لمعرفة الزمن بل وأيضا لتنظيم الري من الآبار الارتوازية وتوزيع المياه بين ملاك البئر الواحدة حسب أنصبتهم المختلفة في حيازة هذه البئر.

واعتماد سكان الواحات لهذه الطريقة في حساب الزمان المتوارثة عن الأجيال الماضية ترجع إلى التقويم القبطي الذي ينظم الزراعة وكل المناشط المتعلقة بها، تستخدم إلى جانب الاعتماد على الساعات، وخاصة لدى الشيوخ وكبار السن في المناطق البعيدة.

وأهم النجوم التي صار يعتمد عليها سكان تلك الواحات في معرفة الوقت ثلاثة هي "الجوز" أو الجوزاء والعقرب والثريا ثم مجموعة من ثلاثة نجوم تنتظم في خط واحد مستقيم وتحتفظ دائما بمواقعها النسبية إحداها من الأخرى ويطلقون عليها اسم "العصاية". وهذه النجوم تؤلف نسقا واحدا متماسكا بمعنى أنها تقف إحداها من الأخرى في علاقة ثابتة لا تتغير.

وطريقة حساب الوقت بالاعتماد على النجوم تقوم على مبدئين: الأول هو أن كل نجم من هذه النجوم يرتبط بأحد الشهور القطبية وهو الشهر الذي يظهر فيه هذا النجم لأول مرة بعد اختفائه مؤقتا، ثم يظهر في السماء بعد ذلك بقية العام حتى يختفي لفترة معينة من جديد. فالعصاية مثلا تعتبر من نجوم شهر توت لأنها تختفي تماما في شهر مسرى (أوت) وتظهر بعد ذلك الاختفاء في توت (سبتمبر) ثم تظل في السماء بقية العام حتى شهر أوت من العام التالي وهكذا.

والمبدأ الثاني هو أن أي نجم يقطع المسافة بين الأفق الشرقي والأفق الغربي من الناحية النظرية على الأقل في اثني عشرة ساعة دون الأخذ في الاعتبار اختلافات طول الليل بين الصيف و الشتاء. فكلمة "ساعة" التي يستخدمها الناس في تلك الواحات لا تساوي في طولها "الساعة" المعروفة التي نقدرها بستين دقيقة، وإنما المقصود بالساعة هناك جزء واحد من الأجزاء الاثني عشرة التي تؤلف "وجبة" أو "الأميلة" وهي الفترة بين أي شروق للشمس وغروبها، بمعنى أن النهار وجبة والليل وجبة أخرى وكلمة ساعة في توقيت الزمن تقابلها "قيراط" في نظام توزيع الماء، بمعنى أن "قيراط" الماء هو مقدار الماء المتفجر من البئر أو العين لمدة ساعة أو جزء من الأجزاء الاثني عشر التي تنقسم إليها الوجبة أو الأميلة.

وحساب الساعات وبالتالي حساب الوقت يتم عن طريق قياس حركات النجوم في السماء، فأى فترة من فترات الزمن يمكن أن تحسب عن طريق قياس المسافة التي قطعها النجوم في مجراها. وبالتالي فإن أي مسافة في السماء يمكن أن تعتبر مساوية أو مناظرة لفترة زمنية معينة. وعلى ذلك فإن الوجة التي هي وحدة زمنية تؤلف في الوقت ذاته وحدة مكانية، أو على الأصح المسافة بين الأفق الشرقي والأفق الغربي تنقسم إلى اثني عشر جزء بحيث يشير كل جزء منها إلى وحدة زمنية ووحدة مكانية في الوقت ذاته. وحين يقطع النجم في مساره جزءا واحدا من هذه الأجزاء فإن ذلك يعني انقضاء فترة معينة من الزمان هي التي يسميها سكان الواحات "ساعة". وطول هذه الساعات قد لا يتفق تماما مع الساعة الزمنية المتفق عليها في التوقيت الحديث وإنما هو يعني بكل بساطة 12/1 من وجبة الليل.

وما يستخلصه أحمد أبو زيد الأنثروبولوجي المصري من طريقة حساب الوقت بواسطة حركة النجوم في الواحات المصرية أن الأمر لا يتعلق بحساب الوقت فقط لأن الناس هناك لا يهتمون بالزمان في ذاته، بل إن أهمية تلك الطريقة ترجع إلى أنها تساعد في تنظيم الأنشطة الاقتصادية، وبخاصة تنظيم الري أثناء الليل وتوزيع مياه الآبار بين مختلف الملاك تبعاً للملكياتهم من ناحية، ومساحة الأرض التي يقومون بزراعتها من ناحية أخرى.

3-4. ميرسيا إلياد ومفهوم الزمان المقدس: شكّل الزمان موضوعاً أساسياً في أعمال ميرسيا إلياد (1907-1986) Mircea Eliade، ورغم أنه فيلسوف بالدرجة الأولى فإن تحليلاته وتأملاته انصبّت على معطيات إثنولوجية تمثلت في أساطير الشعوب القديمة والبدائية، وهذا ما يجعل منه فيلسوفاً وأنثروبولوجياً في آن معا.

وفيما يتعلق بالزمان يذهب إلياد إلى التمييز بين نوعين من الزمان لدى الإنسان الديني أو الإنسان القديم والبدائي مقارنة بالإنسان غير الديني أو الحديث هما: الزمان الديني *Le temps profane* والزمان المقدس *Le temps sacré*، الأول دهر يتلاشى، والثاني امتداد أزلية قابل للاستعادة دورياً في الأعياد التي تشكل التقويم المقدس. فزمان التقويم الليثورجي يجري في دوائر مغلقة، هو الزمن الكوني للسنة، الزمن الذي تقدر بأعمال الآلهة التي تمثل النموذج المثالي الذي ينبغي أن يحاكي، ويمثل خلق العالم أعظم عمل قامت به، لذلك يلعب إحياء ذكرى خلق الكون دوراً كبيراً في كثير من الأديان، فالعالم الجديد يتزامن مع أول يوم من أيام الخلق والسنة هي بعد زمني من الكون، يقال "انقضى العالم" عند انقضاء السنة.

وفي بداية كل عام وبالتالي في كل احتفال بعيد السنة الجديدة يتكرر خلق الزمان أيضا ويتجدد، وبهذا يخلق الزمان أيضا، وتتجدد ولادته إذ يبدأ من جديد. وتجديد الزمان تضطلع به الأسطورة الكوسموغونية (خلق الكون) التي هي نموذج مثالي لكل خلق أو لكل بناء.

يترتب عن ذلك أن العيد الديني ما هو إلا تحيين لحدث بدئي لتاريخ مقدس، أشخاصه الآلهة والكائنات شبه الإلهية، وهذا التاريخ المقدس ترويهِ الأساطير، وتبعاً لذلك يصبح الذين يشاركون في العيد معاصرين للآلهة والكائنات شبه الإلهية، يحيون في الزمان البدئي الذي تقدر بحضور فعالية الآلهة. فهذا الزمان المقدس الذي يعاصره الإنسان البدائي أو القديم في العيد يحدث انقطاعاً في الزمان الدنيوي ويسمح لهذا الإنسان بالخروج منه لكي ينضم إلى الزمان الثابت أي إلى الأزلية¹.

ويستخلص إيلاد من هذا التمييز نتائج هامة تتعلق بالنظرة إلى الزمان بين الإنسان القديم أو البدائي أو الديني والإنسان الحديث غير الديني، فالأول يغيب لديه الوعي بالتاريخ فهو إنسان لا تاريخي؛ ذلك أنه لا يستطيع اكتشاف خاصية الزمان الأساسية وهي عدم قابلية الحوادث التي تجري فيه إلى التكرار، ويتجلى هذا في ذلك التجديد الدوري للزمن. والإنسان القديم وهو يحاكي دورياً تلك النماذج المثالية فإنه يظل في حاضر أبدي، يقول إيلاد: "يعيش الإنسان البدائي مثل الصوفي أو الإنسان الديني بشكل عام في حاضر متواصل، ذلك أنه يقوم بتكرار أفعال شخص آخر وبهذا التكرار يعيش في حاضر لا زمني"². إذ هو يدمج الحاضر في الماضي الذي هو فعل خلق الكون.

4-4. بول بوهنان وزمان التيف: قدم بول بوهنان Paul Bohannan في أعقاب بريتشارد

دراسة عن الزمان الإفريقي كما لاحظته في قبيلة التيف Tive بالنيجر. وقد أمضى بوهنان شوطاً أبعد من بريتشارد في وصف كيفية الزمان عند التيف فيما يقول إدوارد هول³. فالزمان عند التيف يشبه سلسلة من الحجرات المغلقة، وكل حجرة منها تضم نشاطاً مختلفاً وجدراً الزمان يبدو وكأنها ثابتة نسبياً. وحجرات الزمان تلك لا يمكن تحريكها أو زحزحتها وكذلك النشاط في هذه الحجرات لا يمكن تغييره أو قطعه مثلما يحدث في الثقافات الغربية. فمتى دخل التيف إحدى حجرات النشاط الزمانية امتنعوا وأنشطتهم على التغيير أو القطع. فهم مثل ساعات الزمان داخل

¹ ينظر: مرسيا إيلاد، المقدس والدنيوي، ترجمة نهاد حياطة، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، ط 1، 1987.

² Mircea Eliade, **le mythe de l' éternel retour. Archétypes et représentation** , Editions Gallimard , paris , 1968, p. 104.

³ Edward T. Hall, **la danse de la vie. temps culturel, temps vécu**, Traduit de l'américain par Anne Lise Hacker, Seuil, Paris, pp. 96-98.

خزانة منيعة Coffre Fort آمنون من كل إزعاج. وهذا حال يحسداهم عليه الغربيون لأن رؤساء الدول أنفسهم ليسوا محصنين من الإزعاج.

وزمان التيف - رغم سيطرة المناشط عليه - مرتبط ارتباطا وثيقا بالأسواق الإفريقية الشهيرة. فبيع السلع في سوق معينة مثل أي نشاط متبع آخر، له طابع إقليمي؛ فسوق التيف مقصورة على بيع نوع واحد من السلع والتيف يعرفون ما هو هذا اليوم من الأسبوع الذي يختص بالسلعة التي تباع فيه، فهي مثلا الجلد أو النحاس أو لماشية أو الخضر... وكل منطقة لها تسلسلها الخاص في المنتجات والسلع بحيث تتوالى أيام الأسبوع في تسلسل مختلف، والتيف لا يحاولون إدماج هذه الاختلافات، لأن من البديهي عند التيف أن الزمان يقدم إطارا دائما تتلاءم فيه الأنشطة مثل قطع المربكة Puzzle.

وفي نمط زمني كهذا الذي يوجد لدى التيف تشكل فيه الأسواق والسلع التي تباع فيها مجموعة ثابتة على الدوام، والعلاقات بين المشتري والبائع تقوم وتتطور على النحو المعهود في العالم أجمع.

وكل يوم يطبع الناس بطابع خاص حسب إيقاع وخصائص كل سوق فكل أسبوع جديد يكرر ويحدد في الوقت ذاته الأسابيع السابقة. وليس من الصعب تذكر بعض الأطر المشابهة بعض الشيء في الولايات المتحدة، مثل المرأة التي تخصص كل يوم خميس للذهاب إلى المدينة، أو الدورات الأسبوعية أو الشهرية للتجار المتجولين. ولكن لا إطار من هذين الإطارين مرتبط زمانيا بمؤسسة مركزية كالسوق، الذي يسهم أو يشارك فيه الجميع، وليس لكل دور محل خاص بالضرورة مثلما هو الحال لدى التيف.

ونمط الزمان لدى التيف يعطي الانطباع لدى الغربيين كأن التيف في روتين مستمر، لعلمهم ماذا يتوقعون من أسبوع لآخر. وهذا يمكن أن يحدث في ثقافتنا ولكن مع فارق أن الغربيين يمكن أن يبدعوا روتينات ولكنها تتم بطريقة مثيرة للاهتمام جدا. وتشاهد الروتينات في ذخائر الصفقات والمعاملات.

4-5. باربرا تيدلوك وزمان المايا: من الدراسات الأنتروبولوجية للزمان هناك دراسة

باربرا تيدلوك Barbra Tedlock التي جاءت تحت عنوان " الزمان ومايا المرتفعات " Time and "the highland Maya" وهي وصف ثري للغاية لكيفية تنظيم زمان الـ " كيشي " (Quiché) إحدى قبائل الهنود الحمر¹.

وهنود الكيشه يرجعون إلى سلالة المايا يقطنون القرى الجبلية في غواتيمالا وهم ورثة نظام التقويم عن المايا الذي كان من أرقى التقويم في العالم إبان غزو الإسبان للمكسيك وأمريكا اللاتنية. وكان المايا يسجلون الدورات القمرية والشمسية ويحسبون الخسوف ومدارات الزهرة والمريخ وعطارد بدقة تعادل دقة حسابات غزاقهم بل تفوقها دقة أحيانا.

لم تكن أعياد المايا الدينية فقط هي المحددة التوقيت بدقة، بل أيضا الحياة اليومية للناس كانت شديدة التداخل مع النظام الزمني، حيث لا يمكن فهم أحدهما بدون الآخر. ولقد كان هناك متخصصون وهم عرافون يقومون بتفسير وتأويل زمان الكيشه. والعراف عندهم يسمى أجكيج Ajkij ، بمعنى " حافظ اليوم " . وظيفته هذه مقدسة وهو ما يجعل العرافين كهنة شامان فعلا. وهكذا فان النظام الديني بكامله للكيشي، الذي يظم مجموعة من الممارسات الاستشفائية، مبني على العرافة التي يمارسها حفظة اليوم الذين هم أيضا الصلة بين الناس والآلهة.

وطبقا لتقاليد أجدادهم المايا يوجد لدى الكيشي تقويمان أحدهما مدني والآخر ديني (مقدس وخاص بالعرافة). والتقويم المدني مكون من 18 شهرا كل شهر بعشرين (20) يوما، وتكون السنة ذات 360 يوما، وتتبقى 5 أيام. أما التقويم الديني فيتكون من 260 يوما و لا يقسم إلى أشهر ولكنه مجموعة من 20 اقترانا Combinison. هذان التقويمان يتشابكان مثل تشابك ترسين دوارين ليشكلا معا دورة التقويم التي لا تتكرر إلا مرة واحدة كل 52 سنة. فهكذا نحن أمام تقويمين وهذا غير موجود في الثقافة الغربية. ولا يوجد هذا الفرق بين ثقافة الكيشه وثقافة أمريكا وأروبا فقط، ففي هذه الثقافة الأخيرة هناك تسليم بشكل عام أنه ينبغي أن يكون لكل شيء بداية ونهاية، فهم يسجلون نهاية السنة القديمة وبداية السنة الجديدة، وحرف التاج Majuscule في بداية الجملة والوقوف في نهايتها وأول يوم في الأسبوع وآخر يوم فيه كلاهما يشيران إلى أن هناك بداية ونهاية. و يمكن ذكر أي شيء العلاقات والوظائف والحياة المهنية والوجبات والعمل للحصول

¹ - ينظر Edward. Hall ، op. cit. ، pp. 98 – 109.

على الشهادات العليا، كل ذلك له بداية ونهاية. ولكن تيدلوك برهنت على أن تقويم الكيشه الديني هو بمثابة العجلة ليس له بداية ولا نهاية.

وهناك اختلافات أخرى؛ فالتقويم المقدس المكون من 260 يوما لدى المايا يقدم الأساس الذي شادوا عليه نظاما مبنيا على العرافة، فلكل يوم سماته الخاصة وعراف الشامان وحده القادر على إعطاء التأويل الصحيح ليوم من الأيام، وهذا يكون شديد الأهمية عندما يتعلق الأمر باتخاذ قرارات حاسمة.

وليس لكل يوم من الأيام العشرين اسمه الخاص فقط وسمته الخاصة في نظام العرافة، بل كل يوم يقترن برقم معين. وطبيعة الأيام تتغير على حسب الرقم الذي تقترن به. والأفعال والتغيرات المتصورة تتوقف أيضا على اليوم الذي اختير للإتيان بها، فالיום السعيد في سياق ما قد يكون تعيسا في سياق آخر. فهناك اقترانات موافقة وأخرى غير موافقة، والاقتران هو الذي يحدد كيف ينبغي تأويل اليوم.

وطبيعة نظام التقويم نفسها وعلاقة الناس بها تجبرهم على التفكير العميق وتدبر كل يوم لحل رموز رسالته المقدسة. وكل رسالة ترتبط بكل حياة من حياة الأفراد بطريقة مختلفة.

وفي المقابل إذا عدنا لنظام التقويم الغربي، فإننا لا نجد أي فروق رسمية بين أيام الشهر إلا يوم الأحد والسبت، وأيام العطل مثل يوم عيد الشكر والفصح وعيد الميلاد ويوم رأس السنة الجديدة. فكل الأيام بما فيها أيام العطل لا يوجد ما يميزها عن بعضها البعض. وأيام الأسبوع هي هي يعيشها بغض النظر عن الشهر أو الفصل أو السنة. وفقه اللغة يدلنا على أن الأصل اللغوي لأربعة من أيام الأسبوع عند الغرب تستمد أسماءها من أسماء الآلهة في الميثولوجيا الإسكندنافية Tiw's day (الثلاثاء Tuesday)، Woden's day (الأربعاء Wednesday)، Thor's day (الخميس Thursday) و Rria's day (الجمعة Friday) وهذه الأسماء من الممكن أنه كان لها معنى مختلفا تماما فيما مضى.

إن نظام التقويم الخاص بالكيشي يبدو للأوروبيين شبيها بالتنجيم ولكنه في الواقع ليس كذلك. إن هذا النظام -بغض النظر إن كان صائبا أم لا- له أثر عظيم على الناس وعلى تفكيرهم وطريقة عيشهم. فتقويم الكيشي وما يرتبط به يمثل سنة عقلية يقضي فيها الناس حياتهم بأسرها. كما أن الزمان الكيشي يؤدي وظائف بعينها ترتبط بالعلاج والدين والاقتصاد والرفاهية والزواج والأسرة وسير شؤون القرية.

وهناك فرق آخر بين قبيلة الكيشي والغربيين هو أن الغربيين يعتقدون أنه لا بد لهم من حساب كل لحظة، لأن الزمن لديهم عبارة عن خزانات يجب ملؤها. وهذه الخزانات هي الساعات والدقائق بل والثواني. إن الإنسان الغربي يعرف أن الزمان لا يرحم ولا ينتظر أحدا. أما الكيشي فلا يشعرون أنهم يجب أن يحسبوا كل لحظة، ذلك أنهم يواجهون مهمة مختلفة أرهف من مهمة الرجل الغربي الذي يريد أن ينجز أكثر ما يمكن، وهي كيف يستخدمون كل يوم كما يجب.

إن الحياة في نظر الكيشي أشبه بتأليف الموسيقى أو الرسم أو نظم قصيدة، فكل يوم يعاش كما ينبغي يمكن أن يكون عملا فنيا أو كارثة إذا لم يتسنى العثور على الاقترانات الصحيحة. ميزة أخرى من مميزات الزمان لدى الكيشي هي معاملتهم للزمان على أنه عملية جدلية، ومعنى هذا على حد قول ب. تيدلوك: " ليس من الممكن في أي زمن معين، سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل عزل هذا الزمن عن الأحداث التي أدت إليه والتي تنبثق منه"¹. فزمانهم يجب كل شيء مع بعضه البعض، بينما الأمريكيون على العكس من ذلك يبنذون القديم ويتمسكون بلهفة بالجديد. وهذا يظهر في موقفهم من الأفكار والكتب والموسيقى والسيارات والأساليب بل وحتى الأزواج. وحتى عندما يعاد اكتشاف القديم يتم معاملته على أنه جديد. وهم يتجنبون أن يسألوا عن جذورهم، إنهم يعيشون في ثقافة معظم الأشياء فيها يمكن التخلص منها، فالاستمرارية لا وجود لها.

4-6. رولون - دوكو ومفهوم الزمان لدى "جبايا بودو" بإفريقيا الوسطى:

من الدراسات المهمة حول المكان والزمان الدراسة التي قدمتها بوليت رولون- دوكو Poulette Roulon-Doko عن مجتمع جبايا بودو بجمهورية إفريقيا الوسطى. الدراسة ذات توجه إثنولوجي-لساني، تقوم على تعدد فروع معرفية لدراسة وقائع لغوية، تجمع بين التحليل اللغوي والتحليل الإثنوغرافي والإثنولوجي. الدراسة إذن موضوعها المعرفة التي تكونها هذه الجماعة أو المجتمع عن وسطه الطبيعي المتمثل في المكان والزمان. ولهذا فإن هذه الدراسة تتقاطع مع الدراسات الإثنولوجية السابقة في تحليلها للظواهر الزمانية والمكانية في هذا المجتمع التقليدي، ولكنها تتميز

¹Edward. Hall, *la danse de la vie*. op. cit., , P. 105.

عنها بتوجهها اللساني، ولذلك فهي تنفذ إلى تحليل المفاهيم المتعلقة بما كما ترد في كلام جبايا بودو¹.

وما يهمنا نحن في هذه الدراسة هو الجانب الإثنولوجي. ففيما يتعلق بتقسيم الزمان يقسم مجتمع جبايا بودو السنة إلى فصلين: فصل ماطر، وفصل جاف. هذان الفصلان هما فترتان تمثلان معلمين زمنيين، وكل فترة منهما تتحدد بالمنشط الإنسانية التي تسود فيهما. الفترة الأولى تسمى غالبا بفصل العمل في الحقول، والثانية بفصل الصيد. هاتان الفترتان تتتابعان بلا نهاية والجمع بينهما يؤلف السنة. والسنة هي الوحدة التي تمكن من حساب الزمان الذي ينقضي سنة بعد سنة انطلاقا من السنة التي توجد فيها.

وإذا أراد جبايا بودو حساب السنوات على مدى طويل فإن مرجعيتهم في ذلك هي الحقول التي يتم استصلاحها للزراعة كل سنة. وحساب السنين لا يحيل أبدا إلى العد الرقمي. وعند حساب عمر الأشخاص يستندون إلى معالم تنحصر ضمن حدود الذاكرة الجماعية، على أن حساب السنين لا يتعدى عندهم الخمسين سنة.

والسنة عندهم قمرية، تتكون من 12 شهرا كل شهر يتخذ اسما يتحدد معناه تبعا لخاصية ذات دلالة تتعلق بأعمال الزراعة في هذه الفترة أو في هذا الشهر. فأول شهر في السنة التي تبدأ بالفصل الجاف يتوافق مع بداية حرق الأطفال للأعشاب المحيطة بالقرية، ولذلك يأخذ اسمه من الفرقة التي تحدثها النار في تلك الأعشاب. والشهر الثاني يأخذ اسمه من الدخان الذي ينتشر في كل الأجواء بفعل حرق الأعشاب من أجل الصيد، وهكذا بالنسبة للشهور المتبقية². وعموما فإن الشهور الأربعة الأولى من السنة تشير إلى الصيد والنيران الخاصة بهذا المنشط وهي أشهر الفصل الجاف والتي تتميز بأنها فصل الصيد. والأشهر السبعة التالية ترتبط بوقائع متنوعة تبدأ بظهور الغطاء النباتي من جديد المرتبط بسقوط الأمطار، ثم الأعمال الزراعية الأخرى، أما الشهر الأخير فهو فترة انتقالية من تلك الأعمال الزراعية المتنوعة إلى النشاط المهيمن المتمثل في الصيد، والمرور من نظام غذائي نباتي أساسا إلى نظام آخر يقوم على تناول اللحم بكثرة.

وحساب الشهور لا يحيل، مثله مثل حساب السنين، إلى العد الرقمي، ولكنه يعني أن شهرا معيناً يقع بالنسبة للشهر الذي يسبقه والشهر الذي يلحقه.

¹Poulette Roulon –Doko، **Conception de l'espace et du temps chez les Gbaya de Centrafrique**، Editions L'Harmattan، Paris، 1996، p. 16.

² ينظر، **ibid.**، pp. 161-162.

بالنسبة لليوم فهو يتألف من 24 ساعة، وجبايا بودو يستطيعون عد الأيام الماضية والأيام التي تأتي لكنهم نادرا ما يتجاوزون خمسة أيام. واليوم عندهم يتألف من النهار والليل. وكل قسم منهما ينقسم إلى 12 ساعة، ساعات النهار يشار إليها على أنها "خطوات الشمس" لأنها تحيل إلى مواقع الشمس أثناء حركتها خلال النهار. أما ساعات الليل فهي تشير في بعضها إلى مراحل النوم. ويستمد جبايا بودو معالمهم الزمنية أي المعالم الخاصة بالسنة من نظام الأمطار، ومن شروق الشمس الذي يتغير مكانه بين فصل الأمطار والفصل الجاف وهذا يعد معلما فلكيا، وهناك معالم إيكولوجية تتعلق بعالم النبات والحيوان، أي بدورات النبات وظهور طيور معينة واختفائها. وهذه المعالم الإيكولوجية ترتبط بفصل الجفاف فقط لأن فصل الأمطار معالمة هي الأمطار ذاتها. وهناك أخيرا المناشط الفصلية المتمثلة في الصيد والجني والزراعة، التي تؤخذ في الاعتبار لتحديد هذه الفترة أو تلك من السنة بالطريقة التي تحدها العناصر الأخرى كذلك. ففصل الصيد يتطابق مع الفصل الجاف، ولهذا سمي بفصل الصيد، وينتهي ببداية سقوط الأمطار. وأعمال الزراعة تتطابق مع فصل الأمطار، ولهذا تسمى عادة بفصل العمل في الحقول، ومناشط الجني (البحث عن العسل وبعض أنواع الحشرات...).

وهكذا نكون أمام تقويم متكامل فيه عدة عناصر. غير أن الشيء الذي لاحظته الباحثة هو غياب المناشط الطقسية ضمن هذا التقويم. فباستثناء صلاة جماعية على شرف الأجداد طلبا للنفع منهم، والتي تقام في بداية الفصل الجاف، تبدو وحدها ذات خاصية دورية، بينما كل الصلوات الأخرى هي عبارة عن أعمال فردية أو عائلية تبقى محصورة في إطار النسب الواحد بدون أن يكون لها طابع دوري خاص¹.

ما يمكن أن نقدمه في النهاية من ملاحظات حول هذه الدراسة الحديثة هو أنها تتعلق بمفاهيم عن الزمان في مجتمع إفريقي تقليدي، وهذه المفاهيم لا يدركها جبايا بودو في تجريدها وإنما هم يمارسونها عمليا كثقافة يتشارك فيها بالتساوي جميع أعضاء الجماعة وليست حصرا على نخبة معينة. هكذا نحن أمام تصور غير مجرد للزمان مثلما هو الحال في المجتمعات التكنولوجية، وهذا شيء طبيعي بالنسبة لمجتمع "يعتبر" فضا" وغير متطور تكنولوجيا، وليس له سوى نظرة حسية وعملية². ولما كان تصور هذا المجتمع للزمان حسيا وعمليا فهو يرتبط بالمناشط الإنسانية التي تتوقف بدورها على الظروف الإيكولوجية، ولهذا فإن هذه الدراسة تأتي لإثبات نظرية بريشارد

¹ Poulette Roulon –Doko, **Op cit.**, p. 183.

² **Ibid.**, p. 14-15.

عن زمان النوير القائمة على التمييز بين مفهومين متكاملين هما الزمان الإيكولوجي والزمان البنائي.

4-7. إدوارد هول والزمان البعد الخفي للثقافة:

يمكن أن نعتبر إدوارد هول Edward T. Hall أبرز الأنثروبولوجيين وأكثرهم اهتماما بموضوع الزمان والمكان. وهول أنثروبولوجي أمريكي أحد مؤسسي مدرسة ألو بالتو Alo Palto لم يتخصص هول في منطقة ثقافية معينة وإنما كان مهتما بظاهرة الاحتكاك الناتجة عن الثقافات المختلفة، ولذلك اهتم طول حياته بالصدمات الثقافية chocs culturels الناتجة عن تلك الاحتكاكات¹. واللاشعور الثقافي في نظره هو المسؤول عن سوء الفهم الذي يحدث بين الثقافات². وتبرز تلك الصدمات أو سوء الفهم أكثر ما تبرز في طريقة تنظيم المكان والزمان، وتصورهما، وإدراكهما، والتعامل معهما. ولذلك فقد كرس هول أعماله الأنثروبولوجية - وهي تقريبا كلها بين أيدينا- لمعالجة موضوع الزمان والمكان، فكتابه " la dimension cachée " يعالج مفهوم التقارب " la proxémique " الذي هو من نحتة الخاص، ويعني به طريقة الإنسان في تنظيم المكان. وقد خص الزمان بكتابين هما " la danse de la vie " و " le langage silencieux " وحتى في كتابيه الآخرين " Au delà de la culture " و " l'ouest des années trente " اللذين يتحدث فيهما عن الثقافة والاختلافات بين الثقافات لا يخلوان من الحديث عن الزمان، ولا غرابة في ذلك لأن هول يعتبر المكان والزمان أهم الأنظمة الثقافية القاعدية أو الأساسية³ (نلاحظ مفهوم الثقافة القاعدية الذي صاغه لينتون R. Linton ومعلوم أن هول هو تلميذ لنتون وصديقه أيضا)، يقول هول: " إذا كان ثمة شيء بإمكانه أن يغير الحياة فهو إدراك الزمان بكل تأكيد. فالزمان (...) هو أحد الأنظمة الأكثر جوهرية التي تتظم الوجود، ذلك أن كل سلوك نمطي له بعد زماني ومكاني "⁴. ويقول في موضوع آخر " إنني أعتبر الزمان كأحد الأنظمة (الثقافية) الأساسية التي انطلقا منها نكوّن نظرتنا إلى العالم. وعندما تكون الأنظمة الزمنية مختلفة بين ثقافتين

¹ Yves Winkin (Sous dir.) ، **la nouvelle communication** ، Editions du Seuil (coll. Points) Paris، 1981، p. 87.

² Edward T. Hall، **Au delà de la culture**، Traduit de l'américain par Marie- Hélène Hattchvel avec le concours de Florence Graëve، éditions du Seuil، Paris، 1979، p. 162.

³ Ibid.، 185.

⁴ Ibid.، p. 135.

فكل ما عداها يكون مختلفا كذلك"¹. ويقول عن المكان: "المكان لا يحقق الاتصال بالمعنى الأصلي للكلمة فقط، وإنما ينظم كل شيء تقريبا في الحياة"².

إن الزمان والمكان يعتبرهما هول بعدين خفيين للثقافة التي قدم بشأنها نظرية خاصة، سنستعرضها بعدما نتعرض بشكل عام إلى ما توصل إليه من ملاحظات عن الاختلاف بين الثقافة الأمريكية والأوروبية والثقافات الأخرى فيما يتعلق بإدراك الزمان، واستعماله، وتنظيمه، والتحكم فيه وغير ذلك من الظواهر المتعلقة بالزمان والتي كلها تخضع لتأثير الثقافة؛ بمعنى إن تلك الفروق تتعلق بالزمان الثقافي وليس بالزمان المعيش (النفسي والبيولوجي) ذلك أن الشعور به أو وجوده عام لدى الإنسان ويخضع لعوامل نفسية وبيولوجية.

أولى ملاحظات هول كونها عن الفرق بين زمان الأمريكي أو زمان الرجل الأبيض و زمان الهنود الحمر في المعازل في الولايات المتحدة، ويتعلق الأمر بقبيلتي "النافافو" و"الهوبي" اللتين اتصل بهما في بداية الثلاثينيات حيث كان يعمل أولا مديرا بمعسكر القبيلتين ثم عمل بعد ذلك رئيسا بعملية بناء السدود وتمهيد الطرق، وقد جرب هول في ذلك السياق لأول مرة كيف تتصادم الثقافات فيما بينها فعلا ومدى صعوبة اختراق السطوح الخارجية للوصول إلى صميم ما يجعل الجماعة تتصرف وتفكر على هذا النحو أو ذاك.

يتحدث هول عن أربعة أنظمة زمان مختلفة على الأقل كان عليه أن يتعامل معها خلال عمله مع الهنود الحمر في تلك الفترة وهي زمان الهوبي و زمان النافاخو و زمان البيروقراطية الحكومية والزمان الذي يستخدمه البيض الآخرون (ومعظمهم تجار في مناطق الهنود) الذين يعيشون في الحمية وهناك أيضا زمان السائج الشرقي و زمان رجال البنوك وأنواع أخرى كثيرة من نظم زمان الإنسان الأبيض.

فالمستقبل لدى النافاخو كان غير مؤكد كما إنه غير واقعي، ولذا لم يكونوا مكترثين ولا تحركهم المكافآت "المستقبلية"، وهي المكافآت التي كانت أساسا للكثير من مشاريع الحكومة الأمريكية، فقد كانت بالنسبة لهنود النافاخو مثيرة للضحك ومثالا على خداع الإنسان الأبيض، يقدم هول مثالا على ذلك: إنه إذا وعدت أحد النافاخو بمكافأته على وده تجاهك وتفانيه في

¹ Edward T. Hall, **la danse de la vie**, Temps culturel, temps vécu, Traduit de l'américain par Anne Lise Hacker, éditions du Seuil, Paris 1984, p111.

² Edward T. Hall, **le langage silencieux**, traduit de l'américain par Jean Mersie et Barbara Nilcall, éditions du Seuil, Paris, 1984, p. 13.

العمل بحصوله على أجود حصان في المحمية السنة القادمة إن استمر في التصرف بهذا الشكل المحمود طوال السنة، إذا وُعد بتلك المكافأة فإنه ينصرف مباشرة لا يلوي على شيء؛ ذلك أن هذا الوعد بالمكافأة في المستقبل حال من المعنى تماما. لكنه يتقبل الهدية مسرورا إذا ما أحضرت له الحصان المعني أمامه وقلت له: هذا حصاني أمنحك إياه، خذه إنه هدية لك على تفانيك وإخلاصك في العمل¹.

وثمة اختلاف بين زمان الأمريكيين والأوروبيين و زمان الهوبي فأصحاب الزمان الأول يعتقدون بأن أي مشروع متى يبدأ فإنه سيتم إنجازه بسرعة من غير إيقافه كثيرا، فالأمريكيون - فيما يقول هول- محكومون بتحقيق ما يسميه علماء النفس بالأعمال المنجزة " Taches accomplies "، إذ المهام غير المنجزة تبدو لهم غير أخلاقية وتعد نوعا من الإهدار وتهدد سلامة نسيجهم الاجتماعي. فالطريق الذي ينتهي فجأة في الريف يدل على أن شيئا ما قد اختل أو على حماقة شخص ما. هذا الاهتمام بإتمام الإنجاز هو ما ينقص الهوبي و يبين أن رؤوسهم خالية من جداول زمنية لموعد انتهاء الأبنية العادية. ففي تلك السنوات كان من أبرز سمات قرى الهوبي التي تستوقف النظر انتشار البيوت غير التامة التي تناثرت على مدى الرؤية، فما كان عمله يستغرق مدة وجيزة ويتطلب رجلين أو ثلاثة رجال لإنجاز ما تبقى من البيت، لكن البيت يظل على هذه الحال سنوات عدة. وما يستخلصه هول من هذا هو أنه ليس هناك جدول زمني ثابت لدى هنود الهوبي، وأنه لا يوجد لديهم شعور بأن الحياة يمكن أن تحتل ما دامت المهمة غير تامة.

فليست هناك علاقة ظاهرة بين المشروع التام وبين جدول زمني لإنجازه، مع أن ذلك يبدو من الأمور المسلم بها عند البيض كما يقول هول. ولكن نمط الثقافة الكامن الذي يفسر البيوت غير التامة كان له أثر غير متوقع على عمل المحمية. فعندما أرادت الحكومة الأمريكية إنشاء السدود وبناء الطرق كلفها ذلك خسارة أموال كثيرة لأن تلك المشاريع كانت تخضع لجدول زمني محدد، غير أن السد في أذهان الهوبي لم يكن مختلفا عن بيوتهم التي لم تتم.

شيء آخر يميز زمان الهوبي هو هيمنة الماضي على الحاضر، أو ما يسميه هول سيادة ثقافة لا يداوي فيها الزمان في مقابل ثقافات يداوي فيها الزمان؛ بمعنى أن الماضي لا يرين يثقله على الحاضر. فالهنود لم ينسوا أبدا ما اقترفه في حقهم البيض من أشكال الاحتقار والظلم والإهانة بل والإبادة.

¹ Edward T. Hall, *l'ouest des années trente. Découvertes chez les Hopi et les Navajo*. Traduit de l'américain par Christian Cler. éditions du Seuil; Paris, 1997, p. 74 و 175.

وفيما يتعلق بعلاقة لغة الهوبي بتفكيرهم وبالتالي بتصورهم للزمان يذهب هول إلى أن كل اللغات الغربية تعامل الزمان على أنه متصل ومقسم إلى ماض وحاضر ومستقبل، وقد استطعنا بطريقة ما أن نجسم تصورنا لمرور الزمان مما أتاح لنا أن نشعر بأننا نستطيع أن نتحكم في الزمان وننفقه أو نبدده. ولدينا شعور بأن عملية التأخر عن الموعد حقيقية وملموسة لأننا نستطيع أن نلصق بها قيمة رقمية. أما لغة الهوبي فلا تصنع هذا؛ فلا وجود للماضي أو الحاضر أو المستقبل كأزمنة أفعال في لغتهم وليس لدى الهوبي أفعال لها أزمنة بل الأفعال عندهم تقرر سلامة عبارة ما بدلا من ذلك، أي طبيعة العلاقة بين المتكلم ومعرفته أو خبرته لما تكلم عنه، فعندما يقول أحد الهوبي " لقد أمطرت السماء الليلة " يعرف السامع كيف عرف هذا الهوبي المتكلم أنها أمطرت، وهل كان في الخارج تحت المطر فابتل، أو نظر إلى الخارج فرآها تمطر، أو هل دخل أحد من الباب وقال إنها تمطر، أم هو استيقظ في الصباح فرأى الأرض مبتلة فاستنتج أنها أمطرت.

وألفاظ الزمان في اللغات الغربية مثل الصيف والشتاء أسماء، وذلك يضيف عليها صفة أو كيفية مادية لأنها من الممكن أن تعامل على غرار أي اسم آخر فتكون لها صفة صيغة جمع وتلحق بها أعداد؛ أي إنها تعامل معاملة الأشياء. أما فصول الهوبي فتعامل معاملة الحال فالهوبي لا يمكنه أن يتكلم عن أن الصيف حار لأن الصيف في لغته هو الصفة "حار" تماما كما أن التفاحة لها صفة الحمرة، فالصيف أو الحار هما شيء واحد، فالصيف حالة هي الحار. وليس في الصيف عندهم أي شيء يوحي بأنه ينطوي على زمان مثل التأخر عن الموعد بالمعنى المفهوم من اللغات الغربية. ومن الواضح أن تركيزنا - يقول هول - على "توفير" الوقت وهو ما يتفق والتصور الكمي للزمان ومعاملته على أنه اسم، يؤدي أيضا إلى الارتفاع بقيمة السرعة، وهذا ظاهر في كثير من سلوكنا. أما إذا عاش المرء في الحاضر الأبدي كما يعيش الهوبي، منفقا " الآن " في الإعداد للمراسم والاحتفالات الدينية، فإنه يشعر بأن الزمان ليس ذلك الطاغية العنيف، وإنه ليس معادلا للنقود والتقدم كما هو في نظر الغربيين. أما بالنسبة للغربيين فللزمان هذه السمة المميزة، سمة التراكم عليهم بحيث لا يتسنى لهم النسيان. وهذا شيء يمكن أن يكون عبئا ثقيلا. أما بالنسبة للهوبي فخبرة الزمان لا بد أنها أقرب للطبيعة مثل التنفس، فهي جانب رتيب الإيقاع من الحياة، كما أن الهوبي لم يشغلوا أنفسهم قط بالتفلسف حول خبرة الزمان. بينما في أمريكا فإن الفلسفة هي إحدى الأحجار الثلاثة التي يقوم عليها صرح أمريكا الفكري إلى جانب العلم والتكنولوجيا. بينما تراجع دور الدين وانفصل عن الحياة اليومية، وانعزل في قسم خاص به. وهذا ليس هو الحال عند الهوبي

فالدين هو لباب حياتهم. فالدين ليس مركز التنظيم الاجتماعي فحسب بل هو أيضا مركز الحكومة التي هي جزء لا يتجزأ من حياة الهوي الاحتفالية.

بالنسبة للسنة عند الهوي فهي مقسمة قسمين يفصل بينهما الانقلابان الشمسيان والكاتشينا Katchinas التي هي شخوص مقنعة شبيهة بالآلهة أو أرواح الطبيعية، أو تجسد الموضوعات السائدة في حياة الهوي، ويعيشون مع الناس نصف العام ويقضون النصف الآخر في ديارهم في جبال سان فرانسيسكو. وكل رجل وامرأة وطفل يتقن طقوس عقيدة الكاتشينا ويشارك في مراسم أو حفلات الكاتشينا. ويبدأ العام بشعائر الانقلاب الشتوي وفي هذا الوقت يعد كل شيء للسنة القادمة. وتحديد التاريخ الدقيق للانقلاب الشتوي بالغ الأهمية ومن واجب كاهن الشمس أن يحدد بالضبط متى توقفت الشمس في رحلتها إلى الجنوب وعندئذ تكف عن التقدم وتستدير متأهبة للتحرك صوب الشمال من جديد¹.

الزمان الأحادي التوقيت والمتعدد التوقيت: إن الملاحظات التي قدمها هول بشأن الزمان امتدت خلال حياته الأنثروبولوجية اللاحقة إلى شعوب وثقافات أخرى، يقترح علينا هول تقسيمها إلى قسمين أساسيين: ثقافات أحادية التوقيت Monochrones وثقافات متعددة التوقيت polychrones وذلك على أساس طريقة التعامل مع الزمان. لقد استخلص من خلال احتكاكه بثقافات أخرى غير ثقافات الهنود الحمر أن المجتمعات المركبة تنظم الزمان على نحوين مختلفين على الأقل؛ فهناك أحداث تُرتب جداولُ مواعيدها على أنها منفصلة كلُّ منها في الوقت الخاص به دون سواه، وهناك أسلوب يقوم على ممارسة عدة أمور في آن واحد. والنظامان متمايزان تماما منطقيا وتجريبا مثلهما مثل الزيت والماء لا يمتزجان أو يختلطان. ولكل نظام منهما حسناته وسيئاته، مزاياه ومساوئه. وقد أطلق لفظ متعدد التوقيت على النظام الذي يقوم على عمل عدة أمور في آن واحد ويشمل هذا النظام أمريكا اللاتينية والعالم العربي وحوض البحر المتوسط، بينما النظام الذي يقوم على عمل الشيء الواحد في وقت خاص على حدى فقد أعطاه لفظ أحادي التوقيت، هذا النظام يختص به شمال أوروبا وشمال أمريكا.

وتعدد التوقيت يدل على انصراف الناس إلى إتمام تعاملاتهم أو صفقاتهم أكثر من تقيدهم بجدول المواعد الحالية، فمواعيد المقابلات لا تؤخذ بكل جدية وبالتالي كثيرا ما لا يتم الإيفاء بها. ويعتبر تعدد التوقيت أقل تماسكا عن أحادي التوقيت؛ فقلما يحس المتعددو التوقيت بأن الوقت

¹ Edward T. Hall، *la danse de la vie*، op. cit.، chap. 2، p. 39-55.

ضاع أو أُهدر لأفهم يعدون الزمان في الغالب نقطة أكثر منه شريطاً أو طريقاً، ولكن هذه النقطة كثيراً ما تكون مقدسة فالعربي يقول لك: سأراك قبل مضي ساعة، أو يقول لك: سأراك بعد يومين. وما يعنيه في الحالة الأولى أنه لن تمضي أكثر من ساعة قبل أن يراك. وفي الحالة الثانية أنه سيمضي يومان على الأقل قبل أن يراك. وتؤخذ هذه الارتباطات مأخذ الجد ما دام في نمط متعدد التوقيت.

إن البيئة متعددة التوقيت في الأسواق والمخازن والمتاجر بأقطار البحر الأبيض المتوسط والأقطار العربية تبدو للأمريكيين الشماليين بيئة تسودها الفوضى، لأن الموظف الواحد يحاول أن يلي حاجة كل واحد في وقت واحد، فليس هناك ترتيب معترف به لمن عليه الدور في تلبية حاجته، وليس هناك طابور أو أرقام تدل على من هو الذي قضى أطول مدة في الانتظار. ومواعيد المقابلات في ثقافات متعددة التوقيت تعامل بطريقة مختلفة عن طريقة الأمريكيين فالمخالفة على الموعد لا تعني بالضبط الشيء نفسه في الولايات المتحدة. فالأمور في الثقافة المتعددة التوقيت تبدو في حالة سيولة مستمرة، فلا شيء صلب أو ثابت ولا سيما خطط المستقبل، وحتى الخطط الهامة قد تتغير قبيل لحظة تنفيذها.

وعلى العكس فإن الأمور في الغرب تخضع لقبضة التنظيم الأحادي التوقيت الحديدية، فالزمان منسوج بإحكام نسيج الوجود نفسه، حتى إننا لا نكاد نفطن إلى مدى تحديده وتنسيقه لكل ما نعمله — يقول هول¹، بما في ذلك صوغ العلاقات مع الآخرين بأساليب كثيرة خفية مرهقة. والواقع أن الحياة المهنية والاجتماعية بل وحتى الحياة الجنسية خاضعة في العادة لسُلطان الجداول الزمنية أو البرامج. ونحن إذ نجدول نقسم إلى خانات، فيتيح ذلك لنا أن نركز على شيء واحد في وقت محدد².

والزمان الأحادي التوقيت ملموس أيضاً، فنحن نتكلم عنه من حيث إنه مُدخَّر أو مُمضى أو مبدَّد أو ضائع أو بطيء أو يمكن قتله أو إنه يمر. وهذه المجازات يجب أن تؤخذ مأخذ الجد. فجدولة الزمان الأحادي التوقيت تستخدم بمثابة نظام تصنيف يرتب الحياة ويتحكم فيها وقواعد هذه الجدولة تسري على كل شيء عدا الميلاد والموت.

ويؤكد هول أنه بدون تلك الجدولة أو ما يماثلها في نظام أحادية التوقيت لم يكن بالإمكان أن يتاح للحضارة الصناعية للغرب أن تنمو على النحو الذي نمت به.

¹ E. Hall، *La danse de la vie*، op. cit.، p. 60.

² *Ibid.*، p. 60.

والزمن الأحادي التوقيت تعسفي ومفروض ويقتضي أن يتعلم من قبل الأفراد. ولأنه مكتسب جدا بالتعلم ومندمج جدا في ثقافتنا، فإنه يعامل كما لو كان الطريقة الطبيعية والمنطقية الوحيدة لتنظيم الحياة. ومع هذا فهو ليس فطريا في إيقاعات الإنسان البيولوجية أو دوافعه الخلاقية، ولا هو جزء من طبيعته.

والنظام الأحادي التوقيت يقلل السياق، بمعنى إنه يعزل الفرد عن الآخرين ويقلل العلاقات. بينما في النظام المتعدد التوقيت يحدث العكس؛ فالعرب والأتراك قلما يكون الواحد منهم وحده، حتى في البيت لهم وسائل للانعزال تختلف جدا عن وسائل الأوربيين، فهم يتعاملون مع عدة أفراد في آن واحد، وهم دائما متصلون ومشغولون بعضهم ببعض. ولهذا نجد الجدولة المحكمة عسيرة إن لم تكن مستحيلة.

إن الزمن الأمريكي أحادي التوقيت وهذا صحيح في الظاهر يقول هول، ولكن في الواقع إنه متعدد التوقيت وأحادي التوقيت في آن واحد. فالزمن الأحادي التوقيت يهيمن على العوالم الرسمية للأعمال والحكومة والمهن والترفيه والرياضة. ولكن البيت — ولا سيما البيت التقليدي — حيث المرأة هي المركز، نجد الزمن المتعدد التوقيت هو السائد وإلا فكيف تربي المرأة عدة أطفال في آن واحد، وتدبر شؤون البيت، وتمارس عملا خارج البيت، وتكون زوجة وأما ومربية ومعلمة خاصة، وسائقة وتتصرف حيال كل المشكلات التي تعرض لها؟

ونمط الأحادي التوقيت والمتعدد التوقيت كل منهما له أشكال متممة وأخرى متساهلة؛ فاليابانيون مثلا يمثلون أحادية التوقيت المتشددة أو المحكمة في الجانب الرسمي من الأعمال في حياتهم حيث لا يتقابل الناس على أساس شخصي جدا. والفرنسيون أحاديو التوقيت فكريا ولكنهم متعددو التوقيت في سلوكهم¹.

ولكن هذه المقارنة التي يعقدها هول بين الثقافات على أساس أحادية التوقيت وتعددية التوقيت لا تعني تفضيل نمط ثقافي على آخر، وهذا ما نبه عليه مرارا، وكل ما في الأمر أن هناك اختلافا بينهما، وأنهما لا يمتزجان، ولهذا يحدث سوء الفهم أو الخلاف بين الأمريكيين وبين غيرهم في البلدان الأجنبية التي يسود فيها النظام المتعدد التوقيت.

هذه بوجه عام الملاحظات التي يستخلصها هول بشأن الزمن في الثقافات سواء البسيطة منها أو المركبة، والحق أن هذه الملاحظات تبقى سطحية من حيث التحليل بدون الأدوات التقنية

¹ Edward T. Hall, *ibid.*, chap. 3, p. 56-72.

اللازمة، أي بدون المفاهيم النظرية التي تؤسس التحليل. وهذه المفاهيم تتضمنها نظريته في الثقافة التي طرحها مع جورج تراجي George L.Trager. هذه النظرية تقوم على مفهوم الاتصال La communication ، فالثقافة في نظر هول (و تراجي) عملية اتصال. وهذه العملية توجد على عدة مستويات في وقت واحد، يكون بعضها أكثر ظهوراً من البعض الآخر، واللغة هي إحدى هذه المستويات الظاهرة. وهذه النظرية تقوم على تشبيه الثقافة باللغة والموسيقى في آن واحد.

لا يقبل هول بالتعريفات التي قدمت للثقافة لأنها لم تبين الوحدات الأساسية للثقافة في نظره. إن الثقافة بمفهومها الجديد لديه (و تراجي) تعد شكلاً من أشكال الاتصال وفي الوقت عينه يتبنى تحليلاً بنيوياً لها، يتجلى هذا في الهدف الذي يعلن عنه من كتابه "اللغة الصامتة" إذ يقول: "إنه (الكتاب المذكور) يكشف عن الجذور البيولوجية للكثير من الثقافات إن لم يكن مجموعها، ويحدد مراكز النشاط الأساسية العشرة التي تشكل الثقافة من الترابط فيما بينها"¹. فما يهم هول ليس ذلك الجانب السطحي الظاهر والمعلن من الثقافة مثل اللغة وإنما ذلك الجانب الكامن واللاشعوري. فالثقافة تتحكم في السلوك؛ إنها قالب يُنمطنا جميعاً. فهي تتحكم في حياتنا اليومية بطريقة غير متوقعة أحياناً، ولهذا فإن هول يهتم بالسلوك أو الأفعال التي تقف وراءها الثقافة اللاواعية، لأن " ما يفعله الناس في الغالب يكون أكثر أهمية مما يقولونه"². وهكذا نرى أن هول يقول بمفهوم اللاشعور الثقافي مثلما قال كلود ليفي - ستروس بمفهوم اللاشعور البنيوي.

ولكن ما هي تلك الوحدات الأساسية للثقافة؟ للثقافة أسس بيولوجية محدودة تتمثل في عشر فئات متميزة من الأفعال الإنسانية، يسميها هول بأنظمة الاتصال الأولية Systemes de communication primaires . أول هذه الأنظمة لغوية يفترض استعمال اللغة، بينما الستة الأخرى هي أشكال غير لغوية في عملية الاتصال، وكل واحد من العشرة متصل بالآخر. تتمثل تلك الأنظمة في:

- 1- التفاعل 2- التجمع 3- الإعالة 4- ثنائية الجنس Bisexualité 5- الإقليمية
- Territorialité أو المكانية Spacialité 6- الزمانية 7- اكتساب المعرفة 9- الدفاع
- 10- استغلال المادة³.

¹ Edward T. Hall، **le langage silencieux**. op. cit.، p. 48.

² **Ibid.**، p. 19.

³ **Ibid.**، p. 56-78.

وانطلاقاً من هذا فالثقافة ليست شيئاً، وإنما هي مجموعة الأفعال المعقدة المترابطة فيما بينها بطرق مختلفة والتي ينبغي البحث عن جذورها في فترة لم يكن فيها لا إنسان ولا ثقافة، هذه الفترة يسميها هول بما تحت ثقافي *Infraculturel*.

ويقسم هول محتوى الثقافة إلى ثلاثة أقسام معتمداً على التحليل النفسي الفرويدي، ومتجاوزاً في الوقت ذاته التقسيمات الثنائية التي استندت إلى تمييز فرويد بين مستوى الشعور واللاشعور في الحياة النفسية. فكلوكوهون مثلاً تحدث عن الثقافة الظاهرة والثقافة الضمنية أما هول فيذهب إلى اقتراح تحليل ثلاثي للثقافة.

فالثقافة تنحل إلى ثلاثة مستويات: الأول رسمي *Formel* ، والثاني غير رسمي *Informel* ، والثالث تقني *Technique*.

وهذه النظرية توصل إليها هول (و تراجي) انطلاقاً من ملاحظتهما الطويلة والمفصلة للطريقة التي يتكلم بها الأمريكيون عن الزمان، وكيفية استغلالهم له، فقد اكتشفاً أن هناك ثلاثة أنواع من الزمان: **1- الزمان الرسمي:** المعروف للجميع والمعترف به، والذي يعبر عنه الكل في الحياة اليومية.

2- الزمان غير الرسمي: الذي يتصل بالموافق وغير دقيق مثل أن نقول "في غضون لحظات"، "فيما بعد"، "خلال دقيقة".

3- الزمان التقني: وهو نظام مختلف كلياً يستعمل من قبل العلميين والتقنيين.

وبتحليل هول (وتراجي) لكيفية اكتساب أنظمة الزمان هذه واستعمالها، وانطلاقاً من معرفتهما لتاريخها تبين لهما أنه في ميادين أخرى يدرك الإنسان أفعاله على أنها رسمية وغير رسمية وتقنية، أي أنهما اكتشفاً أن الإنسان ليس له طريقة واحدة في السلوك بل ثلاثة.

وبما أن الثقافة تعد اتصالاً والاتصال يبعث برسائل، فإنه ينبغي تقسيم كل رسالة إلى ثلاثة عناصر هي:

- الفئات *Les séries* وتقابلها الكلمات أو المورفيمات في اللغة التي هي أحد أشكال الاتصال؛

- العلامات *Les notes* بالتماثل مع التوليفات الموسيقية وتقابلها الأصوات أو الفونيمات؛

- وأخيراً النماذج *Les schémas* ويقابلها النحو.

وأول ما يلاحظ هو الفئات (الكلمات)، والعلامات (الأصوات) هي التي تكون الفئات، أما النماذج (النحو) فهي التي تعطي الانسجام للفئات من أجل أن يكون لها معنى.

1) الفئات: الفئة هي مجموعة تتكون من عنصرين أو أكثر تبدو متميزة، فالأشياء المادية كالكراسي والطاولات والمكاتب يمكن اعتبارها فئات، وكذلك الكلمات وفترات الزمان. والفئات أنواع فهناك الرسمية وغير الرسمية والتقنية.

والفئات تختلف دلالتها بحسب النماذج لأنها بمثابة المخطط المنظم الذي يعطي للفئة معناها.

2) العلامات: تستعمل للإشارة إلى نمط الحدث المكون الذي يضم الأحداث الأخرى. العلامة هي العنصر الذي يغير الكل مثال ذلك، الطريقة التي ينهي بها المتكلم كلامه يمكن أن تجعله تأكيداً أو استفهاماً وذلك حسب ارتفاع نبرة الصوت، فالإمالة الصوتية المرتفعة في آخر الجملة تعد علامة.

3) النماذج: هي القواعد الثقافية الضمنية التي تنتظم بواسطتها الفئات بطريقة متسقة. إنها التنظيم المتناغم لفئات مشتركة بين جماعة معينة، فالنموذج لا يبدو واضحاً إلا بالنسبة لفئات معينة من الأشخاص، ولذلك لا يمكن تحليلها إلا على مستوى هذه الفئة من الأشخاص مثال ذلك، صالون مزين بذوق معين هو تجميع لفئات متناسقة بالنسبة للنساء اللواتي ينتمين إلى جماعة واحدة ولهن معرفة بفن التزيين.

والنموذج تحكمه ثلاثة قوانين هي: النظام، والانتقاء، والتناغم.

1) النظام: قوانين النظام هي تلك القواعد التي تملّي التعديلات عندما يكون النظام مهدداً. والنظام موجود في اللغة فعبرة: " قبض القط على الفأر " تختلف عن عبارة " قبض الفأر على القط ". والنظام موجود في كل شيء حتى في الوجبات، يقول هول: " لتتصور كيف يكون عشاءً يتبدئ بالفاكهة، ثم البطاطا، فالمقبلات، فالقهوة، ثم السلاطة وأخيراً اللحم! ".

2) الانتقاء: يقوم هذا القانون بمراقبة تنظيم الفئات التي يمكن أن تستعمل مجموعة. والانتقاء يلعب مثل النظام دوراً مهماً في النماذج مثال ذلك، قائمة الطعام التي تختلف حسب المناطق.

3) التناغم: إذا كان النظام والانتقاء يرتبطان بالنماذج فالتناغم يمكن أن يعرف على أنه نموذج النماذج، فالتناغم هو ما يود كل واحد تحقيقه خلال حياته، وأغلب الدعايات مثلاً تقوم على عدم التناغم أو التناسق.

واعتماداً على الأدوات النظرية أو المفاهيم التي تقوم عليها هذه النظرية في الثقافة، يقوم هول بتحليل طريقة الأمريكيين في استخدامهم للوقت، والتي بواسطتها يعبرون عن أنفسهم ويختلفون

من ثمة عن غيرهم من أصحاب الثقافات الأخرى التي لا تدخل ضمن دائرة ثقافة شمال أوروبا وشمال أمريكا.

أصناف الزمان:

هناك ثلاثة أصناف مختلفة من الزمان كل واحد له علاماته وفتاته ونماذجه، وهو ما يعني أن في الثقافة الأمريكية يوجد تسعة أنواع من الزمان، يركز هول على الزمان الرسمي وغير الرسمي، أما التقني فلا يرى ضرورة أن يعرفه الإنسان العادي فهذا الزمان يبقى معروفا للعلماء. فإذا ما أراد هذا الشخص العادي معرفة مدة السنة بدقة، فإنه سرعان ما يكشف مدى جهله حينما يطلب منه عالم الفلك أيُّ سنة يقصد: هل السنة الاستوائية tropicale (365 يوما و 5 ساعات و 48 دقيقة و 51، 45 ثانية) أم السنة الفلكية Sidéral (365 يوما و 6 ساعات و 9 دقائق و 54،9 ثانية) أو السنة Anomalistique (365 يوما و 6 ساعات و 13 دقيقة و 1،53 ثانية)¹.

(1) الزمان الرسمي: فتاته وعلاماته وترسيماته:

بالنسبة للزمن الرسمي من السهل اكتشاف عمل فتاته في أمريكا كما يجري تعليمها للأطفال، فاليوم يعد فئة رسمية له علاماته هما الليل والنهار، وينقسم إلى الفترة الصباحية والمسائية. وهناك سبع فئات من الأيام هي الاثنين، الثلاثاء، الأربعاء، الخميس، والجمعة، والسبت. والساعات والدقائق تمثل صنفين من الفئات. في أمريكا يجري تعليم الأطفال الساعات قبل الدقائق وذلك لأن الطفل لا يفهم بعد ما هي الدقائق التي تتجمع في فترات تتكون من خمس دقائق، 10، 15 دقيقة بعد الساعة الخامسة مثلا إلى غاية الخامسة وخمسة وخمسين دقيقة. ولهذا التقسيم دلالة فكل أمريكي يعرف أن ثقافته تثنى الوقت بإمكانه أن يميز بين 5 دقائق و 10 دقائق؛ بمعنى أن فترة 5 دقائق هي أصغر فئة رسمية، وهذه المدة لم تنتقل إلا حديثا من حالة علامة إلى حالة فئة، فمنذ عشرين سنة خلت (قبل تأليفه الكتاب الذي نحيل إليه) كانت هذه المدة تعادل ربع ساعة، لكن اليوم فإن الناس يعرفون في أمريكا إن كانوا متأخرين بخمس دقائق أم لا، وإن كانوا متأخرين فإنهم يقدمون الاعتذار.

واليوم بشكل رسمي يبدأ من منتصف الليل، وبالنسبة للأسبوع فهو فئة وكذلك الشهر.

¹ Edward T. Hall, *le langage silencieux*, op. cit., p. 166.

وفيما يخص العلامات الرسمية فهي تضم ما يسميه هول: التنظيم أو الترتيب، والخصائص الدورية، والتوليف، وخاصة الملموس، والتقييم، والمدة، والعمق وكلها خصائص للعلامات الرسمية¹.

(1) الترتيب: فالأسبوع هو أسبوع لأنه يتضمن 7 أيام وأيضا لأن أيامه تتابع وفق ترتيب ثابت.

(2) الخصائص الدورية: اليوم يتبعه يوم آخر والسنة تتبعها سنة أخرى والقرن أيضا ... والفئات الدورية المتكونة من العدد 60 (الدقيقة والساعة) والأسبوع يتكون من 7 أيام والسنة من 12 شهرا.

(3) التقييم: يعبر عنه سلوكنا تجاه الوقت الذي نعطيه قيمة ونرى بوجود عدم تضييعه فيما يقول هول.

(4) خاصية الملموس: هذه الخاصية يتم التعبير عنها بكوننا (الأمريكيون) نجعل من الوقت ما نريد، فنحن - يقول هول - نستطيع أن نشتره أو نبيعه أو ننفقه أو نبدده، ونقيسه.

(5) المدة: هي المبدأ الضمني الأكثر شيوعا فيما يتعلق بطبيعة الزمان في الغرب، فالزمان عند الغربيين هو الشيء الذي يقع بين نقطتين، ووفق ذلك يتم تنظيم الحياة. أما إذا رجعنا إلى ثقافات أخرى كثقافة الهوبي فالأمر مختلف، فالزمن بالنسبة لهم ليس له مدة وإنما هو مجموعة من الأشياء المختلفة، فهو ليس محددًا ولا قابلاً للقياس بالمعنى الذي يفهمه الإنسان الغربي. وهو ليس كمًّا أيضا. إن الزمان عند الهوبي يتحدد بدورات طبيعية كفترة نضوج القمح مثلا، والفترة التي يكبر فيها الخروف؛ معنى هذا أن كل شيء يمكن أن يتبدل حسب الظروف.

إن ظاهرة عدم إتمام بناء المنازل في قرى الهوبي يعزوها هول إلى أن الهوبي لا يستطيعون أن يتصوروا كيف يمكن أو ينبغي بناء منزل في زمن معين، لأنه ليس بإمكانهم أن يمنحوه عاملا زمنيا باطنيا مثلما يفعلون ذلك بالنسبة للقمح أو الخروف. هذه الطريقة في إدراك الزمان كلفت الحكومة الأمريكية آلاف الدولارات في مشاريع البناء، لأن الهوبي لا يتصورون أن بالإمكان تحديد مدة معينة لإنشاء طريق أو سد.

(6) التوليف: ويعني التآليف بين الأشياء، فالعالم منظم في نظر الأمريكيين وهذا هو السبب في أن الدقائق والساعات يمكن جمعها.

¹ Edward T. Hall، *le langage silencieux*، op. cit.، p. 169-173.

7) العمق: العمق مكون أساس بالنسبة للأمريكي. بمعنى إنه يوجد ماض يقوم عليه الحاضر، ومع ذلك فإن هذه العلامة أقل تعقيدا منه عما هو الحال في الشرق الأوسط، فالعربي مثلا - يقول هول- يبحث عن أصوله ألفي سنة أو ستة آلاف سنة خلت. فالتاريخ عند العرب يدخل كأساس لمختلف الأعمال. فلا غرابة ألا يبدأ عربي خطابه أو تحليله لمشكلة معينة إلا بعد أن يعالج أولا الأوجه التاريخية للموضوع.

أما بالنسبة للأمريكي فله نموذج الخاص، فهو لا يعترض أبدا على أن الوقت يجب أن يتم التخطيط له، ولا على أن الأحداث الآتية يجب أن تدرج ضمن جدول زمني معين. إنه يعتقد من الواجب التوجه نحو المستقبل لا أن نقبع في الماضي. والمستقبل بالنسبة له ليس بعيدا جدا، إذ يجب أن نحصل على النتائج خلال مستقبل قابل للتقدير سنة أو سنتين، أو على الأكثر 5 أو 10 سنوات. والمواعيد تأخذ بجدية والذين يتأخرون أو لا يفون بالتزامهم خلال الوقت المطلوب تصدر عقوبات بحقهم.

إن الأمريكيين يعتبرون تكميم الوقت من الأشياء الطبيعية، وهم يحددون كم من الوقت يلزم لفعل هذا الشيء أو ذاك، هكذا يقول احدهم: " سأكون هناك خلال عشر دقائق " ، " هذا الأمر يستغرق مني ستة أشهر"¹.

2) الزمان غير الرسمي: فئاته وعلاماته وترسيماته:

يرى هول أن الألفاظ الخاصة بالزمان غير الرسمي هي في الغالب مطابقة لتلك التي تخص الزمن الرسمي أو التقني، فكلمات مثل دقيقة، ولحظة، وسنة هي كلمات مشتركة بين الأزمنة الثلاثة، ولكن السياق في العادة هو الذي يخبر السامع عن المستوى الذي يندرج فيه الخطاب². فيما يتعلق بفئات الزمان غير الرسمي عندما يقول أحدهم مثلا: " هذا الأمر سيستغرق مدة معينة "، فيجب عليك أن تعرفه شخصا دون أن تنسى السياق العام قبل أن تقول ماذا تعني العبارة " مدة معينة ".

المفردات الأساسية الخاصة بالمستوى غير الرسمي فيما يتعلق بالمدة بسيطة- والأمريكيون لا يميزون سوى بين ثمانية أو تسعة- المدة الأقصر على السلم غير الرسمي هي " الحدث الراهن " وبين هذه المدة و " دائما " هناك تميزات ثانوية هي: " مدة قصيرة جدا "، " مدة قصيرة " ، " مدة

¹ Edward T. Hall, *le langage silencieux*, op. cit. p. 172.

² *Ibid.*, p. 173- 186.

متوسطة " (لا قصيرة ولا طويلة)، " مدة طويلة " ، "مدة طويلة جدا " ومدة طويلة لا يمكن تصورها، هذا التمييز الأخير لا يمكن تمييزه أحيانا عن " دائما " .

بشكل عام إن الزمن غير الرسمي واسع لأنه يرتبط بالأوضاع والظروف التي تتنوع ومعها الزمن المقيس.

وفيما يتعلق بمواعيد الأعمال في شرق الولايات المتحدة يوجد بشكل غير رسمي (8) مراحل زمنية ترجع إلى الانضباط وإلى مدة الموعد وهي: لحظة، 5 ، 10 ، 15 ، 20 ، 30 ، 45 دقيقة، وساعة قبل الموعد وبعده.

ومدة الموعد تختلف حسب الظروف فساعة تمضي مع فرد ذي مركز عال تختلف عن 30 دقيقة مع الشخص نفسه، فإمضاء ساعة معه يعني أن المسألة لا بد أن تكون مهمة. أما فيما يتعلق بالانضباط فلا يوجد أمريكي عاقل يقبل أن يجعل شريكه ينتظره مدة ساعة من الزمن لأن ذلك يعد إهانة خطيرة له.

وحتى فترة خمس دقائق لا تخلو من تقسيمات معتبرة؛ فالشخصان المنتميان إلى المركز الاجتماعي نفسه لا يرى أحدهما في الأمر شيئا إذا تأخر أحدهما عن الموعد المحدد أو تقدم عنه بدقيقتين، لأن الوقت في هذه الحالة لا يعني كبير شيء، وإلى غاية 3 دقائق لا تقديم للاعتذار، لكن بعد 5 دقائق يبدأ تقديم الاعتذار. لتوضيح ذلك يذكر هول واقعة لأحد الدبلوماسيين الأمريكيين قدم إلى بلد أجنبي (لم يُرد ذكره)، حيث اصطدم بالنظام الزمني لهذا البلد. ففي هذا الأخير ساعة من التأخر تعادلها 5 دقائق في النظام الزمني الأمريكي و 55 دقيقة تعادل 4 دقائق و 45 تعادلها 3 دقائق وهكذا، هذه هي الترسمة التي تستعمل وقت الزيارات الرسمية في هذا البلد.

فحسب القواعد المعمول بها هناك لا يمكن للدبلوماسيين المحليين الوصول في الوقت المحدد؛ ذلك أن انضباطهم يفسرونه على أنه علامة خضوع للولايات المتحدة، ولكنهم مع ذلك يرفضون أن يظهرها بمظهر غير المؤدبين، فيما أن ساعة من التأخر فيه شيء من المبالغة، فإنهم يصلون متأخرين بخمسين دقيقة. في أمريكا إن التأخر بخمسين (50) دقيقة يقع في آخر درجة سلم الانتظار، أما في البلد الذي يتحدث عنه هول فهو شيء معقول جدا.

ويذكر هول أربع علامات تمكن من التمييز بين فئات المدة المذكورة سابقا وهي: العجلة، L'urgence ، وأحادية التوقيت monochronisme ، الفاعلية l'activité ، التنوع variété.

1- العجلة : هي التي تخلق الانطباع بأن الوقت يمر سريعا أو بطيئا، وكلما كانت الحاجة مستعجلة كلما بدا الوقت بطيئا.

إن العجلة كما نعبّر عنها -فيما يقول هول - تميزنا (الأمريكيين) عن باقي الثقافات الأوروبية الغربية¹ . والعجلة هي فئة ونموذج في الوقت ذاته إلى جانب كونها علامة غير رسمية.

2- أحادية التوقيت: تعبر عن فكرة القيام بشكل واحد في وقت واحد، إنها إحدى الخصائص التي تميز الثقافة الأمريكية. فالمثل الأمريكي يقتضي التركيز على شيء واحد فقط ثم المرور إلى القيام بشيء آخر، وهذه العلامة تقابلها تعددية التوقيت في ثقافات أخرى.

3- الفاعلية: الأمريكيون فيما يرى هول يقيمون الفرق بين الأطوار الفاعلة والأطوار الخاملة في كل شيء. فالجلوس وتأمل الذات لا يعد فعلا لأي شيء عندهم. أما في ثقافات كثيرة أخرى مثل ثقافة النافاخو والعرب واليابانيين وأغلب الهنود، فالجلوس يعد علامة على النشاط. إنهم لا يميزون بين أن تكون فاعلا وبين أن لا تكون كذلك.

4- التنوع: هو الذي يمكن الأمريكيين من التمييز بين الفواصل مثل فترة قصيرة وأخرى طويلة، أو بين فترة طويلة وأخرى طويلة جدا. والتنوع من عوامل القلق طالما أن القلق يتوقف على السرعة التي يمر بها الوقت. والأمريكيون يبحثون عن التنوع في الاهتمامات والهوايات والوظائف والأشياء المادية والأغذية والألبسة و" حاجتنا إلى التنوع والتجديد - يقول هول - يبدو أنها تتجاوز كل الثقافات المعاصرة تقريبا. وهذا ضروري بالنسبة للاقتصاد كاقصادنا لأنه إذا لم نجد باستمرار فإن تطورنا الصناعي سيتوقف"².

بالنسبة للترسيمات غير الرسمية فإنها تتجذر في سلوك الجماعات والمؤسسات، وهي تبين قواعد فعل من الأفعال والتي يتم تعلمها مبكرا، والفرد الذي يطبقها يجازى أما من يخالفها فيقابل بالعقاب. والترسيمات غير الرسمية من النادر أن تصبح ظاهرة إن لم يكن دائما، فهي بمثابة الهواء الذي نستنشق. وترسيمات الأمريكيين تتطلب احترام الآجال المحددة، والتوزيع المسبق للوقت، لأن هذا التوزيع مقدس وتغييره يعني الإخلال بالمعايير، وإن تطلب الأمر التغيير فإن ذلك يكون مرة أو مرتين³.

¹ Edward T. Hall، *le langage silencieux*، op. cit.، p. 177.

² *Ibid.*، p. 17.

³ *Ibid.*، p. 173-186.

هكذا يحلل هول الزمان كما يتصوره الأمريكيون ويتعاملون معه من خلال المفاهيم التي توصل إليها بشأن الثقافة التي تجاوز النظريات المقدمة حولها، واعتمد نظرية تقوم على تشبيهها باللغة والموسيقى في آن واحد. وبالفعل فإن كلامه عن الزمان في الثقافة الغربية أو الأمريكية تحديداً والثقافات الأخرى يبقى غامضاً في كتابين *la danse de la de la* و *au de la de la culture vie*. لكن هذا الغموض يتبدد نوعاً ما في كتابه *le langage silencieux* الذي يستعرض فيه نظريته في الثقافة، وتحليله للزمان عند الأمريكيين وفق مفاهيم تلك النظرية. غير أن هذه النظرية تبقى مع ذلك غامضة بعض الشيء، ونحن في حکما هذا نستند إلى اعتراف هول ذاته؛ فهو مثلاً حينما يتحدث عن القوانين التي تحكم تكون الترسيمات يعترف أن هناك قوانين أخرى غير قوانين النظام والانتقاء والتناغم، يمكنها أن تحكم تكون الترسيمات أيضاً، ينبغي البحث عنها. وكل ما قدمه هو و تراجي يبقى مجرد خطوة أولى¹. كما أن العلامات التي قدمها بشأن الزمان الرسمي تظل ناقصة باعترافه².

بالإضافة إلى ذلك فإنه أقر بالتشابه بين الأزمنة الثلاثة، وهذا يجعل التحليل صعباً وبالتالي يدخل هذا كعائق منهجي ما دام الأمر يتعلق بمفاهيم مجردة يصعب التمييز بينهما بصورة واضحة.

4-8. أنثروبولوجيا الزمان: من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث:

إن نظرة سريعة على مجمل الأعمال الأنثروبولوجية التي تم عرضها عن موضوع الزمان تكشف لنا أن أغلبها تعلقت بالمجتمعات "البدائية" أو "التقليدية" باستثناء أعمال هول، التي وإن كانت لا تختلف عن غيرها من تلك الأعمال التي قصدت الإنسان البدائي (الهنود الحمر تحديداً)، فإنها شملت أيضاً المجتمعات المتطورة والمعقدة أو الحديثة، على أن المقارنة بين هذين النمطين من المجتمعات ظلت لدى هول منهجاً أساسياً في التحليل.

لكن الأنثروبولوجيا لا تهتم فقط بالمجتمعات البدائية والتقليدية، فالمجتمعات الغربية بمؤسساتها وثقافتها هي بدورها تُدرس اليوم من قبل أنثروبولوجيها. فلم يعد اهتمامهم منصباً فقط على

القريب والبعيد، بل صارت الأنثروبولوجيا تمارس داخل الدار *Anthropologie at home* من بين الأمثلة التي نقدمها للاستشهاد على ما نقول بشأن موضوع الزمان الدراسة الأنثروبولوجية التي قامت بها مانويلا إيفون كونا *Manwila Ivone Cunha*، والدراسة تتعلق بزمانية السجن أجريت في أحد السجون الخاصة بالنساء في البرتغال. وتلك الزمانية لا تعني - فيما

¹ Edward T. Hall, *le langage silencieux*, op. cit., p. 155.

² *Ibid.*, p. 155 -169.

تؤكد صاحبة الدراسة - أن الأمر يتعلق بتصوير خاص عن الزمن، وإنما فقط بالطرق التي يعاش ويتصور بها الزمن داخل هذا الوسط (السجن). فـ " الزمان - كما يقول ألفريد جال - واحد دوما ولكن هناك طرق مختلفة يصبح بها مهما في الشؤون الإنسانية "¹. إن الزمن داخل السجن تصبح له صور متعددة ومختلفة ومتنوعة وذلك حسب اختلاف فترات مكوث السجناء.

بالنسبة لتصورات السجناء للماضي والحاضر والمستقبل فقد بينت إيفون كونا أن الزمن بالنسبة لهم أو بالأحرى فترة السجن لديهم تعتبر " زمنا منفصلا " مثلما أن السجن عالم منفصل وتبدو هنا العلاقة الوثيقة بين الزمان والمكان.

إن فترة السجن تبدو لهم محددة جدا باختلاف الماضي والمستقبل فهي تبدو كحاضر غير متحرك. هذا الزمان المنفصل مقطوع عن الماضي والمستقبل مثلما أن جدران السجن تقطع السجناء عن الفضاء الخارجي. هكذا فإن الماضي قد تم تركه خارج السجن والمستقبل غير مأمون. أما الحاضر فيبدو كزمن متحجر وسميك وغير تقدمي. إنه يتأبد، ذلك أن التوقيت الذي يخضع له المساجين لا يأتي بالجديد بالنسبة لهم، فكل حركة من حركاتهم تخضع للجرس وكل الأيام متماثلة عندهم في السجن، بل وكل شيء متماثل وهذا ما يشعر بثقل الأيام وطولها. هكذا فإن رتبة زمانية السجن هي التي تغذي الشعور بثقل الزمان وتوقفه.

بالنسبة للساعة داخل السجن فلا يعود لها أي أهمية بعكس الحال خارجه. والتأخر لا وجود له داخل هذا الوسط، إذ كل الأعمال تنجز جماعيا في وقت واحد وليس السجناء هو من يدير وقته. وبشكل عام فإن مرور الوقت خلال اليوم لا تحدده الساعات المجردة التي تخبر بها الساعة ولكن بواسطة تتابع الأنشطة اليومية (لتتذكر هنا زمن النوير)، فإذا كان الجرس الذي يعلن عن هذا العمل أو ذاك محكوما بالساعة، فإن المساجين محكومون بالجرس. فالزمان هنا يتحدد كيفيا لأنه مختلف باختلاف فترات الأنشطة المنجزة وليس بطريقة كرونومترية. والتقويم calendrier لا تعود له أية أهمية داخل السجن لأن الأيام متماثلة، فأول جويلية لا يختلف عن 20 نوفمبر مثلا، إن التقويم لا يعود أداة لقياس الوقت الذي يستغل خارج السجن بطرق مختلفة وشخصية، بينما في

¹ Manuela Ivone Cunha, "le temps suspend. Rythmes et durées dans une prison portugaise" in Terrain, (Vivre le temps) 29/1997, Mission du patrimoine ethnologique, Paris, pp. 59-68.
:نقلا عن: A. Gell, 1992. **The Anthropologie of Time. Cultural Construction of Temporal Maps and Images**, Oxford, Berg, p.315.

السجن يغدو التقويم نظام حساب وترقيم لمدة لا يجري حسابها إلا من أجل تقدير الزمان الضائع الذي لا يرجعه للسجين أحد، أو الزمان المتبقي إلى غاية الخروج من السجن.

وزمانية السجن تعتبر مدة متجانسة، وعلة ذلك التشابه النسبي لمختلف الأنشطة التي تنظم مرور كل يوم من الأيام، فالعمل والترويح لا يتمايزان داخل السجن، وكذلك عدم تمايز الأيام. وعطلة الأسبوع هي الفترة التي تحدث نوعا ما انقطاعا في زمنية السجن الرتيبة، وذلك لأن السجين قد يعيش زمانا عاديا بسبب زيارة الأهل والأصدقاء، وكذلك الاحتفال بعيد ميلاد المسيح حيث يسود مؤقتا الانطباع بأن هناك زمانا متميزا.

بالنسبة لتقدير الزمان الذي يمر فإنه يختلف باختلاف الفترات التي أمضتها السجينات داخل السجن، ولذلك فإن الزمن المعيش يبدو كما لو كان يتمدد أو يتقلص بالنسبة لزمان الساعة. وهو يختلف أيضا حسب المراحل المقطوعة من فترة السجن، فهناك ثلاثة أدوار يمكن أن يمر بها كل السجينات هي:

1) فترة الحبس الأولى: هي الأصعب لأنها صارمة إذ خلالها يتم الحجز داخل حجرات خاصة. هذه الفترة يرافقها إحباط وغضب السجينات.

2) فترة التقبل: أي تقبل الوضع الحالي. هذه الفترة تمثل وسطا بين الدور الأول والثالث.

3) فترة الإخلاء المشروط التي يمكن أن تحصل عليها السجينة إذا أتمت نصف مدة السجن، وتوفرت فيها شروط تتعلق بالسلوك. في هذه الفترة يصبح الزمان أكثر ثقلا في الأشهر الأخيرة التي يمكن أن تحصل فيها السجينة على حريتها المشروطة، ولكنه يصبح أكثر ثقلا من ذلك عندما لا تُمنح تلك الحرية أو تُحرم منها.

وعموما فإن إيفون كونا تميز بين زمنييتين يعيشهما السجين في آن واحد، وهاتان الزمنيان تعيشهما المجتمعات الحارة والمجتمعات الباردة. فهذه الأخيرة زمانها دوري لا يتقدم بينما الأولى زمانها تاريخي لا يتكرر. أما بالنسبة للسجينات فهن يعشن هاتين الزمنييتين المختلفتين في آن واحد؛ فالزمان داخل السجن رتيب يتكرر دون انقطاع، أما خارجه فالزمان يتغير ويتقدم، ولهذا فالسجينات يعرفن أن خارج السجن كل شيء يتغير العائلة والعمل والأصدقاء... وهكذا فإن السجينات يعشن العالمين الداخلي والخارجي بإيقاعيهما المختلفين في وقت واحد، ولهذا فالزمان يشكل بالنسبة لهن تهديدا.

وإن كان ثمة من تعليق على هذه الدراسة فإننا نستطيع القول أنها لا تعدو كونها تطبيقا لفرضيات أو نظريات أنتروبولوجية وسوسولوجية أخرى عن الزمان في المجتمعات البدائية

والتقليدية ألحنا سابقا إلى دراسة بريتشارد عن زمان النوير، ويمكن أن نضيف هنا أن إدخال مفهوم الزمانية وتعددتها يميلنا إلى نظرية جورفيتش عن الأزمنة الاجتماعية، والتي طورها فيما بعد دانيال ماركير. أما التمييز بين زمان كمي وآخر كيمي فيعود بنا إلى دراسة هنري هوبير ومارسيل موس المتعلقة بالزمان في السحر والدين، وفكرة اختلاف إيقاعات الزمان ترجع بنا إلى دراسة مارسيل موس عن مجتمعات الإسكيمو.

4-9. الزمان بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة أو الصناعية:

الدراسات التي قام بها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيون وتم عرضها بشكل مختصر أو مفصل، تقودنا إلى استخلاص نتائج هامة تتعلق بالتصورات الخاصة بالزمان، التي تختلف من مجتمع لآخر ومن ثقافة لأخرى، وهذه حقيقة يجري تأكيدها تجريبيا في مقابل النظرة الفلسفية للزمان التي ظلت تتعامل معه على أنه مفهوم كوني، يقول سيرج موسكوفيتشي: "إننا حين نقرأ للمؤرخين وعلماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع، نتبين بوضوح أن هناك تنوعا في المفاهيم، وفي مفهومي المكان والزمان بالذات، لارتباطهما العملي بكل شعب وكل حضارة، واعتقد أن ما تختص به الحضارة الغربية هو نزعتها لأن ترى في المكان والزمان حُكْمين كونيين، وهذه أصلا ثورة كانط الشهيرة. ولكن لو تأملنا في ما جرى خلال قرن مضى، للاحظنا أن الحضارة الغربية هي بحق أول حضارة للزمن، بمعنى أنها أول حضارة يلعب فيها الزمن دورا حاسما. ولا سيما أنه مقياس الأمور كلها، فكل شيء يقاس بمقياس الزمن: العمل والمسافات والتاريخ"¹.

¹ سيرج موسكوفيتشي: "المكان و الزمان الاجتماعي" في الزمان والمكان اليوم، مجموعة من الكتاب والحوار إميل نويل، ترجمة محمد وائل بشير الأتاسي، دار الحصاد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1، 2002، ص 225.

وواضح من خلال هذا الكلام أن موسكوفيتشي يقيم تمييزا بين المجتمعات الغربية والمجتمعات البدائية والتقليدية، تمييزا صار أمرا مسلما به في كل الدراسات التي تطرقنا إليها، ونحن لا نجادل في ذلك، لكن ينبغي تجنب السقوط في نزعة تطويرية تزعم أن المفاهيم الغربية عن الزمان هي الأفضل، لأنها أحد مظاهر تطور الحضارة الغربية، وهذا معناه تمرکز النظرة الغربية واعتبارها معيارا لقياس التصورات الأخرى عن الزمان، والحكم عليها بأنها غير ملائمة وما شابه من الأوصاف كاللاعقلانية، مثل هذه النظرة نلمسها لدى جان بوسيل¹. وقد رأينا كيف أن إلياس وهول - على الأقل - يرفضان المفاضلة بين الأنظمة الزمنية للمجتمعات التقليدية، أو البدائية والأنظمة الزمنية للمجتمعات الغربية الصناعية. هذه النظرة غير التطورية أو بالأحرى غير المتمركزة ثقافيا نلناها لدى برونوفوست بشكل واضح، حيث يذهب إلى ضرورة التأكيد بأن كل مجتمع من المجتمعات، بل وكل جماعة داخل المجتمع الواحد تنشئ علاقات خاصة بالزمان. وهذه العلاقات تتحكم فيها طبيعة العلاقات الاجتماعية وتطور وسائل قياس الزمان، فكلما كانت العلاقات بين الأفراد أكثر تعقيدا بسبب اتساع دائرة المناشط الاجتماعية التي تشمل العمل والعائلة والترويح وغير ذلك، وكلما تطورت وسائل قياس الوقت والتحكم في تسييره وإدارته من ساعات ومفكرات وبرامج وجداول زمنية، كلما وجدنا وعيا حادا بالزمان وبضغطه، بينما المجتمعات البسيطة ليست بحاجة إلى تلك الأدوات ويكفيها الظواهر الطبيعية كمعالم زمنية إلى جانب الأنشطة الممارسة بشكل رتيب، والتي لا تعدو أن تكون في الغالب أنشطة زراعية.

أ- الأنظمة الزمنية للمجتمعات التقليدية:

يمكن التمييز بين أربعة أوجه -على الأقل- لتنظيم الزمن وتصوره في المجتمعات التقليدية.

1- الزمان الثقافي: سمة الثقافي التي تميز زمان المجتمعات التقليدية هنا تحيلنا إلى ما أسماه بريشارد بالزمان البنائي وما أطلق عليه سوروكين أيضا الزمان السوسوثقافي. وما كان يقصدانه بذلك هو أن الإيكولوجيا أو العوامل الإيكولوجية لا تستطيع وحدها تنظيم الزمان، وإنما هناك

¹ يقول: "إن للشعوب وللأفراد أيضا، ميولات متباينة، فالعرق الأصفر يعيش في الماضي، والعرق الأسود في الحاضر، والعرق الأبيض يعيش في المستقبل، وحين بدئ في شق الخطوط الحديدية في الصين اعترض الصينيون لأن هذا يزعزع أمن الأموات، ومن الصعب (ترك الموتى يدفنون الموتى)، أو التوفيق بين إجلال الأسلاف والتفكير الإنشائي، وأما حياة السود فإنها تتراوح بين العاس وقفزات الانفعالات القسوى، وينصرف السود انصرافا تاما إلى الفرح الطفولي وينسى كل ما عداه، أما الأبيض فإنه دائم القلق، يسعى إلى تبديل الأشياء، وصنع الجديد وإن اقتضى الأمر التخريب والتدمير... وتعتبر موسيقى الشعوب عن هذه الاختلافات في طريقة إدراك الزمان، فالموسيقى الشرقية الربية لا بداية لها ولا نهاية، ولا ارتفاعات فيها ولا نبرات، بل تتراكم ديمومة لا تكاد تنتهي، بلا لهفة ولا حسرة، وأما سود إفريقيا فإنهم يغوصون في الحاضر، وينتشون بالوجود. فإذا نظرنا إلى موسيقانا الغربية وجدنا لها بداية ووسطا وخاتمة". جان بوسيل، الزمان، ترجمة محمد ندم حشفة، مركز الإنماء الحضري، ط1،

تفاعل بين إكراهات الطبيعية والجماعة التي تتلاءم معها من جهة، ومن جهة أخرى كل ثقافة إلا ولها تنظيمها الخاص للزمان، وكل مجتمع ينظمه وفقا لطريقته الخاصة، فتنظيم الوقت يعبر عن الأنظمة الاجتماعية والعلاقات بين الفئات الاجتماعية وبين الأجيال بطريقة تختلف من مجتمع تقليدي لآخر، ف وراء النظام المرجعي المشترك بزمن خاص بكل الجماعات داخل المجتمع، هناك اختلاف في الإيقاعات والأنشطة حسب العمر، والمركز الاجتماعي، وحسب تقسيم المسؤوليات بين الجنسين، وكذلك حسب نظم القرابة، وقد بين بريتشارد كيف أن كل جماعة من المجتمع النويري لها طريقته الخاصة في تحديد ما هو بارز أو هام في أعين أعضائها والاحتفاظ به كمعلم زمني، فالأحداث التي تعيشها الجماعة والأنشطة التي تمارسها تصبح العلامات الكبرى عن الزمان ونقاط استدلال وسط إيقاع الزمان، فتحدد الزمان أو بالأحرى تحديد زمان الأحداث يتوقف على أحداث أخرى لها أهميتها الاجتماعية، كما أن تصور الزمان يرتبط ارتباطا شديدا بالأنشطة الاجتماعية وبالطقوس الدينية.

ولقد بين إلياس أن المجتمعات القديمة كانت تستعمل أيام السوق كوحدة لقياس الوقت، فبدلا من العبارة: "حدث هذا منذ ثلاثة أسابيع" فهم يقولون: "حدث هذا منذ ثلاثة أسواق"¹ وفكرة السوق كوحدة لقياس الوقت أشار إليها بوهنان أيضا لدى أفراد قبيلة التيف بالنيجر². والفلاح الجزائري كما أشار بورديو كثيرا ما يحدد ارتباطاته الزمنية بالسوق القادم، وهذا يعني أن هناك تضامنا بين فكرة التسوق وفكرة الزمن. وهذا بسبب الأهمية العظيمة للسوق في حياة الفلاح؛ إذ هو مؤسسة جوهرية بالنسبة للعالم القروي باعتباره مكانا للتبادل الاقتصادي والالتقاء بين الناس³.

2. الوعي بالزمن: إن الوعي بالزمن في المجتمعات التقليدية والبدائية يقوم على مجموعة من

العناصر هي:

أ- القياس الكيفي للزمن: لقد تحدث هوبير وموس عن هذه الفكرة وبيننا أن الزمان الديني كيفي وليس كميا، وذهبا إلى أن التقويم ليس الغاية منه حساب الزمن وإنما تنظيم إيقاعه بواسطة الطقوس المرتبطة بالأعياد الدينية، وفي هذا الشأن يقول إدموند ليتش: "الأعياد هي التي تقوم بتنظيم جريان الزمان، والفواصل الزمني الذي يقع بين عيدين متتابعين من النمط نفسه يسمى في العادة

¹ Norbert Elias، **Du temps، op. cit.**، p. 205.

² Edward T. Hall، **La danse de la vie، op. cit.**

³ Marc Côte، **Pays، paysages، paysans d'Algérie**، Edition LNRS، Algérie، P. 18.

أسبوعاً أو سنة، ولذلك فإنه من غير الأعياد لا يمكن لمثل هذه الفترات أن تكون موجودة وعندئذ يختفي النظام من الحياة الاجتماعية¹. كما أن الفترات التي يتكون منها التقويم ليست متماثلة². هذه الفكرة سيكرها ريزوهازي Rysohazy الذي ذهب إلى أن رزنامة المجتمعات التقليدية لا تحدد زمناً مجرداً وأن تقسيماتها ليست موحدة ودقيقة، وليست موضوعاً للحساب، إنها لا تهدف إلى قياس زمن كمي وإنما زمانها كفي يتكون من أقسام متناظرة ومتقطعة³. وهكذا فإن الإنسان التقليدي لا يكون فكرة مجردة عن الزمان وإنما يبقى حبيس تصور حسي وكيفي له، وهذا ما لاحظته كذلك أندريه إيتيانو André Itianu الإثنولوجي الفرنسي لدى أحد المجتمعات التقليدية هو المجتمع الأوروكيفي Orokaiva (يسكن القسم الجنوبي من غينيا الجديدة في منطقة جبلية إلى أقصى الشمال من البابوازي) ففيما يتعلق بتصور هذا المجتمع للزمان يشير إيتيانو إلى أن الأوروكيفيين لا يوجد عندهم مفهوم يمثل الزمن المجرد، وإنما توجد كلمة تدل على "نهار" وكلمة تدل على "ليل" وكلمات أخرى تدل على "قبل" و "الآن" و "بعد". ويشار للماضي البعيد بأشكال فعلية كلامية. لذلك نجد في اللغة الأوروكيفية تصريفاً للفعل بأشكال عديدة جداً لكي تدل على نوع الماضي المقصود، ولكن لا يوجد سوى تصريف واحد للفعل ليدل على المستقبل. وهكذا يمكنهم الحديث في الزمن دون أن يكون لديهم تصور عن تجانسه. وعلى ذلك يمكن القول بأنه لا يوجد عند الأوروكيفيين زمن مجرد ينظر إليه لذاته على أنه شيء موضوعي خارج عن ذواتهم وأفعالهم. وبما أنه ليس لديهم مفهوم مجرد عن الزمان، فإنهم لا يقيسونه. وهم لا يستخدمون سوى وحدتين للعد: واحد اثنان، كما أن لغتهم لا تميز بين عدد الأشياء وبين حجمها، لذلك عندما يريدون أن يقولوا خبزيراً ضخماً يقولون كذلك كثيراً من الخنازير، فالضخامة والكثرة تدل عليهما عبارة واحدة في لغتهم ولا توجد عندهم تجزئة للزمان، ولا اسم لليوم (سبت، أحد.. الخ) ولا أسبوع ولا شهر، ولا بداية للعام، ولكن توجد بشكل ما طريقة لقياس الزمن، فعندما يود أوروكيفيان أن يتواعدا على اللقاء في وقت محدد، يأخذان خيطين، ويعقد كل منهما خيطه، بقدر ما يعقد الآخر، وهما طبعاً لا يعدان العقد، وإنما يوضع الخيطان

¹ Edmund leach ، "Deux essais concernant la représentation symbolique du temps" in critique de l'anthropologie ، Traduit de l'anglais par dan sperber et serge th ، P.U.F.، Paris ، 1986. Chap. 6. PP. 210-230.

² Henri Hubert et Marcel Mauss، "Etudes sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie"، 1905. www.uqac.quebec.ca\zonezo\calssiques des sciences sociales.

³ Gilles Pronovost، Sociologie du temps، op. cit.، P. 47.

أحدهما بجوار الآخر، وتقابل العقد واحدة لواحدة ثم يأخذ كل منهما خيطه معه، وعند مغيب كل قمر، يجل كل منهما عقدة واحدة من الخيط، وعندما لا يبقى في الخيط عقدة واحدة، يذهب كل منهما إلى المكان الذي تواعدا على الالتقاء فيه، وتلك هي الطريقة الوحيدة لقياس الزمن عند الأوروكيبيين، وهي كما هو واضح لا تحسب فترة زمنية مجردة، وإنما تحسب زمنا منسوبا إلى شخصين بالذات، وإلى فعل نوعي هو فعل اللقاء بمعنى أنها لا تعتمد توقيتا عاما متفقا عليه عند الجميع¹.

وبما أن الزمن كيفي في المجتمعات التقليدية فإنه يترتب عن ذلك سمة أساسية هي عدم تمايز الأنشطة في تلك المجتمعات فهناك تداخل بين العمل والفراغ أو الترويح، إذ أن هذا الأخير ليس محصلة تقسيم مسبق ومتخصص للزمن. والعمل تتخلله المحادثات والأغاني وهو في الغالب عمل ديني، بينما في المجتمعات الصناعية هناك تفجر في الزمن حسب الأنشطة وقطبيعة بين زمن العمل وزمن العائلة ووقت الفراغ، على أن هناك نوعا من التأليف أو التناغم بين مختلف الأنشطة أو الأزمنة، وهكذا يمكن الحديث عن الزمن غير المتميز كأحد الأبعاد المهيمنة على التصور الاجتماعي للزمن في المجتمعات التقليدية. والواقع أن لهذه السمة بعض الفضائل، فالتداخل أو الوحدة الموجودة بين الأطر الزمنية الاجتماعية تعد عاملا أساسيا في تحقيق التماسك الاجتماعي، إنها تحد من القطيعة بين الفرد ومختلف الأنشطة التي ينجزها. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إن مثل هذه الرؤية للزمان هي أقل صرامة وأقل إكراها على الفرد، وهذا ما يسمح له بالتصرف بنوع من الاستقلالية في استعمال مختلف الأطر الاجتماعية والتقريب بينها.

ب- تداخل آتات الزمان: سمة أخرى تميز أقسام الزمان في المجتمعات التقليدية هي عدم تمايزها عن بعضها البعض بشكل واضح؛ فالحاضر والمستقبل هما إعادة إنتاج لنماذج الحياة التقليدية أي تحيين للماضي وإن لم يكن بشكل مطابق تماما، مما يعني أنه لا توجد قطيعة واضحة بين الماضي من جهة، والحاضر والمستقبل من جهة أخرى، بل هناك استمرارية للماضي في الحاضر. يمكن هنا أن نعود إلى مجتمع الأوروكيبي الذي تحدث عنه أندريه إيتيانو، فهذا المجتمع يختلف عن المجتمع الغربي في فهمه للزمن. فهذا الأخير يفهمه بشكلين، وهذان الشكلان يتميزان وبتراثبان تدريجيا: الشكل الأول مفتوح، وهو زمن الصيرورة، زمن المستقبل، زمن التاريخ، زمن اللاتكرار، والثاني مغلق ودوري، فهو زمن التكرار، زمن الطقوس الدينية والمراسم السياسية، زمن الفصول،

¹ أندريه إيتيانو، "المكان والزمان عند الآخرين" في الزمان والمكان اليوم، ترجمة محمد وائل بشير الأناسي، دار الحصاد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سورية، ط1، 2002، الفصل 20، ص 235-246.

زمن الزرع. وزمن الصيرورة بالنسبة للمجتمع الغربي هو الأهم، وهو الزمن الأعلى قيمة ومرتبة من زمن التكرار المطلق الذي تتضاءل مكانته في عصرنا في جميع الميادين. لكن الأمر على عكس ذلك في المجتمع الأوروكيفي حيث تنعكس علاقة التبعية بين الزمنيين، والمثال الذي يستشهد به الإثنولوجي الفرنسي هو جواب الأوروكيفيين على أحد الأسئلة التي وجهت إليهم من لدنه وهو: "لماذا تفعلون ذلك؟" وكان الغرض فهم بعض طقوسهم، فكان الجواب المباشر هو: "إننا نفعل ذلك لأن أسلافنا كانوا يفعلونه قبلنا"، وهذه الإجابة فيما يقول إيتيانو تلخص كل قوة التكرار باعتبارها ذات القيمة الأعلى، ورغم أن الأوروكيفيين لم يكونوا يفعلون ذلك بالطريقة نفسها التي كان أسلافهم يفعلون بها، إذ كل يفعله على طريقته، وقد يتم التجديد والتغيير، فيما تؤكد إجاباتهم على السؤال إن كانوا يفعلون ذلك بطريقة الأسلاف ذاتها، رغم ما يبدو من تناقض بين الإجابتين المذكورتين على السؤالين المطروحين، فإنهما تعكسان في حقيقة الأمر تشكيلا للقيم يعاكس تشكيل القيم الغربية لأن ما يتكرر عند الأوروكيفي هو صاحب القيمة الأسمى، وكل ما جدد ليس سوى ملحق مشمول في هذا التكرار فيما يرى إيتيانو¹.

ج - غياب الرؤية الدقيقة للمستقبل: هذه التسمية تترتب عن السمة السابقة، وذلك أنه بسبب استمرار الماضي في الحاضر فالإنسان التقليدي لا يكون رؤية دقيقة وواضحة و متميزة عن المستقبل وهذا يعني أنه لا يوجد حساب عقلائي لما هو آت.

د - حركة الزمن: المجتمعات التقليدية لها مفهوم ذو قطبين، فمن جهة هناك رؤية دورية للزمان، قائمة على نماذج مثالية دينية أو أسطورية تقدم التاريخ عل أنه عود أبدي، ومن جهة أخرى هناك رؤية توقانية تضع العصر الذهبي في بداية الزمان وترى في التاريخ نوعا من الانحطاط. إن الماضي هو المحمل بالمعنى والحقيقي والنموذج المثالي الذي ينبغي أن يحين ويحاكي باستمرار².

إن الأعياد والطقوس المرتبطة بها تلعب دورا أساسيا في تنظيم حاضرها، وكما بين ذلك هوبير وموس فإن الطقس يمثل جوهر العلاقة بين الماضي الأبدي والأسطوري وبين الحاضر المتقطع، فوظيفته هي المحافظة على الارتباط الأساس بالماضي البدئي؛ ولذلك فهو شكل من أشكال معرفة الزمن والتعرف عليه³.

¹ الزمان والمكان اليوم، مرجع سابق، ص 237.

² ينظر Mercia Eliade، *le mythe de l'éternel retour*، op. cit.

وأبضا المقدس والديني، ترجمة نهاد خياطة

³ Henri Hubert et marcel Mauss، op. cit.

هذا الطابع الدوري للزمن وبالتالي الوظيفة التنظيمية للطقوس أو الدين لاحظته جاكولين روميغيز إبيرهاتر Jacqueline Rouméguese – Eberhardt في أحد المجتمعات التقليدية بإفريقيا ويتعلق الأمر بمجتمعات البونتو (بونتو الجنوب الشرقي عبارة عن تسع جماعات إثنية تسكن بجنوب إفريقيا والموزنبيق) وذلك الطابع الدوري يرجع إلى أن تلك المجتمعات يشكل فيها الدين عاملا أساسيا يتغلغل في كل البناء الاجتماعي. ويتجلى الزمن الدوري لدى البونتو في طقوس العبور التي تفصل بين خمس مراحل من الحياة، وهذه الطقوس ترمز في كل مرة إلى ميلاد جديد والذي هو بدوره محاكاة لعملية خلق الكون.

ولكن رغم تلك الأهمية التي تحتلها الطقوس وبالتالي هيمنة الزمن الدوري، فإن هناك تكاملا بين هذا الزمن والزمن التاريخي، وهي بهذا تؤكد نظرية غورفيتش عن الأزمنة الاجتماعية والتي تقوم على أن هناك تكاملا جدليا بين تلك الأزمنة¹.

والأهمية التي يحتلها الطقوس في المجتمعات الإفريقية جعلت إبيرهاتر تستخلص سمة مميزة للعقلية الإفريقية بشأن تصور الزمن والتعامل معه، سمة تميزها عن العقلية الغربية؛ فالإنسان الغربي الذي يقسم الزمان ويتحكم فيه ما أدى إلى جعله عبدا له، هذا الإنسان يختلف عن الإنسان الإفريقي الذي يعرف كيف يتحكم في الزمان الذي يجري أو في الزمان التاريخي بحوادثه تطبيقا لمبدأ " لكل شيء مكانه ووقته"².

3- الاعتماد على الظواهر الطبيعية في معرفة الزمان:

تصور الزمان والممارسات المتعلقة به تقوم في المجتمعات التقليدية على الاعتماد على الظواهر الطبيعية والفلكية، فهذه الظواهر تمثل المعالم الأساسية لتقدير الوقت؛ فدوران الشمس، وتغيرات القمر، ومواقع النجوم، وتتابع الفصول والليل والنهار، ودورات حياة النبات... هي ظواهر تقوم مقام الساعة والجدول الزمني، ولا غرابة في ذلك مادام "الزمن هو ما تقرأه على الساعة"³ فيما يقول أينشتاين والساعة يمكن أن تكون أي شيء له حركة منتظمة.

¹ ينظر: Jacqueline Rouméguese – Eberhardt، « la dialectique des temps sociaux chez les bantu du sud-est » in Pensée et société africaines. Essais sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les bantu du sud –est. Publisud، Paris، pp. 51-62، 1986

² Ibid، p. 61.

³ أوليش شنايبيل: "الزمن؟ إجابات من علوم الفيزياء، والنفوس، والاقتصاد، والبيئة"، مجلة فكر وفن، العدد 70، سنة 1999، تصدر عن Internationes، ألمانيا، ص 4-6.

4- **الزمن والاقتصاد:** إذا كنا قد عرفنا أن الزمان الذي يسود في المجتمعات التقليدية كفي، فإن هذا ينطبق أيضا على الاقتصاد، فالزمن الاقتصادي كفي أيضا؛ أي لا يجري حسابه لأن الحاجة إلى ذلك الحساب غير قائمة، وهذا شيء طبيعي، فالعمل حتى بدايات الثورة الصناعية كان موجهًا بواسطة العمل المنجز، وغير مقاس بوحدة من وحدات الزمن، ولذلك فإن أبرز مظاهر الثورة الصناعية هو دخول الساعة الآلية المصانع والمعامل، وقد رأينا أهميتها العظيمة مع لوغوف ولاندرز وروسيم.

وكما بين بورديو فإن النظام الاقتصادي في المجتمع الجزائري التقليدي لها علاقة وثيقة بتصوير الزمان، لقد لاحظ بورديو أن هناك احتياطات اقتصادية *prevoyance* ولكن لا يوجد تقدير *prévision* بالمعنى الدقيق للكلمة، الذي يقوم على أساس الحساب؛ فهناك فرق بين التوفير الذي يقوم على أساس أخذ جزء من المال المباشر والاحتفاظ به من أجل الاستهلاك مستقبلا، والذي يعني الاحتياط والامتناع عن الاستهلاك، وبين التراكم الرأسمالي، أي التوفير الخلاق الذي يقود إلى الاحتفاظ بالمال غير المباشر من أجل الاستعمال المنتج، وهذا التراكم الرأسمالي لا يكون ممكنا إلا في ظل تصور مستقبل مجرد وبعيد في الوقت ذاته. فهو يتطلب التوقع المحسوب والعقلاني بينما الادخار يفرض الاستهلاك البسيط والمؤجل الذي يفترض توجيه النظر نحو " ما يأتي *à venir*" ملموس، على افتراض أن " ما يأتي" محصور داخل حاضر مدرك، أي مستقبل في متناول اليد¹.

وهذا الاقتصاد التي يتحدث عنه بورديو في المجتمع الجزائري التقليدي يتعارض مع مفاهيم التوفير والقرض والفوائد والربا. وفي هذا الاقتصاد منطق التضامن والتعاون والشرف وحسن النية والاحترام هو الذي يقوم مقام التبادل الاقتصادي ذي النمط الرأسمالي.

ب- **الأنظمة الزمنية للمجتمعات الحديثة:** إن التطور الاقتصادي والاجتماعي في المجتمعات الغربية الحديثة قد خلق علاقات خاصة بالزمن تميز هذه المجتمعات، وذلك بعد عملية التصنيع وما استتبع ذلك من تغيرات في العلاقات بين الأزمنة الاجتماعية، وتلك العلاقات تختلف عما رأيناه يسود في المجتمعات التقليدية.

ومهما كانت الاختلافات في هذه المجتمعات الصناعية ذاتها في علاقاتها بالزمن حسب الطبقات الاجتماعية والفئات العمرية فإنه يمكن استخلاص سمات مشتركة وعامة تميز الأنظمة الزمنية لتلك المجتمعات.

¹ Pierre Bourdieu, *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Editions de minuit, Paris, 1977, P. 27.

وعموما فإن المفاهيم والتصورات الحالية عن الزمان في المجتمعات الصناعية تتمحور حول أربعة أبعاد رئيسة على الأقل - هي: 1- قيمة الزمن، 2- قياس الزمان، 3- الاستراتيجيات الزمنية، 4- الآفق الزمني

1- قيمة الزمن: لقد اكتسب الزمان في المجتمعات الغربية قيمة عظيمة مقارنة بالمجتمعات التقليدية، واندمج بذلك في نسق القيم الكلية لتلك المجتمعات بالأهمية نفسها التي للعمل والصحة والأسرة وهلم جرا. إن الحضارة الصناعية الغربية تقوم على اقتصاد الوقت وتوفيره والتعامل معه بمعيار الربح والخسارة. ومن السهل قياس هذا البعد في المجتمعات الغربية، فهناك أقوال مأثورة بشأن قيمة الزمن مثل: "الوقت مال" "Time is money" وهو القول المأثور لبنيامين فرانكلين، وأقوال أخرى: "الوقت ثمين"، "الوقت الضائع لا يمكن تعويضه"¹.

ومن ناحية أخرى يمكن ملاحظة أهمية الزمن حسب الطبقات الاجتماعية وفئات العمر ودورات الحياة.

ب- ندرة الوقت: ندرة الوقت سمة أساسية تميز التصور الغربي للزمن؛ فالزمن يتم تصوره على أنه عملة نادرة أو مورد نادر يمكن تبديده أو استغلاله. وندرة الوقت أو عدم توفره في المجتمعات المتقدمة تمثل جزءا لا يتجزأ من المفاهيم الغربية عن الزمن، وهي نتيجة طبيعية لتنوع وتعقيد الأنشطة والتطلعات، لقد علق أحد الأفارقة بتهكم: "البيض كلهم يملكون الساعة ولكن لا وقت لديهم"². لقد وصف موسكوفيتشي المجتمعات الغربية في علاقتها بالزمن نتيجة التقنية التي في جانب منها تمثل منتجا هائلا للزمن لأنها توفر الوقت مثل الطائرات والسيارات، وفي جانب آخر هناك تقنيات تسير على نحو الأولى جنبا إلى جانب وتحفظ الزمن كالتصوير الفوتوغرافي والسينما و التلفزيون؛ إن هذه التقنيات يقول موسكوفيتشي: "تدفعنا إلى نوع من اقتصاد الزمن وتوفيره، وتعلمنا أن يستعمل الزمن استعمالا اقتصاديا. وكانت النتيجة على صعيد التجمعات الكبيرة، هي أن نعيش نحن، بوصفنا أفرادا، تحت نوع من الضغط الزمني المستمر، حتى يبدو أن ليس لدينا الوقت لأن يصير لدينا الوقت، وهذا ما يبدو لي أنه الجانب الأهم في حضارتنا"³.

¹ Gilles Pronovost، **Sociologie du temps**، op. cit.، p. 52.

² ROGER SUE : " **Le retour d'un nouveau temps sacré** " ، Temporalistes N، WWW.Sociologics.org/temporalistes

³ سيرج موسكوفيتشي: "المكان والزمان الاجتماعي" في الزمان والمكان اليوم، مرجع سابق، ص 228.

إن ندرة الوقت صارت قيمة جوهرية بالنسبة للمجتمعات الصناعية ولم تبق مقصورة على مجال الإنتاج بل طالت كل ميادين الحياة¹. فهي وليدة عقلنة الزمن التي تعني توفيره وكسبه ومراكمته بواسطة منظمات ملائمة من الرأسمال والتشغيل وذلك من أجل إنتاج أكثر².

وهذا يعني أن تلك العقلنة تمثلت في البداية في تنظيم العمل ولكن مؤسسات أخرى قامت عمليا على المبادئ نفسها وعلى رأسها المدرسة، وقد ترتب عن هذه العقلنة الشاملة لمناحي الحياة ومختلف المؤسسات، تعميم استعمال الساعة والساعات الحائطية والمنبهات، كما تم تطوير تقنية المفكرة l'agenda وتعميمها في الوقت ذاته.

وبالإضافة إلى ذلك اكتسبت دقة اللقاءات والمواعيد أهمية عظيمة، وصار الانضباط سلوكا ذاتيا وطبيعيا لأن استدخاله من قبل الأفراد يبدأ مبكرا جدا في البيت، من خلال احترام مواعيد الأكل، وفي المدرسة بفضل الجرس المدرسي.

ج- تضييع الوقت: الشيء الذي يلزم من القيمة الاجتماعية للزمن السابقة هو مفهوم الزمان الضائع؛ ذلك أن الشعور بإضاعة الوقت لا يوجد بالنسبة لمن لا يثمنه، يقول ريزوهازي: "وحده من يثمن الوقت يمكن أن يضيعه"³. وبما أن الزمان يتم تصوره على أساس نفعي في المجتمعات الغربية، فإن تضييعه وتبديده يمثل سلوكا هجينا يستحق العقاب الذي قد يصل إلى حد الفصل من العمل. هذا معناه أن في المجتمعات الغربية المتطورة تشكلت أخلاق خاصة بالزمان هي جزء من ثقافة الزمان التي تميزها عن المجتمعات التقليدية. وقد ترتب عن هذه الأخلاق ظاهرة العجلة أو السرعة l'urgence التي صارت السمة البارزة لتلك المجتمعات.

2- قياس الزمان: قياس الزمان في المجتمعات الصناعية يرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم الدقة، وهذا بسبب تطوير وسائل قياسه مثل الساعات الصغيرة والكبيرة. هذه الدقة في قياس الزمان تعبر عن التصور الكمي والخطي له والذي ورثته المجتمعات الغربية عن نيوتن.

3- الإستراتيجيات الزمنية: مفهوم الإستراتيجية يحيلنا إلى البحث عن التحكم في الزمن وجريانه، والإستراتيجيات الزمنية موجودة أيضا في المجتمعات التقليدية ولكنها تستلهم من نماذج الماضي، وتندرج ضمن تصور دائري لجريان الزمن، بينما في المجتمعات الصناعية تتجه الإستراتيجيات الزمنية نحو المستقبل، وهي محصلة لبعد الأفق الزمني.

¹ Helga Nowotny: **Temps à soi**, op. cit., P.54.

² **Ibid.**, P. 89.

³ Gilles Pronovost, **op. cit.**, P. 53.

إن فكرة الإستراتيجية الزمنية تعني أن الزمن في المجتمعات الصناعية مدار ومبرمج له، فالإنسان الغربي يبحث عن التحكم في الزمان ولا يتركه يجري للصدفة، ومفهوم الإستراتيجية هو نقيض لمفهوم الجبرية المرتبط بالأمر غير المتوقع، وبالشعور بالعجز أمام الأحداث، وأيضا بفكرة العيش بما تيسر دون التطلع إلى المستقبل.

والإستراتيجية الزمنية تقتضي ما يلي:

أ- التقدير: إن التحكم في الزمن يتم بواسطة التقدير؛ بمعنى تهيئة السبل والوسائل من أجل بلوغ أهداف اجتماعية أو اقتصادية. ومفهوم التقدير يعني وجود منظور زمني قصير أو متوسط أو بعيد المدى، وكذلك فإن الإستراتيجية هي محصلة منظور زمني يتجه نحو المستقبل الذي يتعارض في الرؤية الغربية مع النظرية الأخروية، أي تصور مستقبل خارج الإرادة الإنسانية؛ فالمستقبل ليس سوى النتيجة المحتومة لتغيير تم التخطيط له جيدا.

ب- التخطيط: عنصر آخر يتصل اتصالا وثيقا بمفهوم الإستراتيجيات الزمنية وهو التخطيط للزمن. والمقصود بذلك تحديد أهداف ينبغي تحقيقها. والتخطيط له مستويات عدة؛ فعلى المستوى الاجتماعي هناك مخططات التنمية. وعلى مستوى المنظمات والمؤسسات هناك عمليات البرمجة، وإقامة سياسات معينة وتزامن بعض الأنشطة وأيضا التسيير. وعلى المستوى الفردي هناك المفكرات والمواعيد، والممارسات اليومية للأنشطة، والإدارة الشخصية للزمن.

ج- اختلاف الإستراتيجيات الزمنية بسبب الطبقات الاجتماعية: بما أن هناك ارتباطا بين الأبعاد التي نتحدث عنها، فإن مفهوم الإستراتيجية لا ينفصل عن البعد الأول المتعلق بقيمة الزمان، فهذه القيمة تختلف باختلاف الأوساط الاجتماعية، فلدى الأوساط الأقل تعليما ولدى البطالين نلاحظ وجود ملامح تتعارض ومفهوم الإستراتيجية منها الشعور بالعجز أمام الأحداث، ورتابة الأنشطة، وكما بين وليام غروسان W. Grossin فإن الأفراد الأكثر تعليما يحسون بوقتهم ويفكرون باستمرار في المستقبل، ويظهر لديهم الشعور القوي بامتلاكهم للوقت. وهكذا فالمستوى الثقافي، والفرص الاجتماعية، والناحية الاقتصادية، والسن كلها متغيرات هامة تفسر المنظورات الزمنية.

4- الأفق الزمني l'horizon temporel: هذا البعد يتصل اتصالا وثيقا أيضا بالبعد الأول والثالث، وهذا البعد يشير إلى السلم والاتجاه اللذين تنتظم حولهما التجربة الزمنية الفردية أو

الجمعية، إنه يقوم كمجموعة من الترتيبات المتعلقة بالماضي والمستقبل. والعناصر التي يمكن الحديث عنها بصدد هذا البعد هي:

أ- المشاريع les projets: المشاريع هي عبارة عن الأهداف المتوخى بلوغها بواسطة مجموعة من الوسائل الخاصة وذلك حسب أفق محدد. إن المشاريع تفترض تصورا لحظوظ النجاح الفعلية، ووجود استراتيجيات للعمل على المدى القريب أو المتوسط أو البعيد، وكذا توفر منظور معين للمستقبل، فالمشروع يتطلب تحديد الهدف بدقة، وكذلك تحديد مخطط للعمل، وبهذا المعنى فإن مفهوم المشاريع يعد من مكونات التصورات الغربية للزمن¹.

والمشاريع يمكن أن تأخذ عدة أشكال أو مستويات. فعلى المستوى الاجتماعي يتعلق الأمر مثلا بأهداف اقتصادية واجتماعية قريبة أو بعيدة المدى. وعلى مستوى المنظمات فالتخطيط الإستراتيجي يدخل ضمن ثقافة المؤسسة. وعلى المستوى الفردي يمكن التخطيط أن يتعلق بالأسبوع كالتخطيط للعطل الأسبوعية، أو بالنسبة كالتخطيط للعطلة السنوية، ولكن هناك أيضا مخطط الحياة.

ب- التصورات الخاصة بالمستقبل: الإنسان الغربي يهتم بالأفق المستقبلي أكثر مما يهتم بأفق الماضي، ولذلك فإنه يعمل جاهدا لأن يترك ما يأتي للصدفة والعشوائية، فيما يتعلق برؤى المستقبل في المجتمعات الصناعية والعوامل المتحركة فيها يمكن الرجوع إلى الدراسة السوسولوجية التي قام بها دانيال ماركير، وقد استخلص منها أن هناك تراتبية في التصورات المتعلقة بالمستقبل تقوم على تصور التحكم في الزمن على المدى البعيد. وهي تتغير حسب الطبقات الاجتماعية، وقد ميز ماركير بين منظورين مهينين: منظور المقتحم، والمنظور لمحافظ، الأول يقوم على الشعور بالاطمئنان والتحكم النسبي في المستقبل، مع وجود مخطط للحياة وتصور مشروع، بينما في المنظور الثاني يسود الشعور بعدم الاطمئنان تجاه المستقبل، وانطباع غياب التحكم في سير الأحداث، وبطبيعة الحال غياب المشاريع، وعلى أساس هذا التمييز يميز ماركير بين خمسة أنماط سائدة لتصور المستقبل هي: الإمكانية، والمرحلي، والاستمراري، والمحتاط والجبري².

خاتمة: إن الفروق التي أتينا على ذكرها بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الصناعية، تمكننا ليس فقط من استخلاص اختلافات عميقة في الطريقة التي ينظر بها الإنسان المعاصر، بل وفي

¹ أجل الاطلاع على مفهوم المشروع وكيف تطور في الثقافة الغربية، يرجع إلى: J. P. Boutinet, *Anthropologie du projet*,

PUF, Paris, 1990.

² ينظر Daniel Mercure, *les temporalités sociales*, op. cit.

أنساق القيم والنظرة إلى الكون والحياة. وتلك الاختلافات لا تعني أن هناك تناقضا بينهما وبالتالي
أفضلية ما يسود في المجتمعات الصناعية على ما يسود في المجتمعات التقليدية، وإنما يتعلق الأمر فقط
بأن هناك طرقاً أخرى في النظر إلى الزمان وأنساق قيم ورؤى أخرى.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إن الطبيعة الكمية والمجردة لقياس الزمن التي تقوم عليها
التصورات الحديثة لا ينبغي أن توهمنا، فإلى جانب تلك الدقة هناك سلوكيات تبدو مناقضة لها
كالانتشار الواسع لاستطلاع الأبراج من خلال القنوات التلفزيونية والإذاعات المتخصصة بل
وظهور طوائف دينية أو شبه دينية تنبأ بنهاية العالم.

بالإضافة إلى ذلك إن التطور التكنولوجي والاقتصادي الذي تشهده المجتمعات التقليدية
يفرض التريث وعدم الاستعجال في إقامة تلك التمايزات بين الثقافات والمجتمعات المتطورة
وثقافات المجتمعات التقليدية، وذلك بحكم أن ثقافة الزمن التي ظهرت في الغرب هي على وشك
أن تشمل المعمورة كلها.

الباب الثالث

الدراسة الميدانية

مقدمة:

بعدما حددنا مفهوم الثقافة بشكل عام، والثقافة الجزائرية بشكل خاص، وحددنا أيضا مفهوم المكان أو الفضاء المترلي وعرضنا بعض النظريات الأنثروبولوجية التي تناولت هذا النوع من الفضاء، ثم حددنا مفهوم الزمان لغويا وفلسفيا وانتقلنا إلى مستوى الدراسة التجريبية من خلال تتبع الدراسات السوسولوجية التي تناولته باعتباره ظاهرة أو ظواهر اجتماعية تتحكم في إنتاجها عوامل ومتغيرات اجتماعية، وهو ما يجعل الزمان أمرا نسبيا يختلف تصوره وإدراكه وتنظيمه وتقسيمه من مجتمع لآخر، بل ومن جماعة اجتماعية إلى أخرى، وبالتالي فأى دراسة تجريبية لهذا المفهوم الذي ظل مفهوما أساسيا لدى الفلاسفة، ينبغي أن تأخذ في الاعتبار المتغيرات العديدة التي تحكم سلوك الأفراد والجماعات تجاهه.

ومن خلال تناول الأنثروبولوجيا له التي استطاعت بدورها تجاوز التصور المطلق للزمان وأكدت الطابع النسبي له باعتبار أن للثقافات دورا كبيرا في النظرة إليه والموقف منه والتعامل معه. وقد مكنت تلك الدراسات السوسولوجية والأنثروبولوجية من تأكيد تاريخية الزمان، ذلك أن تشكله بالصورة التي يعاش بها اليوم في المجتمعات الغربية تطلب الانتقال المتدرج من مستويات دنيا في سلم الحضارة والتطور الاجتماعي إلى مستويات أعلى وأكثر تقدما. وقد أثبتنا ذلك بتلك المقارنة التي عقدناها بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الصناعية فيما يتعلق بأنظمتها الزمنية.

وما يمكن استخلاصه من ذلك هو مجموعة المفاهيم التي نستخدمها من أجل فهم الظواهر المتعلقة بالفضاء السكني والزمان في المجتمع والثقافة الجزائريين.

ومن أجل تحقيق هذا الهدف ينبغي أن نقول شيئا عن المنهج الذي اعتمدناه وقد كنا قد أعلننا عنه في المقدمة، ويتعلق الأمر بمنهج التحقيق الميداني الذي وجدناه الأنسب في مثل هذه الدراسات، وذلك بسبب تعدد الأدوات والتقنيات البحثية التي مكنتنا من جمع المعلومات والبيانات والمعطيات. ولقد وجدنا في تعدد تلك التقنيات تكاملا مثمرا، بحيث إن النقص الذي لمسناه على مستوى الاستمارة والمتمثل في عدم القدرة على التعبير عن الأفكار بحرية تامة من قبل الفاعلين -وهو ما صرح به الكثير من المبحوثين أنفسهم- هذا النقص كملناه بالمقابلات التي أجريناها والتي لم تكن تخضع في الواقع لأسئلة منظمة، وإنما كانت أقرب إلى العفوية، بحيث كنت أوجه أسئلة لأشخاص من مختلف الشرائح الاجتماعية تتعلق بالظواهر الزمنية في حياتنا اليومية، وذلك في إطار حوارى عفوي، لأنني اكتشفت أن بعض المبحوثين الذي أجريت معهم مقابلات موجهة كانوا عاجزين فعلا عن تقديم إجابات على الأسئلة المطروحة عليهم.

واعتمادي على الاستمارة والمقارنة لم يكن في الواقع كافيا لأن هناك معوقات حالت دون تحقيق الغرض منهما ويتعلق الأمر تحديدا بالمستوى التعليمي وغياب الثقة.

إن دراسة أنثروبولوجية للمكان والزمان يجب أن تراعي التغير الاجتماعي على عدة مستويات من بينها مستوى التعليم في الجزائر، فلا شك أن جيل ما قبل الاستقلال هو غير الجيل الذي عاش في كنف الدولة المستقلة، فهذا الأخير دخل المدرسة الجزائرية ونهل من ينابيع العلم والمعرفة، وهذا يستتبعه بالضرورة تغير في الذهنية والنظرة إلى الحياة والعالم. ولهذا فإنه كان من الضروري البحث عن العقلية الجزائرية من خلال الجماعات الاجتماعية التي تختلف في مستوى التعليم، ولذلك فإن الصعوبة أو المعوق الذي حال دون إيفاء الاستمارة غايتها هو عجز الأميين عن تدوين آرائهم وأفكارهم. وكان من الضروري والحال هذه اللجوء إلى المقابلات العفوية التي تجعل الفاعل يتكلم بحرية وتلقائية دون أن يكون شاعرا بذلك التقابل بين باحث يسأل ومبحوث يجيب.

هذا عن المعوق الأول أما المعوق الثاني فيتمثل في فقدان الثقة -أو على الأقل- التحفظ الذي يقابل به بعض المبحوثين الاستمارة المقدمة إليهم، وذلك خوفا من تعرية خصوصياتهم.

إن هذا النقص على مستوى المقابلة والاستبيان جعلنا نلجأ إلى الملاحظة، والحق أنها التقنية الأساسية في دراستنا، لأنني كباحث أنثروبولوجي أنخرط مباشرة في مجتمع البحث وبشكل مستمر، ولست بحاجة لا إلى نصب الخيمة وسط القرية ولا إلى تعلم لغة الأهالي، مثلما أوصى بذلك مالينوفسكي.

لكن رغم اعتمادي على ثلاث تقنيات متكاملة، لا يمكن الاستغناء عنها في البحث الأنثروبولوجي، فإنني قد عمدت إلى تدعيمها وتكميلها بما يسمى اللسانيات المعرفية التي تتناول العبارات الشائعة المستعملة في ثقافة معينة، والمجازات الشائعة، ولذلك فقد وجدت في الأمثال الشعبية الجزائرية المتعلقة بالفضاء السكاني والزمان طريقة مثلى للتعبير عن الواقع، وكان اعتمادي في ذلك على مدونات للأمثال الشعبية الجزائرية والعربية أيضا وهي: "الأمثال الشعبية الجزائرية" لقادة بوتارن، "أمثال جزائرية" لعبد الحميد بن هدوقة، "أمثال وأقوال مأثورة شعبية جزائرية" للعربي دحو، "الأمثال الشعبية الجزائرية" لعبد المالك مرتاض، "الأمثال الشعبية التونسية والحياة الاجتماعية" لمحمد العروسي المطوي ومحمد الخموسي الحناشي، و"ألف وحمس ميه من الحكم والأمثال الشعبية" لحمصي إبراهيم سيمون، "موسوعة الجزائر في الأمثال الشعبية" لخدوسي رابح، "في الأمثال الزراعية" لعبد المالك مرتاض أيضا.

واعتمادي على المثل الجزائري لا غنى عنه من أجل استقراء الواقع الاجتماعي، لأنه مرآة صادقة تعكس بكل أمانة وموضوعية.

وأهمية المثل الشعبي تكمن في الوظيفة المزدوجة التي يؤديها: فهو من ناحية يأتي في معرض تبرير لواقع معين، وبالتالي يصف سلوكيات ومواقف في وضعيات معينة وظروف خاصة ولكنها قابلة للحدوث والتكرار في سياقات أخرى مشابهة. ومن ناحية أخرى فإن المثل الشعبي يتجاوز ما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون فيصبح عندئذ موجهًا للسلوك، وهذا دور تربوي يضطلع به، يستمد من البعد الحكمي الذي يتمتع به، ذلك أن المثل الشعبي في جانب منه يعبر عن حكمة الشعوب التي تصنعها التجارب الإنسانية وتحفظها الذاكرة الشعبية فتتناقلها الأجيال بعد ذلك.

ورغم أن مؤسسات التربية ووسائلها في المجتمعات الحديثة قد أفقدت المثل الشعبي دوره التوجيهي والتربوي الذي كان يؤديه في المجتمعات التقليدية واللاكتيانية، فإنها لم تقض على ذلك الدور بشكل نهائي، ولا يبدو أنها قادرة على القضاء عليه تماما.

وهكذا فإنه بفضل التقنيات التي اعتمدها في دراسة الفضاء السكاني والزمان يمكننا دراسة التصورات والممارسات والمعتقدات والمواقف منهما في مجتمعنا الجزائري وثقافته وذلك من خلال أبعاد عديدة.

الفصل الأول: المكان في الثقافة الجزائرية

1-1. الفضاء السكني /المسكن/المتزل/الدار: الدلالات والتمثيلات

2-1. الفضاء السكني والخصوصية

3-1. التنظيم الداخلي للمتزل

4-1. الفضاء المتزلي وشبكة العلاقات الاجتماعية

5-1.الفضاء المتزلي والممارسة الطقسية

سنتناول في هذا القسم الميداني المتعلق بالفضاء السكني مجموعة من الأبعاد لم يجر اختيارها أو تحديدها اعتباطا وإنما من خلال الدراسات العديدة التي تم لنا الاطلاع عليها، وهي دراسات تخص فروعاً معرفية عديدة وسوسولوجية وسيكولوجية وإيتنولوجية وأنتروبولوجية وفلسفية أيضاً، فهذه الدراسات قدمت لنا مادة نظرية غنية انضافت إليها ملاحظاتي للممارسات المتعلقة بالسكن أو المسكن.

والتقسيم الذي وضعته لتلك الأبعاد يحاول أن يلم بمختلف الجوانب التي يمكن مقاربتها في المنزل أو الفضاء السكني. ولذلك فإننا سنحاول أن نعالج هذا الفضاء بما يمثله في وعي ومتخيل الفاعل الجزائري وما يزرخ به من دلالات ومعان ورموز من خلال الأبعاد التالية:

1- المنزل: الدلالات والتمثلات

2- المنزل بين الخاص والعام

3- التنظيم الداخلي للمنزل

4- المنزل والممارسة الطقسية

1-1- الفضاء السكني/المسكن/المنزل/الدار: الدلالات والتمثلات:

ذكرت سابقاً أن المسكن كواقعة إنسانية لم يسترع انتباه الملاحظين الاجتماعيين والأنثروبولوجيين فقط، بل إنه شكل أيضاً أحد الاهتمامات الخاصة للسيكولوجيين والفلاسفة، ولذلك فإنه يشكل نقطة تقاطع للعديد من الفروع المعرفية وهذا إن دلّ على شيء، فعلى تعدد الدلالات والوظائف والأبعاد التي تكوّن حقيقة هذا الفضاء الإنساني الذي بدأ كهفاً حتى صار اليوم ممثلاً في الفيلا الفاخرة المجهزة بأحدث التكنولوجيا والمتمتعة بفضاءات تابعة (الحديقة، المسبح، الملعب...) من أجل تلبية حاجات الإنسان المتنامية مع تطور الحضارة وتعقد الثقافة.

وكون المسكن محل اهتمام كل تلك الفروع المعرفية يمكننا من الإحاطة بحقيقته، هذا يعني أننا سوف لن نغلق باب التحليل على أي مقارنة من المقاربات العديدة، بل بالعكس إننا نرى فيها نوعاً من التكامل الذي تحتاج إليه الأنثروبولوجيا ربما أكثر من غيرها، ولهذا فإننا نؤكد دائماً في دراستنا هذه على التعاون بين الأنثروبولوجيا والفروع المعرفية الأخرى.

فماذا يمثل المسكن الدار في المتخيل الجزائري؟ سؤال نراه شاملاً بما يكفي للإحاطة بكل التصورات والتمثلات والرموز التي يتضمنها في وعي ومتخيل الإنسان بشكل عام والإنسان الجزائري بشكل خاص. وتلك التصورات والمعاني والدلالات يكشف لنا عنها الخطاب الشائع والحديث اليومي للفاعلين، وتثبيتها الثقافة الشعبية أحياناً في أمثال سائرة. وكذلك فإن عدتنا في

تحليل هذا البعد سيكون الخطاب الذي استخلصناه من المقابلات العفوية التي أشرنا إليها سابقا وكذا الأمثال الشعبية. لنبدأ ببعض الإجابات التي تحصلنا عليها:

- "الدار تعني بالنسبة لي أولاً امتلاك لراحة البال، والحرية الشخصية في جميع المجالات بالإضافة إلى أنه يكون لك نوعا من السرية والخصوصية. وهي نوع من تأمين المستقبل سواء بالنسبة للزوجين أو بالنسبة للأولاد فيما بعد " موظف(25 سنة)

- "الدار تعني الحرية والاستقرار" ربة بيت (46 سنة)

- "الدار تعني لي راحة البال، لأنه عندما تكون في دارك وحدك تعمل كل ما يروق لك، وكما يقول المثل: دارك مستور عارك" طالبة (20 سنة).

- "امتلاك منزل خاص يعني لي أكثر حرية في اتخاذ بعض القرارات، وحرية أكثر في الحياة الزوجية" معلم (41 سنة)

- "الدار تعني أن راحة بالك لا تجدها سوى في دارك" موظف.

- "امتلاك دار يعني أنك تعيش كالسلطان، تعيش بحرية، وتكون مسؤولا ومستقرا"

لحام(33 سنة)

- "أن تمتلك الدار يعني أنك تصير إنساناً (بنّادِم) وإذا أردت أن تعرف أنك لست إنسانا ولست رجلا، ولا معنى لحياتك فجرّب الكراء أي السكن في مساكن الغير (ديار الناس). لقد مررت بهذه التجربة ولذلك أنا أعني جيدا ما معنى أن لا يكون لك دار أو منزل خاص بك، وما معنى أن تكون أنت من يبني منزله لأولاده وهذا ما جهدت قِي تحقيقه والحمد لله " (سائق 50 سنة).

هذه عينة من خطابات الفاعلين تصرفنا فيها بما يجنب اللبس في بعض العبارات الدارجة التي نضطر إلى شرحها. وإذا كانت تبدو متضمنة لدلالات إنسانية عامة وعالمية كما سنرى في التحليل لاحقا، وبالتالي تدفع إلى الزعم بأنه من التعسف عزوها إلى الفاعل الجزائري، فإنه مع ذلك يجب التأكيد أن تلك الدلالات كالأستقلالية والحرية والراحة تجد مبرراتها ومسوغاتها أكثر في المجتمع الجزائري اليوم، حيث صارت الحرية الشخصية والأستقلالية من القيم المطلوبة والمرغوب فيها تحت تأثير الحداثة المعاشة ويكفي أن نستدل على ما نذهب إليه بالانتشار الواسع للأسرة النووية ليس في المدينة فقط بل في الأرياف أيضا، ولا شك أن هذا النمط من الأسرة وبالتالي أحد أشكال المنزل، يعبر بامتياز عن الخصوصية والأستقلالية. وفي إجابات المبحوثين يمكن أن نتوقف عند الدلالات التالية:

- الدار تحقيق للوجود؛
- المنزل هو فضاء الحرية والاستقلالية؛
- المنزل هو فضاء الخصوصية والحميمية؛
- المنزل فضاء الراحة (الهنا) والاستقرار؛
- المنزل والحضور الاجتماعي.

● الدار تحقيق للوجود:

امتلاك منزل هو رغبة كل إنسان ولكن كل واحد يعبر عن هذه الرغبة استنادا إلى الثقافة التي ينتمي إليها ولذلك فإن كل الممارسات التي تتعلق بالفضاء السكني مسألة ترجع إلى الثقافة والجزائري يعبر بصيغ متعددة عن تلك الرغبة، صيغ تقول كلها إلى اقتران الوجود بالدار أو المسكن الخاص، بل إن الوجود كله ربما اختزل في تملك هذا الفضاء، هكذا نسمع من يقول "ندير دار ونموت"، "اللي ما عنده دار ما عنده حياة"، والمثل الشعبي يقول: "لا دار لا دوار" وهو تعبير دقيق عن الاغتراب النفسي والاجتماعي بامتياز، فمن لم تكن له دار تأويه ولا دوار أي أهل وجماعة تحتضنه فهو في الواقع فاقد لمقومات الوجود، فالسكن "هو نقطة ارتكاز وعلامة مرجعية تثبت وجوده، وترسم له حدوده داخل فضاء كوني ملغز، لهذا عُدد السكن بمثابة امتداد لصاحبه"¹.

إن المنزل أو الدار بالنسبة للجزائري، من خلال الكثير من الصيغ التعبيرية كتلك التي ذكرناها، يمثل أساس الوجود، فالذات لا تتمتع بكامل وجودها كإنسان (ابن آدم) إلا في ظل امتلاك مسكن خاص، إنه " ذلك الفضاء الذي من خلاله، وأكثر من أي شيء آخر، يمكن أن تصبح ذاتا"² لها وجودها وحضورها، ولذلك يكون من المشروع التصرف في الكوجيتو الديكارتي فنستبدل التفكير بالسكن ونقول: "أنا أسكن منزلا خاصا إذن أنا موجود" وليست هذه ميتافيزيقا، وإنما هو الواقع الذي يؤكد الارتباط بين الوجود وبين المسكن، فبدون دار لا هناء ولا اعتبار جماعي ولا هوية.

● المنزل فضاء الحرية والاستقلالية:

المنزل أو الدار هو فضاء الحرية والاستقلالية بامتياز، فهذا الفضاء المحمي قانونا والحامي لصاحبه وأهله من كل أشكال الاختراق والتطفل يسمح بممارسات خاصة يمنعها الخارج أو لا

¹ - عماد صولة، "سيرورة الزمن من العتبة إلى وسط الدار: قراءة أنثروبولوجية في السكن التقليدي التونسي"، إنسانيات، العدد 28، سنة

2005، ص 5.

² - Perla Serfaty-Garzon، **chez soi. Les territoires de l'intimité**، Paris، 2003، P. 72.

يتقبلها، ولذلك تأتي عبارة " تصرف كأنك في بيتك أو دارك" تعبيراً عن هذه الحرية التي يوفرها الفضاء السكني، طبعاً لا يمكن الحديث عن حرية مطلقة؛ ذلك أنه بقدر ما يسمح هذا الفضاء بأفعال وسلوكيات، بقدر ما يفرض قواعد ومعايير وتقاليد لا يجوز خرقها.

والمسكن الخاص يتجلى كفضاء للحرية والاستقلالية بمقابلته بالمسكن أو السكن الجماعي سواء داخل العائلة الممتدة أو حتى السكن في العمارة باعتبار أن هذا النمط من السكن يكون غالباً مصدراً للازعاج والاكراهات والحد من ممارسة الخصوصية مقارنة بالمتزل الخاص أي الفيلا أو "الحوش" بلغة منطقة تلمسان.

والحرية التي نتحدث عنها هنا يدرجها "عبد القادر لقجع" كوجه رابع لمفهوم المسكن فبعد أن يشير - اعتماداً على شومبار دو لوي Champart De Lauwe - إلى أن هذا المفهوم يعد من أقدم المفاهيم في العالم من حيث هو يغطي حقيقة سوسولوجية وفيزيولوجية مثله مثل المأكل واللباس. وهذه الحقيقة جعلت مفهوم المسكن يحتفظ في كل العصور بثلاثة عناصر ثابتة على الأقل: الأول أن المسكن ملجأ يحمي من البرودة والحرارة وتقلبات الجو، والضجيج... والثاني أنه طبيعة وذلك من أجل الاستمتاع بأشعة الشمس والفضاء والاحتفاظ بالعلاقة مع الطبيعة. والثالث أن المسكن موقد وذلك من أجل المأكل والاستشفاء، والانعزال، والراحة، والاجتماع.

لكن هناك وجه آخر يضاف إلى هذه الحقيقة الثالثة عبر العصور، ويتعلق الأمر بالحرية العائلية التي لا تنفصل عن السكن في تظهريه اليومي¹.

وهكذا فإن الحرية والاستقلالية في المسكن الخاص تتجلى في الممارسات السكنية اليومية المتعلقة بتلبية الحاجات الضرورية البيولوجية وغيرها، وفيما يتعلق بالاحتفالية، بل وحتى التغييرات أو التعديلات التي يمكن إدخالها على المتزل أو بأحد أقسامه، ولعل هذا ما يعبر عنه المثل الشعبي "البنّاي يبني ومول الدار يعرف وين يحل باب داره" (البنّاي يبني وصاحب الدار يعرف أين يضع باب داره)

● المتزل فضاء الهناء والاستقرار:

الراحة والاستقرار النفسي أو "الهنا" كما يقول أهل منطقة تلمسان وربما الجزائريون بشكل عام، هو أحد الغايات الأساسية للمسكن، إنه أحد التمثلات الجوهرية في المتخيل الشعبي إلى درجة

¹- Abdelkader Lakjaa، " L'habiter identitaire: éléments pour une problématique d'une urbanité en émergence"، Insanariat (CRASC)،N°2، 1997،P.84.

أن المرأة أو الفتاة المقدمة على الزواج ربما لم تشترط على شريك حياتها أكثر من توفير "الهناء" ولا يهتم بعد ذلك النواحي الاقتصادية.

ولو رجعنا إلى الدلالة اللغوية لكلمة مسكن فإننا نجد هذه الخاصية أساس المفهوم. فالسكن في اللغة العربية هو من السكون الذي هو ضد الحركة. "سكن الشيء يسكن سكونا إذا ذهب حركته، وأسكنه وسكنه غيره تسكينا. وكل ما هداً فقد سكن كالريح والحر والبرد ونحو ذلك"¹.

والسكن أيضا الإقامة. سكن بالمكان يسكن سكنى وسكونا: أقام، والسكن أيضا سكن الرجل في الدار، يقال لك فيها سكن أي سكنى، والسكن والمسكن والمسكن: المنزل والبيت². والسكن كل ما سكنت إليه واطمأنت به من أهل وغيره، والسكن أيضا: المرأة لأنها يسكن إليها³.

هكذا نحن إزاء معانٍ متعددة لكلمة مسكن فهي تعني الهدوء والسكون والإقامة والمنزل والبيت هذا الفضاء المادي وهي تعني أيضا السكينة والطمأنينة، ولو حاولنا البحث عن الخيط الرابط بين كل المعاني المذكورة فإننا نجد في معنى القرار والثبات نقيض الحركة والاضطراب والذي يؤدي إلى الهدوء والسكينة. وحتى السكين سميت سكيناً لأنها تسكن الذبيحة أي تسكنها بالموت وكل شيء مات فقد سكن⁴.

وعلاوة على هذه الدلالة أو الوظيفة التي يحققها المسكن فإن اللغة العربية حسب المعاني التي أوردها ابن منظور لكلمة سكن يبدو أنها تنطوي على كل الوظائف الأخرى، هكذا فإن المنزل والبيت هو المكان الحامي ماديا من الأخطار الطبيعية والبشرية.

وإذا كان السُّكْنُ أهل الدار⁵ فإنه لا معنى للسكن بأهله فالبيت غير المسكون يمثل الخلاء أما المسكن فهو الفضاء العامر الممتلئ، فضاء الأسرة. والمرأة بما هي سكن يعني أن هناك صلة وثيقة بين المرأة والمسكن الذي هو فضاءها بامتياز في مقابل الخارج كفضاء للرجل. والعيال أهل البيت يعني أن المسكن يحقق وظيفة الإنجاب والسُّكْنُ القوت⁶ وفي المسكن يجري تلبية دافع الأكل.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، المجلد 13، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط6، 1997، ص211.

² - نفسه، ص 212.

³ - نفسه، ص 212.

⁴ - نفسه، ص 212.

⁵ - نفسه، ص 212.

⁶ - نفسه، ص 213.

والسكن أيضا النار¹ والنار تشير إلى الموقد كجزء أساسي من الفضاء الداخلي للمترل يقوم بوظيفة التدفئة وطهي الطعام وحوله تجتمع العائلة.

وهكذا تجتمع في معاني كلمة سكن الأوجه المتعددة لحقيقة المسكن: المادية (المكان الحاوي) والبشرية (الأهل، المرأة) والمعنوية (الطمأنينة، السكون) والوظيفية (القوت، المار، العيال).

وخاصية الطمأنينة والهناءة التي يمنحها المسكن كانت موضوعا للتأمل الفلسفي، لقد قدم باشلار مقارنة فينومينولوجية تتجاوز بها أطروحة الوجوديين القائمة على أن الإنسان قذف به في العالم. فالبيت بالنسبة له "هو ركننا في العالم. إنه كما قيل مراراً، كوننا الأول، كون حقيقي بكل ما للكلمة من معنى"² و "البيت جسد وروح، وهو عالم الإنسان الأول قبل أن يقذف بالإنسان في العالم كما يدعي بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين المتسرعين فإنه يجد مكانه في مهد البيت، وأي ميتافيزيقا دقيقة لا تستطيع إهمال هذه الحقيقة البسيطة لأنها قيمة هامة نعود دائما إليها في أحلام يقظتنا، الموجود أصبح الآن قيمة، الحياة تبدأ بداية جيدة، مسيحة، محمية دافئة في صدر البيت"³. هكذا فإن المترل يحتضن الإنسان بما يمثله من هناءة وألفة فالإنسان لا يقذف به في العالم، بل إنه يجد في البيت ما لا يحظى به في الخارج، خارج البيت الذي هو "وضع تحتشد فيه عداوة البشر والكون"⁴.

والفضاء السكني لأنه فضاء الألفة والخصوصية فإنه يرمز له بالعش، يقول المثل الشعبي: "فُعشْنَا وَيُنشْنَا" (في عشنا ويطردنا). وبدلاً من أن يقول أحدهم أبني مترلاً أو مسكناً أو داراً يقول "أبني العش". والعش هو أحد التسميات المرادفة للمسكن في اللغة الفرنسية رغم أن لكل اسم أو لفظ شحنته الدلالية والعاطفية. هكذا فإن العش بما هو ناعم وحميمي ودافئ ومريح رغم ضيقه، فإنه يستدعي مشاعر الحب والحياة العائلية المقصورة على الأعضاء الأكثر قرباً⁵. وسيرا على خطى خطى باشلار عبر التحليل الفينومينولوجي للمترل الذي يمثل عشا وقوقعة أيضاً، فإن "العش يعبر عن خاصية الراحة والهدوء الأساسيين للإقامة. ليس الراحة من التعب، ولكن التناغم مع الوجود،

1- ابن منظور، لسان العرب، المجلد 13، المصدر السابق، ص 213.

2- غاستون باشلار، جماليات المكان، تر. غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 5، 2000، ص 36.

3- نفسه، ص 38

4- نفسه، ص 38

مع الذات نفسها، وليس الهدوء من الضجيج ورعب العالم، ولكنه هدوء يتأتى من الوعي بهذا الوجود، ذلك أن العش رغم أنه هش كما هو معروف فإنه يثير فينا الحلم بالأمان"¹.

والمسكن مأوى ذو طبيعة روحية واجتماعية كما بين بوزو- مسابو J. Pezeu - Massabuau - فهو فضاء مغلق يمكن العائلة من الانزواء على ذاتها، ويتمتع بالمنعة من أجل حمايتها من العالم الخارجي، ولذلك فإن المتزل في كل البلدان يمثل الرمز المزدوج للعش والقلعة، فبالنظر إليه من الداخل يمثل المتزل عشا يبينه الإنسان الذي يلتصق به كما تلتصق السلاحفة بقوقعتها. إنه عش وقوقعة في آن واحد، دافئ وحميمي، ولكنه غير هش مثل العش، مغلق وصلب أكثر من شاغله ولكنه ليس باردا مثل القوقعة و" إذا كان - كما قال باشلار- الكائن يبدأ مع الهناءة، فإن المتزل هو المأوى المطلق، ضروري لراحتنا التي تمكننا من نسيان وإبعاد عدوانية الخارج، وأن نكون ذواتنا"².

والمسكن هو مثل القلعة لأنه يحقق لنا الأمان والحماية ولعل المثل الذي ذكرناه " في عشنا وينشنا" تعبير واضح عن وظيفة الحماية التي يحققها المتزل من الأخطار المختلفة والمتنوعة، يوردها بوزو مسابو في نوعين أساسيين: أخطار روحية أو سحرية وهذه يتم اتقاؤها عن طريق شكل البناء واتجاهه الذي قد يكون حسنا أو سيئا، وداخل المتزل يمثل مكان العبادة والطقوس الخاصة. والأخطار الأخرى إنسانية خالصة كاغتصاب النساء والمراقبة السياسية والدينية أو السرقة³. وهكذا فإن المتزل يحمي الوجود الفردي والعائلي.

ولا شك أن أقصى ما يتعرض له الإنسان دراماتيكيًا هو فقدانه للسقف أو العش الذي يأويه.

● المتزل والحضور الاجتماعي:

تكلمنا عن الدلالات الوجودية والنفسية للمتزل في التمثل الجزائري ولكن هناك دلالة أخرى لا تقل أهمية عنها، بل ربما كانت الدلالة الأهم كما سنرى، ويتعلق الأمر بالدلالة الاجتماعية، فالمتزل أو الدار يتضمن قيمة اجتماعية ومضمونا اجتماعيا تتحدد بواسطته قيمة الفرد ومكانته ضمن الجماعة التي ينتمي إليها، بل وبه تتشكل هويته. هذه الدلالة يراها دو رادكوفسكي — Georges- Hubert de Radkowski أساس وظيفة السكن أو المسكن وبالتالي كل حقيقته.

1 - Perla Serfaty- Garzon, **op.cit**, P. 74.

2 - Jacques Pezen- Massabuau, **La maison espace sociale**, PUF, Paris, 1983,P.40.

3 - **Ibid**, P.48.

ففي محاولة منه لتحديد معنى كلمة سكن ينطلق من الإشارة إلى أن هذا المفهوم يعد مفهوما أساسيا للعديد من العلوم الإنسانية كالإنتولوجيا وعلم الاجتماع والجغرافيا والتاريخ... ولكنه أيضا أحد المفاهيم الأكثر عصيا على التحديد والتعريف.

وإذا كان بعضهم قد عرفه بأنه ملجأ والذي يعني الحماية، فإن هذا التعريف لا يكفي لأن هناك مساكن لا تؤدي وظيفة الحماية إلا بشكل نسبي جدا هذا من جهة، ومن جهة أخرى قد توجد ملاجئ لا تكون مساكن، فالحماية من الشمس قد توفرها شجرة وافرة الأوراق.

وإذا كان المنزل أو المسكن ليس من أجل الاحتماء فهو أيضا ليس من أجل النوم، ولا الأكل، ولا الراحة، ولا الإنجاب، ولا حتى من أجل الاجتماع بأفراد الأسرة والأصدقاء، فإذا كنا قد اعتدنا أن نجتمع تحت الفعل سكن مجموع كل تلك الأفعال والانفعالات، فإن ذلك لا يعني أن هذا التأليف يعبر عن طبيعة الأشياء¹ فالوقائع الإتنولوجية تثبت في رأي دو رادوفسكي أن تلك الأفعال لا تجري بالضرورة داخل المسكن، إنما قد تتم مستقلة عنه (مطبخ مستقل، دار الاجتماعات، بيت الطعام، كوخ الإنجاب لدى البولنيزيين). وحتى في المجتمع الحديث فإنه يمكن تناول الطعام في المطعم، والنوم بالترل، والإنجاب يتم في العيادة، والاجتماع يكون في المقهى، ويمكن للراحة أن تكون في أي مكان.

لكن ما هي حقيقة المسكن، إذا لم تكن أي من تلك الوظائف وظيفته الحقيقية؟ المسكن في رأيه يشتق من الفعل سكن، وهذا الفعل يمكن أن ينطبق على الجماعة (شعب، إثنية)، أو على فرد أو مجموعة أفراد وهذا من خلال عبارات مثل: الفرنسيون يسكنون فرنسا، فلان يسكن المنزل الواقع بالشارع الفلاني. وفي كلتا الحالتين يعني الفعل (سكن) الإشارة إلى أين يسكن الموضوع أي تحديد موضعه وتحديد الموضوع أو الموضعة تعني إقامة علاقة بين موضوع وموضوع ما، قد تكون مؤقتة أو دائمة شرعية أو غير شرعية، ممكنة أو ضرورية. وبذلك يشكل الموضوع مضمون تلك العلاقة، والمكان لا يكون لذاته، ذلك أن المكان الذي لن يكون مكانا لشيء، يعد مفهوما متناقضا، وبما أن المكان ينتج عن تلك العلاقة، فإن حقيقته وظيفية خالصة " إنه يمثل حقل الحضور بالنسبة للموضوع وهذا الحضور في موضع معين هو ما يجعل الموضعة ممكنة"².

¹ – Georges- Hubert de Radkowski, **Anthropologie de l'habitation. Vers le nomadisme**, Préface d'Augustin Berque / postface de Michel Deguy, PUF, Paris, 2002, P. 25.

² – **Ibid**, P. 31.

وظيفة الموضع إذن هي أن يعطي الحضور للموضوع ويضمنه وبما أن السكن هو الموضوعة فإنه يكون موضع الحضور، حضور الموضوع باعتباره عضواً أو ممثلاً لإثنية معينة، أو باعتباره فرداً. ولكن ما الفرق بين الحضور بالنسبة للسكن - البلاد والحضور الخاص بالسكن - الإقامة؟ بالنسبة للبلاد فإنها تمثل الحضور الحيوي للجماعة الإثنية أو الشعب إنها مكان للعيش بفضل استغلال مواردها الطبيعية، ولذلك فإن وجود الشعب مرهون بالبلاد ومواردها، وهذا ما يجعل الحضور وجودياً. أما السكن فإنه يحيل دائماً إلى الفضاء الاجتماعي الذي ينتمي إليه وليس إلى الفضاء الفيزيائي الذي يقوم عليه ذلك أن الإقامة أو المسكن له دائماً ارتباط بالاجتماع، فمهما كان منعزلاً لا بد مثلاً أن يكون هناك طريق يربط بينه وبين المجتمع. ولهذا فإن المسكن يعطي الحضور الاجتماعي.

إن السكن أو الإقامة تعني العلاقة بين الإنسان وأقرانه بين الفرد والمجتمع الذي ينتمي إليه وعلى هذه العلاقة تتوقف الهوية الاجتماعية للإنسان، فالإقامة تمثل وترجم الدور الذي يلعبه الفرد بصفته شخصاً أو شخصية ضمن الكل الاجتماعي الذي ينتمي إليه، بمعنى ضمن هذه الجماعة الداخلية التي هي الأسرة. من ذلك موضع رب العائلة، موضع الزوجة والأطفال والضيوف... هذا من جهة، ومن جهة أخرى ضمن الجماعة الخارجية التي تحيط بالأولى كالتقريبية مثلاً. وكذلك فإنه في المقابل يغدو أولئك الذين لا يسكنون في أي مكان أي المشردون بدون هوية اجتماعية¹.

هكذا ينتهي دو رادوفسكي إلى تحديد معنى للسكن متجاوزاً بذلك مختلف التحديدات التي أعطيت له، وذلك من خلال الوقوف عند وظيفته الحقيقية المتمثلة في منح الحضور للموضوع والحضور الاجتماعي هو الوظيفة الجوهرية للسكن، الذي على أساسه تتحدد هوية الفرد.

إن المسكن في التمثيل الشعبي الجزائري، إذا استعرنا مفهوم الحضور الرادوفسكي، يشكل حضوراً اجتماعياً على ضوءه تتحدد مكانة الفرد وموقعه وهويته الاجتماعية، ولقد أشارت "رحمة بورقية" إلى هذه الدلالة الاجتماعية المتمثلة في منح الاعتبار إلى جانب الوظيفة الأمنية التي يؤديها. فالمثل يشكل أماناً وحماية من أخطار الحياة ويمكن الرجل من "أن يرفع رأسه" أمام الناس. أما

¹ - Georges- Hubert de Radkowski , Op cit. P. 51-50.

الذي لا يملك المنزل فإنه لا يملك رأسملاً قيمته الاجتماعية تتجاوز قيمته المادية، وسيكون مضطراً لكراء مسكن أو يتقاسم منزلاً مع غيره ويكون بذلك متسبباً في الانحدار الاجتماعي لعائلته¹. هذه النظرة لا زالت قائمة في التمثيل الشعبي الجزائري، فإن تمتلك منزلاً يعني أنك تؤكد ذاتك الاجتماعية أي تثبت أنك رجل. ولذلك فعدم امتلاك منزل يعرض صاحبه للعار واستنفاص الشأن، هكذا نسمع في الخطاب الشائع " يُدير دار كالرجال ". إن هيبة الرجل كسيد على أسرته لا تكتمل إلا في إطار ذلك الفضاء الحامي للعائلة والمحمي في الوقت ذاته بواسطة لأنه هو مول الدار أي صاحب الدار.

فالمنزل إذن يمثل أحد الأشياء المستهلكة التي يقاس بها الموقع الاجتماعي للفرد، بل هو أهم الأشياء تلك. وهذه الواقعة ليست متوقعة على المجتمع الجزائري وعلى المجتمع المغربي ولكنها ملاحظة من قبل أنثولوجيين آخرين في مجتمعات أخرى، ففي إحدى المدن بالهند لفت دونكان جيمس -حسب رحمة بورقية- إلى الدور الذي يلعبه المنزل كرمز للتميز وكفضاء لإظهار الثروة لدى الصفوة المستغربة، وهذا النمط من السلوك - تؤكد بورقية- موجود لدى النخبة المغربية أيضاً ذلك أن الموقع الاجتماعي في المجتمع المغربي يقاس بعدد من علامات التميز الاجتماعي منها المنزل وإظهار الثروة².

هذه الواقعة تؤكد لها المقابلات التي أجريناها مع الباحثين والخطابات الشائعة كما مرّ معنا لدى الفاعلين في مجتمعنا الجزائري " أنا الآن قد تجاوزت السن الخمسين ولم أبن لحد الآن منزلاً لأولادي هل أنا رجل(تراس)؟! " يقول بحسرة عامل يومي يعيش ضمن أسرة ممتدة.

وهكذا يمكن أن نستخلص النتيجة التالية من تحليلنا للدلالات التي يقدمها التمثيل في المجتمع الجزائري للمنزل أو الدار أو المسكن: إن الدار أو المسكن في مجتمعنا وفي ثقافتنا لا يمكن حصر دلالاته وقيمه في الناحية الوظيفية المتمثلة في كونه مجرد ملجأ، ما يجعله يحظى بقيمة أقل من القيم الأخرى كالثروة والمنصب، بل إنه يحظى اليوم، وربما أكثر من أي وقت مضى، بشحنات رمزية تتعدى كونه فضاء مادياً فالمنزل يعني أكثر من الجدران والسقف. إنه تعبير عن المركز الاجتماعي وإنتاج له، وهو وثيق الصلة بالشرف وصانع للهوية أيضاً، إذا عرفنا أن هذه الأخيرة تعني " مبدأ

¹ - Rahma Bourqia. " **Habitat, Femmes et Honneur. Le cas de quelques quartiers populaires d'Oujda**", in R.Bourqia, M. Charradet N. Gallagher (sous dir.), Femmes, culture et société au Maghreb, T1, Culture, femmes et famille, Ed. Afrique orient, 2000, P. 23- 24.

² - **Ibid**, P. 24.

تلاحم يكمن لدى فرد أو جماعة، تسمح لهم بالتمييز عن الآخرين وبالتعرف إلى أنفسهم والتعريف بها¹، ولذلك يجوز لنا الاستدلال هكذا: أخبرني إذا ما كنت تمتلك منزلاً أو مسكناً، وأي مسكن؟ وأين يقع؟ أقول لك من أنت. وفي اعتقادي إذا كانت المكانة والهوية والرجولة والشرف مرهونة بامتلاك مسكن، فماذا يمكن أن يترتب عن فقدانه، أو عدم القدرة على امتلاكه في الوقت الذي يحظى فيه البعض بأكثر من شقة أو فيلا بوجه حق أو دون وجه حق؟ إن الأمر ربما يتعدى الآثار النفسية (الشعور بالانحدار الاجتماعي، اهتزاز صورة الذات...) والاجتماعية (التشرد، الجنوح...) إلى مسألة الانتماء والولاء للوطن، إذا كنا لا ننكر الشكوى المعتادة من قبل الكثيرين من الجزائريين: لماذا أُحرم من كذا، هل أنا لست جزائرياً!

1-2. الفضاء السكني والخصوصية: الخصوصية من الأبعاد الأساسية المكونة لمفهوم المسكن، وقد كانت محل اهتمام فروع معرفية كثيرة، وموضوعاً لمقاربات عدة، ولذلك فإننا سنتناول هذا البعد في ثقافتنا في ضوء تلك المقاربات ولا شك أن مفهوم الخصوصية هو أحد المفاهيم الإنسانية أو العالمية ولكن يهتما التطور الحاصل في مجتمعنا للنظرة إلى الفضاء الخاص الذي يقوم في مقابل الفضاء العام.

قبل أن نتكلم عن المتزل كفضاء خاص في التصورات وعبر الممارسات السكنية لدى الفاعلين الجزائريين، وإبراز التطورات الحاصلة، ينبغي أولاً إلقاء نظرة عن مفهوم الخصوصية والتطور الذي عرفه في المجتمعات الغربية.

محاولة الكشف عن جوهر الخصوصية يتساءل "محمد رياض": هل فكرة الشعور بـ "الخصوصية" داخل المسكن فكرة قديمة تعكس رغبات الإنسان في الاختلاء الحر، وأن يكون بمنأى عن أعين الناس؟ أم أن هذه الفكرة حديثة نسبياً؟ ويرى أن فكرة الخصوصية تدور في جوهرها حول الاحتياجات البيولوجية بين الجنسين فرغم أن بعض الحضارات، ومنها حضارتنا، تنظر باستهجان للعري أو تخصص ملابس خاصة لداخل المنزل وأخرى لخارجه، وتستعجن في الوقت ذاته استخدام ملابس البيت للظهور خارج المسكن (البيجاما مثلاً) وإن كان اليوم لا يوجد أي حرج في ارتداء هذا اللباس في المكان العام - إلا أن ذلك ليس اعتياداً قديماً، وإنما هو اعتياد جديد مرتبط ببعض القيم الخلقية والسلوكية. ولم يكن أيضاً اعتياداً قديماً، وإنما هو اعتياد جديد مرتبط ببعض القيم الخلقية والسلوكية. ولم يكن أيضاً اعتياداً شائعاً بين كل الحضارات، وجوهر الفكرة -

¹ - فيليب لايبورت - تولرا وجان بيار فارنيه، إثنولوجيا أنثروبولوجيا، تر. مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط1، 1423هـ - 2004م، ص 370.

فيما يرى محمد رياض - هو عدم وجود ارتباط بين العربي والعلاقة البيولوجية بين الجنسين، ولهذا فإن فكرة الخصوصية قديما قد نشأت لتغطية هذا النوع من الاحتياج البيولوجي فقط، وفيما عدا ذلك لم تكن هناك حاجة إلى الخصوصية بين أفراد المجتمع من الجنسين ومن الأجيال المختلفة¹.

وفكرة الخصوصية كما تثبتت بعض الوقائع الإثنولوجية لدى بعض المجتمعات البدائية المعاصرة كانت جزئية أو متوقفة على تغطية الحاجة البيولوجية فقط هذا ما يظهره تقسيم ما يسمى "البيت الطويل" كمسكن جماعي إلى قسمين واحد للرجال والآخر للنساء. ففي إطار الحياة التشاركية داخل هذا المسكن تمثل الخصوصية جزءا مكانيا صغيرا. غير أنه مع نمو النظام الأبوي ونظام تعدد الزوجات تضخم ذلك الجزء وصار يشمل المسكن كله وهكذا أصبح المسكن مملكة خاصة حدودها باب أو بوابة في مجتمعات الحضارة العليا أو سور من النبات الشوكي أو الطين أو غير ذلك في المجتمعات الأيوية البدائية، وقد ورثت الحضارة الغربية هذا النظام الأيوي وهذا النمط من المسكن رغم سقوط أساسه أي نظام تعدد الزوجات².

ولكن هناك تطورا في فكرة الخصوصية في المجتمعات الغربية الحديثة من ذلك الانفتاح الذي حدث في المسكن في مجتمعات الضواحي المدينة الأمريكية، حيث يكون الباب دائما منفتحا في وجه كل قادم من الجيران.

ويستنتج محمد رياض أن فكرة الخصوصية قد نبعت في الغالب من تشكيل حضاري متكامل تفاعلت فيه سلطة الأب والملكية الفردية، وأن هذا التشكيل الحضاري قد بدأ بتغير باستقلال المرأة اقتصاديا واجتماعيا في المجتمعات المتقدمة الراهنة وعودة الجنسين إلى المساواة التي كانت سائدة قبل نمو سلطة الأب. وقد ترتب عن هذا التطور عودة المسكن من جديد إلى الانفتاح، وعادت الخصوصية تحتل ركنا صغيرا من وظيفة المنزل. وهذا الاتجاه الجديد قاد كذلك إلى إمكانية سقوط بعض الوظائف الأخرى التي كان يقدمها المسكن لرب الأسرة وأعضائها وخاصة إعداد الطعام. وقد قادت التطورات الاجتماعية والاقتصادية في المجتمعات الصناعية ببعض مخططي الغد إلى التصور بأن نظام المساكن في المدن الصناعية سوف يتغير ويتخذ طابعا "فندقيا" أكثر منه "متزلجا"، وهذا التصور يقوم على النظر إلى الموضوع من زوايا مختلفة أهمها الزاوية الاقتصادية التي تنطوي على تجميع الخدمات المتعددة، وبالتالي التقليل من نسبة الجهد والمال والخدمات التي تتطلبها الوحدات السكنية الخاصة. والزاوية الأخرى والأهم هي حل مشكلة الإسكان الضخمة في المدن

¹ - محمد رياض، الإنسان: دراسة في النوع والحضارة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط2، 1974، ص 380.

² - نفسه، ص 381.

الصناعية الكبرى. ولكن هل يعني ذلك العودة من جديد إلى فكرة البيت الطويل في شكل بيت رأسي؟¹

ومن جهتها تتبع "بيرلا سيرفاتي غارزون" Perla serfaty- garazon التشكل الاجتماعي للخصوصية في المجتمعات الأوروبية. فمنذ منتصف العصر الوسيط حتى نهاية القرن 17 كانت الحياة الخاصة والحميمية مختلطة بالحياة الجماعية وعدم الفصل هذا كان يقوم على تصور معين للعالم ولكن أحداثا ستؤدي إلى العزل بين الخاص والعام وصولا إلى الأفكار المتعلقة بالمتزل في الفترة المعاصرة.

ولكن فهم فكرة الخصوصية التي يقوم عليها المسكن اليوم يقتضي إلقاء نظرة تاريخية عن هذه الفكرة التي تبدو اليوم عالمية وإنسانية وبمقتضاها نكون أسيادا ومالكين لمساكننا، بل أكثر من ذلك إن الفرد في المجتمع المعاصر يعتبر أن هذا التملك ضروري لتشكيل هويته وتحقيق ذاته. هذه النظرة التاريخية بإمكانها أن تكشف عن العقلية التي كانت وراء الأحداث التي قادت إلى الفصل بين الخاص والعام كما يحددان اليوم.

فالخاص اليوم يعني الانفصال عن الجماعة والابتعاد عن العالم العام، والعزلة وإعادة التمركز على الذات أو تحديد دائرة من الحميمية وإلى التقسيم المشترك للأحداث الجماعية ولكن الخصوصية تحيل إلى الذات التي تتوارى عن الأنظار العامة من أجل إنجاز أنشطة أو عيش تجارب لها معنى بالنسبة لها بشكل خاص أو بالنسبة لمجموعة صغيرة مألوفة وغالبا عائلية².

ترى ما هي العوامل التي أدت إلى تغيير الذهنيات فيما يخص الحياة العامة وفكرة الذات، وما ينجر عن ذلك فيما يتعلق بعلاقة الفرد بالمجتمع الكلي والآخرين وبدوره ومكانته اليومية داخل المجتمع؟ وبشكل عام ما هو مفهوم العالم الذي قامت عليه الحياة العامة وأي مفهوم للذات قامت عليه النظرة والتجربة المعاصرتين للمسكن في المجتمعات الغربية؟

لقد كان الشارع في كل مكان من مدن أوروبا حيث كانت توجد أنظمة اجتماعية اقتصادية متشابهة، باعتباره مسرحا للكثير من الأفعال الفردية في الحياة اليومية، يمثل الفضاء الاجتماعي بامتياز. فالمدينة الأوروبية في العصر الوسيط وإبان النهضة كانت تتميز بكثافة الأنشطة التي تتم في الشارع. فلقد كان الشارع فضاء للعمل، وحتى بداية تصنيع البلدان الغربية خلال نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن 19، اضطرت الحاجة غالبية أفرادها إلى ممارسة حرفة أو أكثر

¹ محمد رياض، الإنسان: دراسة في النوع والحضارة، المرجع السابق، ص 381-382

² -Perla Serfaty-Garzon، *chez soi. Les territoires de l'intimité*، op. cit.، P.15-16.

داخل الشارع من أجل تلبية احتياجاتهم. وهذه الطبقة الدنيا الأكثر عددا كانت تعمل جاهدة لتجنب تهديد خطر التشرد والتسول المنتشر بكثرة وكانت التجارة من الأعمال المنتشرة كثيرا في شوارع المدن، وكان الحرفيون، في مقابل التجار الذين يجري نشاطهم غالبا في الخارج، يقومون بالعمل أمام أعين الناس وراء الأبواب المنخفضة لدكاكينهم.

وكان الشارع أيضا فضاء اللعب والعنف والاعتداء. وفي هذا الفضاء العام، حيث كان من السهل أن تتحطم سمعة الفرد بواسطة السب أو التسول، أو الدعاية وأيضا بانحراف وجنوح بعض أعضاء العائلة، كان الشرف إلى جانب ثروات أخرى خاصة تحت التهديد دائما.

ومن أجل حماية الشرف وبالتالي حماية أسرار العائلة كانت هذه الأخيرة تلجأ إلى الدولة من أجل إبعاد أو حجز أعضائها المنحرفين مؤكدة بذلك علاقة التضامن بين سلطة العائلة وسلطة الدولة التي ستتطور، ابتداءً من النصف الأول للقرن 17، نحو استراتيجية تدخل سلطة الدولة في الوسط العائلي. وحتى نهاية القرن 18 كان هناك اتصال بين الفضاء العام (الشارع، الساحة) والمترل من ذلك المعاشرة المستمرة بين الناس في الشارع، والاختلاط، ودخول الغرباء وخروجهم من المترل وغياب ما هو خاص فيه. وكان هذا الاتصال نتيجة ضيق السكنات، بحيث ما لم يكن بالمستطاع فعلة داخل المسكن بسبب ضيق المكان يتم فعله في الخارج وهذا أعطى للفضاء العام بُعد الخصوصية وللفضاء الخاص ميزة عمومية. وسبب آخر هو كثرة الناس الفقراء الذين لم يكن بإمكانهم الحصول على مسكن وكانوا لذلك يشغلون أماكن أخرى كالجسور والأقبية والشوارع الصغيرة.

وقد عزز استعمال المترل مكانا للعمل للاتصال بين الفضاء العام والخاص أو بالأحرى "غزو الخارج للداخل" فيما تقول بيرلا سيرفاقي، فالبورجوازيون الأغنياء كانوا يجلبون أعمالهم معهم إلى بيوتهم، ولم تكن المحلات المتخصصة موجودة بعد.

وبالنسبة للغرف فلم تكن لها وظائف ثابتة في البيوت الأوربية؛ بمعنى غياب فكرة التخصص داخل الفضاء السكني فلا يوجد أثاث ثابت وكان الكل من البالغين والأطفال، والسادة والخدم يقيمون ويعملون في غرف تتبدل وظائفها حسب الظروف. وفي المساكن الثرية كانت الغرف متصلة فيما بينها، بحيث يتم المرور من واحدة إلى أخرى، ولذلك كان التجول يتم أمام أعين الجميع بينما في المنازل المتواضعة فإن غرفة واحدة تستعمل في الوقت ذاته من أجل كل الأعمال وأشكال المعاشرة للحياة اليومية.

وهكذا فإن حياة مشتركة كانت تسود في البيوت تتجلى في الزيارات الكثيرة والمحادثات واللقاءات والتبادلات التي تجري داخل غرف متابعة أو تتركز داخل غرفة وحيدة. ولذلك فإن الخصوصية كانت غائبة كل الوقت¹.

لكن الفترة المعاصرة ستشهد تغيرات في الحياة المادية والروحية والتي ستقود إلى بروز قيم تؤثر على الخصوصية منها المعاشرة الانتقائية، والانزواء داخل الأسرة والعالم المتزلي، والبحث عن العزلة والانسحاب الفردي. وسيظهر عندئذ مفهوم جديد للخصوصية.

وهذه التغيرات -اعتمادا على فليب آرياس Philippe Ariès- مصدرها ثلاثة أحداث تنتمي إلى التاريخ السياسي والثقافي لأوروبا فهناك استراتيجية تدخل الدولة المتنامي في الفضاء الاجتماعي الذي كان متروكا من قبل للجماعات والعوائل. من ذلك مثلا الممارسات الفردية للدفاع عن الشرف. وثانيا سياسة تطوير تعليم القراءة والكتابة، فانتشار المطالعة الصامتة يمكن من التأمل الفردي الذي كان صعبا جداً خارج الصوامع والأديرة المهيئة للعزلة.

وأخيرا هناك الأشكال الجديدة للدين التي أدت إلى تطوير تقوى داخلية دون أن تلغي طبعاً أشكالاً أخرى جمعية للحياة الكنسية².

وسيحده تطور في معنى الأسرة الذي سيتحدد أساساً حول العلاقة بين الأم ورضيعها ثم حول الأطفال بشكل عام والزوج وأدى ذلك إلى تكون مفهوم الطفولة وكان قبل ذلك الأطفال يعاملون كراشدين صغار. وقاد هذا إلى تكون الأسرة النووية. لقد كان الشعور بالطفولة تعبيراً خاصاً عن ذلك الشعور العام ألا وهو الشعور بالأسرة النووية، التي كانت هي ذاتها حالة للفكر أكثر منها بنية، فكانت شعوراً بالتضامن الذي يربط بين أعضاء المنزل ويفصلهم أيضاً عن باقي الجماعة. وهكذا نشأ جو عاطفي ينبغي حمايته من كل خرق وذلك بالانعزال وراء جدار الحياة الخاصة.

وبتكون مفهوم الخصوصية الحديث غير المنزل شكله، فتم فصل الغرف عن بعضها البعض وظهر الرواق بدل الممر الوحيد بينها وتم تخصيص الغرف حسب الوظيفة. وتميزت الغرفة عن الصالون ونتيجة التطور في مفهوم الجسد والحشمة تم إبعاد الخدم عن نظر الأسياد داخل المساكن الأرستقراطية ومنحها ذلك تراتبية بحيث أن مأوى الخدم والمطبخ صارا يكونان المسرح الخلفي للمسكن الذي يبقى محجوبا عن أنظار الزائرين أو الضيوف.

¹ - Perla Serfaty-Garzon، **chez soi. Les territoires de l'intimité**، op. cit.، P. 22-23.

² - **Ibid**، P. 27.

وفي القرن التاسع عشر (19) سيتم تمجيد الأسرة والخصوصية إلى درجة إقصاء الشارع فهذا الأخير يمتلكه الرجل، بينما فضاء المرأة هو داخل المنزل فلأن ظهور المرأة في أماكن الرجال كان مرتبطاً بلا أخلاقيتها وانحدارها الاجتماعي، وكان هذا تعبيراً عن عدم أهليتها، إذ الإطار الطبيعي، الذي كان شائعاً خلال القرن 19، لعدم الأهلية تلك هو المنزل، وهو العش الذي تبينه المرأة وتصونه من أجل الأسرة التي أصبحت المظهر الرئيس، إن لم يكن الوحيد للخاص. وصارت كلمات امرأة، وأسرة ومنزل تكون مجموعة واحدة جديدة بفضل العلاقات الوثيقة بينها، بل لكونها شبه مترادفة¹.

وفي القرن 19 سيكون المنزل محملاً بالكثير من الدلالات من حيث موضعه، وشكله، والمواد التي يبني بها، وتوزعه الداخلي والأشياء التي يحتويها والعناية بها، فالنوع الداخلي وتراتبية الغرف والديكور وكل شيء بداخل المنزل البورجوازي يجب أن تسهم في التعبير عما هو في وقت نظرة إلى العالم وأسلوب حياة عائلي. هكذا فإنه بالنسبة للمفهوم البورجوازي عن المركز كان الصالون هو الفضاء السيد للمنزل، فضاء التمثيل والاستقبال، فضاء لإظهار علامات الثراء والراحة والاستقرار.

وكذلك بالنسبة لمفهوم الخصوصية الذي كان يباعد بين الفضاء الحميمي وفضاءات الاستقبال، بحيث تكون غرفة النوم، وأحياناً غرفتنا النوم بالنسبة لسيدي المنزل، والمرحاض، وغرفة الأطفال التي صارت قريبة من غرفة الأم تشرف على الفناء، بينما فضاءات الاستقبال تكون مشرفة على الطريق.

وعموماً فإن القرن 19 شكّل العصر الذهبي للخصوصية. وميراثه المتمثل في التمييز الجذري بين الوسط العائلي، والمحيط العام وكذلك تنظيم الوجود الذي يتضمنه، سيعمم على مجموع السكان خلال القرن العشرين، وسيكون مفهوم المنزل وطرق تسكنه الشيء الذي تتقاسمه أكثر مجتمعات الغرب الصناعي. وفي بداية القرن 21 سوف لن يكون التمييز بين العام والخاص محل نقاش، ولكن كل ميدان منهما طرأت عليه تغيرات عديدة ستمنحهما تعقيداً كبيراً.

فالقيم المعاصرة تمنح الفردية امتيازاً أبعد مما كان يمكن أن يتوقعه أو يأمله قرن الأنوار أو القرن 19. فالفردية تحرك اليوم المجال العمومي، بحيث أدخلته من جديد في فضاء النقاش الاجتماعي كرهان للتملك والتعبير الجمعي. وإعادة غزو الشارع هو الترجمة الواضحة عن مد

¹ – Perla Serfaty-Garzon، *chez soi. Les territoires de l'intimité*. op. cit.، P. 39

الفردية هذا في المجال العام. لقد صار الفضاء العام من أجل التعبير عن حقوق الفرد والأقليات والمهمشين.

والخاص اليوم لا يقل عن العام من حيث بعض الانحرافات التي طرأت عليه ومن حيث المطالبة بالفردية. فالغرفة الفردية، المشغولة غالبا منذ الأيام الأولى للحياة، هي منذ الآن عنصرا أساسيا للمسكن المتوسط أما بالنسبة لسن المراهقة فإن هذه الغرفة اكتسبت نوعا من الحصانة مقارنة بباقي المسكن، فهي محترمة من لدن الوالدين.¹

ويبقى المنزل اليوم فضاء النحن، فضاء الأسرة ولكنه فضاء كل الخلافات والمواجهات المكانية التي يمكن أن تثيرها الأولوية المعطاة للفرد على حساب الجماعة، من ذلك مثلا الخلافات بين الأخوة على مكان مشترك داخل المسكن، ومحاولة الحصول على مكان خاص داخل المنزل بالنسبة لأعضائه (طاولة، مكتب، غرفة...) وهذا يعبر عن تخصيص الأنا ولكن مع تخصيص الأنا تدخل الذات فجأة، وتتقدم على الفرد من أجل استحصار الخصوصية واستدعاء مفهوم الشخص².

وهكذا فإن مفهوم الخصوصية قد تبلور من خلال تطورات وتغيرات شهدتها المجتمعات الأوروبية أو الغربية، مست الأسرة والفرد والمنزل شكلا ووظيفة وانتهت اليوم إلى التأكيد على الشخص حتى داخل الفضاء الخاص الذي هو المنزل.

وإذا كانت الخصوصية اليوم في مجتمعاتنا العربية الإسلامية بشكل عام ومجتمعنا الجزائري بشكل خاص من المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها مفهوم المنزل، فإنني لا أملك معطيات تاريخية بشأنها في هذه المجتمعات قديما. وهذا موضوع يبقى متروكا لأنترولوجيا تاريخية مأمولة، غير أنني أزعم أن مفهوم الخصوصية، بغض النظر عن الاختلافات الثقافية بين المجتمعات الإسلامية (مثلا النافذة حسب ملاحظتي لمنازل بالمملكة السعودية (مكة والمدينة) أقل انفتاحا على الشارع مقارنة بنوافذ مساكننا في الجزائر)، تشكل مع مجيء الإسلام. وبالاعتماد على القرآن الكريم والحديث النبوي يمكن أن نكشف عن عناصر أساسية لمفهوم الخصوصية من خلال ذلك التحديد الدقيق للعلاقات بين الأهل، المنزل والغرباء، وللحقوق والواجبات التي تنظم الفضاء الداخلي لمسكن المسلم. لقد ورد في سورة النور: "يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها، ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون. فإن لم تجدوا فيها أحدا فلا تدخلوها حتى

¹ Perla Serfaty-Garzon، **chez soi. Les territoires de l'intimité**، op. cit.، P.54 -55

² **Ibid**، P. 57 .

يؤذن لكم، وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم، والله بما تعملون عليم، ليس عليكم جناح أن تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها متاع لكم، والله يعلم ما تبدون وما تكتمون"¹.
ويذهب المفسرون إلى أن الاستئناس هنا مقصود به الاستئذان والاستئناس في اللغة هو طلب الأئس بالشيء، فهو إذن مؤنس.

وبعد الاستئذان يكون السلام " والسلام مسنون بعد الاستئذان على ظاهر الآية، ولأنه تحية للقاء واللقاء بعد الإذن أو السلام قبل الإذن على ما تضمنته السنة، وإن كان قريبا فإن لم يكن محرّما لزم الاستئذان عليه كالأجانب، وإن كانوا محارم فإن كان ساكنا معهم في المنزل لزمه إنذارهم بدخوله بوطئ أو نحنة، أو هم كالأجانب"².

والاستئذان لا يكون في البيوت غير المسكونة كالفنادق أو حوانيت التجار أو منازل الأسفار ومناخات الرحال، أو الخرابات العاطلة، أو الخلاء والبول لأنه متاع لهم، أو المنافع كلها. وهكذا فالإسلام يحمي الفضاء المتزلي أو بالأحرى أهله من الدخول عليهم دون إذنه من قبل الغرباء، وعدم الالتزام بواجب الاستئناس والسلام يعد خرقا للخصوصية أو حرمة المنزل. ومن المهم أن نلاحظ أن الإسلام يمنح كامل الحرية لأهل البيت في قبول الغريب، فالمنزل إذن هو فضاء لحق التمتع بالحرية، بل وقد أجاز الإسلام القيام بما يدفع كل أشكال الاختراق لهذا الفضاء والتعدي عليه. ليس بولوجه دون إذن من صاحبه بل لمجرد الاطلاع على ما بداخله.

ولكن الإسلام، علاوة على حماية المنزل من "غزو الخارج" كما قالت بيرلا سيرفاتي غارزون، ينفذ إلى داخله ويفرض واجبات من شأنها أن تحصر الخصوصية أكثر ضمن هذا الداخل، وهي واجبات زمنية ومكانية في وقت واحد، يقول القرآن: "يا أيها الذين آمنوا ليستئذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات، من قبل صلاة الفجر وحين تصنعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء، ثلاث عورات لكم ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن، طوافون عليكم بعضكم على بعض كذلك بين الله لكم الآيات والله عليم حكيم، وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستئذنوا كما استئذن الذين من قبلهم"³.

¹ النور: 27-29

² عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الدمشقي الشافعي، تفسير القرآن، قدم له وحققه وعلق عليه، هب الله بن إبراهيم بن عبد الله الوهبي، ج 2، دار بن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 1416هـ، 1996م، ص 396-397.

³ النور: 58، 59.

فلاستئذان هنا ليس واجبا على الغرباء وإنما هو لبعض أهل المنزل وهم الخدم أو العبيد والإماء والأطفال الصغار غير البالغين. ويذهب عز الدين بن عبد السلام في تفسيره إلى القول إن النساء يستأذن في الأوقات الثلاث خاصة ويستأذن الرجال في جميع الأوقات، أما العبيد والإماء فيستأذن العبد دون الأمة على سيده في هذه الأوقات، أو الأمة وحدها، لأن العبد يلزمه الاستئذان في كل وقت، أو العبد والأمة جميعا. والصغار الأحرار الذين لا يصفون ما يرون يلزمهم أيضا الاستئذان في تلك الأوقات لخلوة الرجل فيها بأهله وربما ظهر منه فيها ما يكره أن يُرى من جسده. وأول تلك الأوقات قبل صلاة الفجر أي في الليل وقت النوم والخلود إلى الراحة، الثاني وقت الظهر حين خلع الثياب للقيولة، والثالث وقت إرادة النوم والاستعداد له، فهذه الأوقات يختل فيها تستر المسلم وتكون العورات فيها بادية والتكشف فيها غالبا، لهذا ينبغي أن يستأذن العبيد والخدم والصبيان في الدخول على الأهل. ويورد صاحب التفسير المذكور سبب نزول هذه الآية وهو أن الرسول صلى الله عليه وسلم بعث إلى عمر وقت القائلة غلاما من الأنصار، فدخل بغير إذن فاستيقظ عمر بسرعة فأنكشف منه شيء فرآه الغلام فحزن عمر لذلك وقال: "وددت لو أن الله تعالى -بفضله نهي أن يدخل علينا في هذه الساعات إلا بإذنا فانطلق إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فوجد هذه الآيات قد نزلت فخرّ ساجدا"¹.

وهكذا فإن خصوصية الفضاء السكني في الإسلام مرتبطة بمفهوم العورة ولذلك فإن البيوت الخالية التي لا تكون فيها العورة قابلة للانكشاف لا تتمتع بالحماية من الاختراق والتي تترجم في الاستئذان بالدخول. ولذلك فإنه لا يمكن أن نستبعد دور الإسلام في الممارسات المتعلقة بالخصوصية في البيت العربي بشكل عام والبيت الجزائري بشكل خاص.

وإذا كنا نقارب هنا مفهوم الخصوصية أو الفضاء الخاص من وجهة نظر الدين الإسلامي، فإن هناك مقاربات عديدة لهذا المفهوم نستطيع من خلالها استخلاص مختلف أوجهه. فبالنسبة لسومر R. SOMMER الفضاء الشخصي هو منطقة مشحونة عاطفيا، إنه "هالة" تساعد في ضبط سلوك الأفراد المتعلقة بالفضاء، وهو أيضا مجموع العمليات التي بواسطتها يعين الناس الأمكنة التي يشغلونها ويعطونها الطابع الشخصي، إنه يتكلم عن الفضاء الخاص كمنطقة محمولة².

وقد استعمل "أبراهام مولز" مفهوم الفضاء الشخصي بمعنى مختلف قليلا. منطلقا من شكل معين للمكان الذي هو "موضع جسدي". يشير مولز إلى أهمية ما يمكن تسميته بالمكان المحيط

¹ عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الدمشقي الشافعي، المصدر السابق، ص 410.

² GUSTAVE- NICOLAS FISCHER، *La psychologie de l'espace*، PUF، (Que se-je)، Paris، P. 11.

بالجسد. إنه يعتبر الإنسان في مركز البصلة حيث يبيّن طبقاتها المتتابعة، تلك الطبقات التي يبينها الإدراك حوله حينما يوسع مجال فعله. لذلك يعطي مولز الفضاء الشخصي مضمونا حسيا أكثر، إنه يدرك في بيئته المشاهدة كنسق مميز من الخصائص يوزعها على مناطق تتعد شيئا فشيئا عنه، ويحدد عنده قوقعات الإنسان، التي تمثل اتجاهات تملكه للفضاء من منظور علم النفس الاجتماعي. فكل واحد يبيّن حوله عددا من القوقعات أقربها إليه جلده، وهو حد الجسم الخاص الذي يؤلف حد الكائن، ومنطلقا من الثياب التي تمثل امتدادا للجلد. بمعنى مجال الخاص الداخلي للكائن، يحصي مولز تدريجيا قوقعاته وهي: الحركة المباشرة أي مجال امتداد الحركة المستقلة ومثال ذلك منطقة عمل جراح الأسنان التي لا تقتضي تنقل الجسد كليا، وغرفة الشقة، والشقة كقوقعة فردية غير قابلة للاختراق، وتمثل الحد الحقيقي بين الخاص والعام، والحي كمكان مألوف لكن ليس للفرد عليه سيادة مثلما هو الحال بالنسبة للشقة، المدنية وفكرة وسط المدينة باعتبار أن المدينة ووسطها هما رمز الحرية في المجتمع، وهما مكان الخدمات النادرة، والاختلاف والمجهول والفرص والقرارات، والمنطقة من حيث هي منطقة السفر والاستقلال والتحرر من فكرة المواعيد ومن ضغط الوقت خلال اليوم، والأمة، وأخيرا العالم الواسع.

وهناك دراسة هورowitz M.C وودوف D.F.Duff وستراتون I. D. Stratton فقد حاولوا معرفة من خلال دراسة تجريبية، ما هو شكل هذه القوقعة التي يمثلها الفضاء الشخصي. كل تلك الدراسات تبين أن مفهوم الفضاء الشخصي يبرز موقفا وجوديا مشتركا لدى الجميع، كل واحد يعيش داخل فقعة، أو قوقعة، أو فضاء يلتصق به ويتحرك داخله. فالفلاح في حقله، والمعتوه في غرفته، والسجين في زنزانه، والمريض في سريره، والساكن في شقته، والعامل في ورشته، كلهم يجدون أنفسهم يتصرفون ولو مؤقتا بمكان خاص ينظمونه ويقومون بتهيئته والذي يتقابل جدليا مع الأماكن المجاورة ومجالات الآخرين¹.

1-2-1. المنزل ومبدأ الاغلاق: الفضاء السكني بالنسبة للجزائري مهما كان شكله منزل تقليدي (حوش)، شقة، فيلا، بل وحتى بيت قصديري أو كوخ أو خيمة، ينبغي أن يكون حاميا لحرمة العائلة، ولذلك فهو المكان الذي لا ينبغي أن تطاله الأنظار الأجنبية أو العامة. إنه الداخل المخفي في مقابل الخارج أي الفضاء العام وبشكل خاص الشارع الذي هو مكان التجوال واللعب وحتى العنف، "الدار مقر السترة، والزنقة أو الدرب ما يستر ما يرحم" يقول أحد الباحثين.

¹ - Abraham Moles et Elisabeth Rohmer ، **Psychologie de l'espace**، Textes rassemblés، Mis en forme et pr sentes par Victor Schmach، l'harmattan، paris، 1998، p. 83-102.

وعلاوة على قداسة المتزل التي تفرض انغراقه على الأجنبي والغريب، فإنه من غير الممكن تصور تأديته لوظائفه الحيوية المتمثلة في الأكل والتكاثر والراحة ونظافة الجسد... بدون تلك الخاصة، خاصة الاغلاق، يقول بزو مسابوو "كل إقامة إنسانية، قصرا كانت أم كوخا، سكننا فرديا أم شقة، تحقق في الواقع حَرَمًا يمكن لأعضاء الأسرة تأييد الأفعال الأولية للوجود بداخله- الراحة، الغذاء، العمل، الترويح، مع التأكيد على تعاطفهم، ولهذا السبب يجب أن تكون هذه الإقامة قادرة على أن تغلق"¹. وإذا كان الباب والنافذة يضطلعان بوظيفة الانفتاح على الخارج والمجتمع، فإنهما في الوقت ذاته ينبغي أن يحققا وظيفة الاغلاق ومنع كل أشكال الاختراق.

وحرمة المتزل يجب أن تتحقق حتى بالنسبة للضيف وهو داخل هذا الفضاء، ففيما يذكر "بوغالي" فإن المغربي الأمي، من أجل منعه من النظر إلى نساء المتزل، يطلب منه أن يجلس بعيدا عن باب الغرفة بحجة أن ذلك يكون مريحا له، ولكن الذي يلاحظ اليوم في المتزل الجزائري، حينما تسمح الظروف المادية ومساحة المكان، هو عزل غرفة الاستقبال أو الصالون عن باقي الأقسام، وفي بعض المنازل يكون الدخول إلى هذا القسم ذي الخاصية العامة من باب خاص، وهو ما يحقق نوعا من الاستقلالية بالنسبة للضيف إذا علمنا أن غرفة الاستقبال هذه تكون متوفرة أيضا على المراض والحمام، وهو ما يعزز حرمة المتزل أكثر فأكثر.

فحرمة المتزل وخصوصيته تظل من العناصر الأساسية المشكلة لمفهومه. فالمتزل يتحدد بحدوده وباستقلاليته وانغلاقه على الخارج وليس بانفتاحه. ولقد حاول بعضهم تفسير فكرة الاغلاق هذه التي تميز المسكن المغربي. فهذه جيرمان تيلون German Tillion ترجع السلوك الذي يجعل المتزل فضاء مغلقا على الخارج إلى سلوك قديم جدا، ميز البلدان المتوسطة خاصة الضفة الجنوبية والذي يقوم على "ابقاء كل فتيات العائلة من أجل أبناء العائلة"².

واعتمادا على هذا التفسير يؤكد بوغالي العلاقة الوثيقة بين المرأة والفضاء المتزلي، حيث تتعزز حمايته بعد الزواج. هذا الارتباط يعزوه بوغالي إلى عادة قديمة يذكرها هيروودوت، حيث تكلم عن شعب كان الرجال يغرسون عصا أمام الموضع الذي سيرتبطون فيه بإحدى النساء ويتحدون بها.

وتعزيز حماية المتزل من الاختراق بعد الزواج ظاهرة لاحظناها بدورنا في بعض القرى. فالشباب المقبل على الزواج لا يتوانى في القيام بما يؤمن حماية كافية للفضاء المتزلي، فيعمد إلى إعلاء

¹ - Jaques Pezeu Massabuau، **op. cit.**، p. 58.

² Mohamed Boughali، **op. cit.**، p49.

الجدران، بل وغلق النوافذ المطلقة على الشارع في بعض الأحيان بشكل نهائي. وهذا الشعور الحاد بجرمة المتزل بعد الزواج ربما تترجمه كلمة "يَسْتَبِيْتُ" أي يكون له بيت كناية عن الزواج، وهذا يعني أن الزواج والبيت كلاهما يحيل إلى الآخر ويتطابق معناهما في نهاية التحليل. فالزواج يقتضي البيت بما تمثله من خصوصية واستقلالية، والبيت يحيل إلى مفهوم الزواج وما يمثله على عاتق الزوج من مسؤولية حمايته.

لكن التفسير الذي قدمه بوغالي اعتماداً على جيرمان تيليون والذي يقوم على استمرار عادة قديمة في المجتمع المغربي ولدى المغاربة الأميين، حتى لو سلمنا بقدمه، يستبعد في رأينا تأثير الإسلام الذي شدد على حرمة المسكن. لقد حاولنا فيما سبق أن نربط بين مفهوم العورة الوثيق الصلة بالجسد ومفهوم المتزل. ولهذا فإن سلوك الجزائري الذي يجعل المتزل فضاء مغلقاً على الخارج يجد أساسه في دعوة الإسلام احترام خصوصيته وقداسته وحرمة اختراقه.

1-2-2. الباب ورمزيته: الباب كما يعرفه خليل أحمد خليل "مدخل، مكان انتقال

وعبور من حال إلى حال، ومن عالم إلى آخر... وهو رمز التحول والتطور، بقدر ما هو رمز للولوج، والمأخذ، والمخرج: باب المتزل، باب المدينة، باب البحر (باب المنذب)، باب الله (الكريم)¹.

نحن إزاء دلالات تتجاوز المعنى المباشر للباب في كونه تلك الفتحة التي نلج منها إلى داخل الدار أو المسكن، ولكن في الواقع هذه الوظيفة هي التي أضفت عليه رمزية المخرج؛ بمعنى أنه ما دام الباب يحفظ خصوصية المتزل بانسداده في وجه الغرباء والأجانب وفتحها لهم يعني قبولهم، فإن كل مستغلق يتطابق مع غلق الأبواب وانسداده، هكذا فإن الأمور حين تسوء في وجه الجزائري فإنه يعبر بالقول "كل البواب انسدت في وجهي" وحينما تنفرج الأمور الصعبة وتزول العوائق يعني أن أبواب الخير قد انفتحت. ولكن الباب في التمثل الشعبي - وهو الذي يهمننا هنا - هو رمز الشرف، فوظيفة الاغلاق التي يقوم بها هي من أجل حماية الخصوصية التي تمثل المرأة أساسها، وحماية المرأة داخل الفضاء السكني هو حماية للشرف. ولذلك فإن ثمة فضاءات أخرى لا تتمتع بخصوصية الحرمة كبيوت الدعارة التي ليس لها أبواب حسب اعتقاد المغاربة الأميين².

وعلاوة على الوظيفة الطبيعية أو الأصلية له وهي الفتح والاعلاق، والوظيفة الرمزية المتمثلة في صون الشرف، فإنه بالنظر إلى المواد التي يصنع منها والجمالية التي تصبغ عليه، فإنه يعبر عن

¹ خليل أحمد خليل، مفاتيح العلوم الإنسانية، دار الطليعة، بيروت - لبنان، 1989، ص 79.

² Mohamed Boughali, op. cit., p. 52.

المكانة الاجتماعية لصاحب المنزل، وعندئذ يصبح جزء من المسكن ككل بما هو تعبير عن تلك المكانة. والباب أيضا يعبر عن الحرية والاستقلالية وحق التملك، ذلك أننا نفتح له لمن نشاء ونغلقه في وجه من نشاء.

هكذا يبدو أن الباب بما هو جزء أساسي من الفضاء المتزلي، كاشف للقيم والتمثلات والمعتقدات، ولذلك فهو كاشف للاختلافات الثقافية بين الشعوب. لقد تحدث إدوارد هول عن هذه الاختلافات التي إذا لم يتم استيعابها وإدراكها، فإنها تؤدي إلى سوء التفاهم بين أفراد ينتمون إلى ثقافات مختلفة، مثال ذلك الألمان والأمريكيون. ففي ألمانيا عادة ما يوجد للمباني العامة والخاصة أبواب مفتوحة من أجل عزل الصوت، وكذلك بالنسبة للعديد من غرف الفنادق. والباب عند الألمان كذلك يؤخذ بجدية كبيرة. فالألمان عندما يحضرون إلى أمريكا يشعرون أن أبواب الأمريكيين رقيقة وخفيفة. وكما أن هناك اختلافا في معاني الباب المفتوح والباب المغلق، فالأمريكيون يبقون الأبواب مفتوحة في المكاتب، ويبقيها الألمان مغلقة. فالألمان يعتقدون أن الأبواب المفتوحة تدل على الاتساع وعدم النظام وليس لأن الشخص الذي يوجد وراء الباب المغلق يريد أن يكون لوحده أو أن لا يتم إزعاجه أو أنه يفعل شيئا لا يريد أن يراه شخص آخر. فالباب المغلق يحافظ على وحدة الغرفة ويوفر حدا فاصلا بين الناس. ومن جهة أخرى فإنهم ينخرطون بافراط مع بعضهم البعض. إن سياسة الباب المفتوح للعمل الأمريكي وأنماط الباب المغلق لثقافة العمل الألمانية فيما يذكر هول سبب صدمات في الفروع والشركات التابعة للمؤسسات الأمريكية في ألمانيا. فالأبواب المفتوحة في إحدى هذه الشركات جعلت الألمان يشعرون أنهم مكشوفون وأعطت العملية كلها جو استرخاء غير عادي وغير لائق للعمل التجاري، ومن ناحية أخرى فإن الأبواب المغلقة أعطت الأمريكيين الشعور بأن هناك جوا تآمريا حول المكان وأنه تم تركهم خارجا¹. وهكذا فإن معاني الباب المفتوح والباب المغلق مختلفة بين الثقافيتين الألمانية والأمريكية كما أبان هول، وهذا يؤكد أن الباب مشحون بدلالات وقيم وتمثلات معينة، تضيفها عليه الثقافة.

3-2-1. النافذة: عين الدار: إذا كان الباب عنصرا أساسيا بالنسبة للفضاء المتزلي بما يحمله من دلالات ومعان وما يؤديه من وظائف، فإن النافذة بدورها لا يمكن فصلها عن مفهوم الخصوصية.

¹ E. T. Hall, *la dimension cachée*. op.cit., p. 166-168.

صحيح هي تلك الفتحة التي تسمح بدخول الضياء والهواء، ولكنها أيضا وسيلة انفتاح على العالم الخارجي، إنها "عين الدار أو المتزل" l'oeil de la maison " على عبارة بولناو، تسمح لنا بمشاهدة ما يجري في الخارج. ولكن هذه الوظيفة الأخيرة تخضع للمراقبة، ولهذا فلا تكاد ترى نافذة من نوافذنا بدون ستائر تسمح برؤية العالم الخارجي ومراقبته من غير أن يرى هذا المراقب. فالنافذة إذن تفتح على الفضاء العام ولكن في حدود حتى لا يتم الاخلال بالمحافظة على الخصوصية. فنحن هنا إزاء ثنائية تقليد حداثة. فمن جهة الانفتاح على الخارج وهو ما يمثل علامة على الحداثة، وهذا الانفتاح لا يسمح به المجتمع التقليدي أو الريفي، فقد لاحظت أن الكثير من المنازل في القرى لا تتوفر على نوافذ تطل على الخارج، وإذا وجدت تكون مرتفعة. ومن جهة أخرى يبقى هذا الانفتاح نسبيا بالنظر إلى الستائر المسدلة دائما والمصداع المغلق في الغالب. ولكن الشيء اللافت في المجتمع الجزائري وفي مساكن منطقة تلمسان ونحن نتحدث عن النافذة وعلاقتها بالخصوصية هو التسييج الذي صارت تتمتع به النوافذ والذي اتخذ المصطلح الفرنسي bareaudage والذي يطال حتى الشقق التي توجد في أعلى الطوابق، والتي تطل نواذها أيضا مغلقة.

1-2-4. المتزل/ الدار والمرأة: العلاقة بين المتزل أو الدار والمرأة في المجتمع والثقافة الجزائريين وثيقة جدا إلى درجة التطابق، وهذا ما وصلت إليه كل الدراسات التي تناولت الفضاء المتزلي. لقد أكدت هذه الدراسات التقابل بين الخارج الذي هو مكان الرجل والداخل الذي هو فضاء المرأة. وإذا نعالج هنا هذا الارتباط بين الفضاء المتزلي والمرأة فلكي نتبين مقدار التغير أو التطور الذي شهدته هذه المتلازمة الدار- المرأة في ظل التحول الذي يعيشه المجتمع الجزائري. إن العلاقة الوثيقة بين فضاء الدار والمرأة كما بينت تلك الدراسات تقوم على أسس أخلاقية واجتماعية تغذت دائما في رأينا بالدين الإسلامي. فالشرف والرجولة والقوامة والعورة كلها مفاتيح أساسية لفهم تلك العلاقة.

في معالجته لتلك المتلازمة (الدار- المرأة) استطاع "محمد سعدي" أن يكشف عن مستويات دلالية في الخطاب الشعبي الذي يعبر عن الزوجة بالدار: الدار غاييبين، الدار مرضى... ففي مستوى أول وسطحي يبين أن المرأة ترتبط بفضاء الدار بأكثر من علاقة، حيث أصبحت كل واحدة منهما امتدادا للأخرى في المخيلة الشعبية، وترتب عن ذلك أن صارت المرأة عنصرا لا يتحرك إلا في الدار، فهو فضاءها الوحيد الذي تمضي فيه كل وقتها تقريبا، "فلقد

أصبحت المرأة تستدعي فضاء الدار، وفضاء الدار يستدعي المرأة، كما تعكس المرأة فضاء الدار، وفضاء الدار يعكس المرأة. فالمرأة بفضاء دارها، وفضاء الدار بمرأته¹.

أما المستوى العميق فيكشف عن دلالات رمزية اكتسبتها المتلازمة الدار- المرأة. فالمرأة هي التي تكسب فضاء الدار قداسته والتي تندس إذا تلطخ شرف الرجل بالعار الذي قد تجلبه له المرأة ولذلك فإن هذا الشرف يجري حمايته من قبل الرجل حتى بعدم ذكر كلمة "زوجتي" أمام الأجنبي أو الغرباء. ومن ناحية أخرى إن التطابق بين المرأة والدار يترجم العلاقة الاتصالية والانفصالية بين الرجل والمرأة في وقت واحد. فالمرأة قد تكون مقدسة إذا خضعت لطاعة الرجل وحققت رغباته، وتكون دينئة كلما خرجت عن تلك الطاعة وأبدت مقاومة له. وعبر هذه العلاقة يتجلى الفكر الرجولي الأحادي الرؤية الذي تميزه الحرية والسلطة المطلقتين للرجل ذي الفضاءات الواسعة والمفتوحة كالشارع والمصنع والمقهى والسوق، في المقابل تكون المرأة هي الأضعف والمقيد والداخل والغائب..... وهذا التقابل من الرجل والمرأة والذي أفضى إلى التماهي بين الدار والمرأة لا يعكس فقط نمطا ثقافيا واجتماعيا محليا إنه يتغذى من فهم وتأويل معين لمفهوم القوامة في الإسلام أدى إلى إقصاء المرأة².

والارتباط بين المرأة والمترل/ الدار يجعل هذا الفضاء رمزا للنظام الأخلاقي والاجتماعي، فالمترل هو الذي يحمي عرض وشرف المرأة أما الخارج بدون أسباب محددة كالحمام أو زيارة الأهل أو مزار معين، فإنه يتزل بالمرأة إلى مصاف الداعرة في التصور الشعبي المغربي كما لاحظت "رحمة بورقية". فوفقاً لهذا التصور فإن التمييز بين المرأة الشريفة وغير الشريفة تعبر عنه العبارة "بنت الخلال"، والخلال أي الخلاء يعني المكان الفارغ غير المسكون، المعبر عن الطبيعة في صورتها الأكثر وحشية، الفضاء غير المنظم والذي يفلت من قبضة الرجل. والداعرة هي من ترتبط بهذا الفضاء الطبيعي الفارغ الذي يقابل الفضاء الممتلئ، الفضاء المترلي الذي يحتوي على المرأة التي لها قيمة، بينما الفضاء الفارغ ترتبط به المرأة التي لا قيمة لها والتي خرقت المعايير الاجتماعية³. وهكذا يغدو المترل رمز النظام الأخلاقي والاجتماعي. وانطلاقاً من هذه الرمزية تقارب رحمة بورقية العلاقة بين البنية المكانية والبنية الأسرية في إطار نسق القيم الخاصة بالمجتمع الذي هو المجتمع

¹ محمد سعدي، "الدار- المرأة": رمزية الفضاء بين المقدس والديني في الثقافة الشفوية"، مجلة إنسانيات (الفضاء المسكون، المعيش المترلي

وأشكال تمنية) عدد2، 1997، ص7.

² ينظر: محمد سعدي، المرجع نفسه، ص6-14.

³ Rahma Bourqia، op. cit.، p. 22.

المغربي، فتشير إلى قانون الشرف الذي يحكم قوانين هذا النسق، الذي يعطي دلالة للمراكز الذكرية والأنثوية، ويحدد أنماط السلوك التي ينبغي إتقانها والضغوطات التي تمارسها على الفرد من أجل نمذجة سلوكه، وتنظيم الاستعمال الخاص بكل جنس للمكان. فتقسيم الفضاء بين الجنسين شيء اجتماعي وثقافي خالص. فحركة كل جنس في الفضاء تجري حسب قواعد ما يسمى "التقسيم الأخلاقي للفضاء" الذي يحدد قواعد السلوك المناسب لإتيانه في هذا المكان وليس في غيره. هذا التقسيم هو الذي يجعل الرجال يمضون وقتهم خارج المنزل والنساء داخله. ولذلك فإن الرجل الذي يقضي وقته في المنزل يشترك مع النساء، فمكانه في الخارج مع الرجال. إننا إزاء حركتين متعاكستين كما بين بورديو. فحركة النساء تتجه نحو الداخل من بيت الأهل أو الحمام أو المزار إلى المنزل، أما الرجل فتتجه حركته نحو الخارج أي من البيت نحو مكان العمل أو فضاءات الاجتماع مع الرجال. فهذا التقسيم الأخلاقي للفضاء محكوم بقانون الشرف. ولكن كما تلاحظ رحمة بورقية فإنه من المفارقة أن الشرف حاضر في هذه العلاقة مع الفضاء دون أن يأخذ إسما خاصا. ولذلك فهي تعتمد إلى اللغة المستعملة اعتمادا على بورديو فتشير إلى الكلمات الدالة على الشرف في اللهجة القبائلية مثل العرض، الحياء، الحشمة، العالي...

والشرف يتشابه مع الاعتبار في كون أن الآخرين هم من يمنحوهما للشخص. ولكن الاختلاف هو في كون الاعتبار يتجلى على المستوى المادي، بينما الشرف يظهر على المستوى الرمزي. فالاعتبار قد يفقد أو يكتسب بمناسبة احتفالية. فإذا لم يتم إطعام المدعوين جيدا في حفلة زفاف، فإن ذلك يكون سببا للطعن في اعتبار رب العائلة، والاعتبار قد تصنعه عناصر عديدة كالثروة، والمركز الاجتماعي السامي، والوظيفة المجزية... فالاعتبار هو أحد أنواع الرأسمال الاجتماعي، يكتسب بواسطة تراكم الرأسمال المادي وبإظهاره، بينما الشرف يتجلى في علاقة الرجل بنسائه (الزوجة والبنات) ولذلك قد يكون الرجل فقيرا ولكنه شريف. فالشرف يشير إلى الصفات التي تتوقف عليها سمعة الرجل، فإذا غابت إحداها في سياق ما يضيع الشرف. والشرف يصعب الاحتفاظ به دائما باعتبار أنه يتوقف على اعتراف الآخرين دائما. وإذا كانت النساء مصدر الشرف بالنسبة للرجل، فإن الرجل ينبغي أن يكون جاهزا للدفاع عن زوجته وأخته وأمه ضد الاعتداء الجسدي واللفظي للأجانب، ولهذا لا ينبغي التلطف باسم الأم والأخت وحتى كلمة زوجتي أمام الأجانب.

والشرف يؤدي وظيفته داخل فضاء علائقي وتراتيبي، فهو الذي يفصل الرجال عن النساء. فحتى يكون الرجل مرفوع الرأس في الخارج، ينبغي أن تكون نساؤه مراقبة ومحكومة بسلطته داخل

المتزل. فقانون الشرف يطرح إذن علاقة بين الجنسين قائمة على وجود ثنائية عال/ خارج الخاصة بالرجال، وسافل/داخل الخاصة بالنساء¹.

وهكذا فإن العلاقة بين الرجل والمرأة، وبين المرأة والدار تتحددان في ضوء قانون الشرف، بمقتضاه يكون الرجل هو الحامي لعرض المرأة فهو يسترها، ولكن هذه الحماية لا تتم إلا في إطار التلازم بين المرأة والدار، بحيث تصير المرأة هي أساس هذا الشرف بالتزامها بفضائها الخاص، فضاء الدار. ومن هنا نسمع المثل الشعبي في منطقة تلمسان، بل وفي الجزائر أيضا: "داري تستر عاري". فالدار ستر وحماية للعرض والشرف، إنها تحفظ خصوصية المرأة ولا تكشفها للأجانب باعتبارها عورة. وربما يبدو لنا هنا التطابق بين فضاء الدار الحامي وحجاب المرأة الذي يتخذ في منطقة تلمسان إسم الحايك، فهذا اللباس التقليدي الذي يغطي جسد المرأة بالكامل عدا الفتحة الصغيرة التي ترى من خلالها بعين واحدة فقط (العوينة)، يؤدي الوظيفة نفسها التي تقوم بها الدار، وهذا في اعتقادي سبب آخر لذلك التماهي بين الدار والمرأة.

على أنه يجب أن نفهم المثل الشعبي السابق بمعنى أوسع. فالعار يقصد منه أيضا الفقر. وهناك مثل شعبي آخر يوضح لنا هذا المعنى: "كول واش يعجبك والبس واش يعجب الناس". على كل إن المتزل هو الفضاء الحامي للخصوصية بمعناها الأوسع أي كل ما لا نريد أن يطلع عليه الآخرون. ولكن ما قيمة قانون الشرف في مجتمعنا الحالي ونحن على مشارف نهاية العقد الأول من القرن الحادي والعشرين؟!

إن الشرف كقيمة تتحكم في الممارسات التسكينية وفي علاقة الرجل بالمرأة وبفضائه المتزلي لم يفقد كل ثقله ومعناه، وهذا شيء ثابت في المجتمعات الإسلامية، يقول مختار الهراس: "إذا كانت هناك قيم اجتماعية وثقافية أكثر مقاومة في عملية التغيير التي طالت المجتمع المغربي حاليا، فإنها تلك التي تتعلق بمسألتي الشرف والحشمة. فرغم التغييرات البنيوية التي طرأت في المغرب خلال العشريات الأخيرة فإن قيم العرض والشرف لا زالت مستمرة في تبرير العلاقات الاجتماعية والسلوكيات الفردية"². إن هذا الحكم يبقى صحيحا بالنسبة للمجتمع الجزائري إلى حد كبير. ولكن مع ذلك يجب أن نؤكد أن التغيير الذي شهده مجتمعنا من حيث مكانة المرأة ودورها. فقد صار من حقها

¹ - Rahma Bourqia, *op. cit*, p. 27-28.

² - Mokhtar El harras, « Féminité et masculinité dans la société rurale marocaine: le cas d'Anjra », in Femmes, culture et société au maghreb, Tome1, Cultures, femmille, r. bourqia et all, afrique orient, 2eme édition, 2000, p45

الخروج إلى المدرسة وإلى العمل بل وممارسة الرياضة إلى جنب الرجل، حتى إنه يمكن القول إن هذه الأمور تتجه إلى أن تصير مسلّمة أو أقرب إلى المسلّمة ليس فقط في التجمعات الحضرية بل في المجتمعات الريفية أيضا.

وكل ذلك يبدو أنه قد أضعف شيئا من سلطة الرجل دون أن يجعلها تختفي تماما، ذلك أن خروج المرأة إلى تلك الميادين يظل مراقبا. لقد أخبرني بعض الآباء بأنهم يعرفون جيدا أوقات دخول وخروج بناتهم في المؤسسات التعليمية. وثمة ملاحظة تتعلق بما أسميناه متلازمة الدار-المرأة فقد لاحظت أن بعض الرجال لا يتخرجون في ذكر كلمة زوجتي أمام الأجنبي، وما يمكن استنتاجه هو أن فصل هذه المتلازمة يتوقف على المستوى التعليمي العالي والانتماء للوسط الأكثر تمدينا.

1-3. التنظيم الداخلي للمنزل: معالجة هذا البعد من شأنها أن تلقي الضوء على مجموعة من العناصر التي نستطيع من خلالها تتبع التطور الذي شهده الفضاء المترلي في مجتمعنا وبالتالي دلالاته على الثنائية تقليد/حادثة. وتتعلق تلك العناصر بمفهوم التخصص ووظيفة كل قسم من أقسام المنزل، والتراتبية بين تلك الأقسام، وكذلك التمييز بين ما يتخذ منها طابعا عاما أو خاصا، ودور التكنولوجيا في تهئية الفضاء المترلي.

إن التخصص الذي طال الفضاء المترلي يندرج ضمن ظاهرة تخصص من أجل أداء وظائف خاصة، ومن هنا الارتباط بين مفهوم التخصص ومفهوم الوظيفة، يرى "فيشر" أن العلاقات بين الإنسان والمكان اندرجت ضمن تخصص في الوظائف. وهذا التخصص ارتبط بتعقيد متزايد للمنشآت والتجهيزات، إنه يقوم على مبدأ أحادية الوظيفة التي هي الإسم الآخر للتخصص، الذي يبعد خارج مجال معين كل ما لا يدخل مباشرة ضمن مشروع وظيفته. فالوظائف المختلفة ستجري في أماكن منفصلة متضمنة الفصل الدقيق للوظائف في إطار انفصال الأماكن. هكذا فالمؤسسة ستنشأ كمحل منفصل كليا عن المسكن. لقد حصر المجتمع الأماكن حول وظائف منفصلة وخصص أنشطتها¹.

إن هذا التخصص الوظيفي إذا كان يتعلق بالمكان أو الفضاء بشكل عام، فإن الفضاء المترلي بدوره قد خضع له. لقد طال هذا التخصص في مجتمعنا حتى مجال الريف. فالبيت الريفي عندنا اليوم لا يختلف عن البيت في المدينة، وهذا أحد أشكال التطور التي يشهدها الفضاء في مجتمعنا

¹ Gustave- Nicolas Fischer، **la psychologie de l'espace**، op. cit.، p. 48.

الجزائري*، والذي يمكن أن نعتبه بتمدن الريف. فقد تحول المتزل القروي أو الريفى إلى مسكن عصري متخصص الحجرات ومجهز بأسباب الراحة بما لا يختلف في شيء عن الشقة الحضرية.

والأقسام التي يتألف منها المتزل الجزائري بشكل عام هي: الصالون، المطبخ، غرفة النوم بالنسبة للزوجين، الساحة، الحمام، المرحاض، غرفة الأطفال. هذه الأقسام تحدد أفعالاً معينة تتعلق بالأكل، والنوم، والترويح، والاستقبال، والنظافة، والعمل... وهي تفرض حقوقاً وواجبات أيضاً عندما يتعلق الأمر بالعلاقة بين الآباء والأبناء، وبين أهل المتزل والضيوف.

والأقسام تخضع لتقييم عمودي ما يجعلها تخضع لتراتبية معينة، هكذا فإن الصالون يقع في أعلى السلم التراتبي والمخزن Debraras في أسفله. وهذا السلم التفاضلي يفرض نظرة معينة للمكان وبالتالي عناية متفاوتة يحسب نوعية كل قسم من أقسام الدار، وما يترتب عن ذلك من دلالات يريد الفاعلون التعبير عنها وإبرازها.

وبشكل عام فإن التنظيم الداخلي للفضاء المتزلي في مجتمعنا وما يفرضه من ممارسات وأفعال وسلوكيات، وما يعبر عنه من دلالات، كل ذلك إنما ينم عن التغيير الاجتماعي والثقافي الذي شهده ويشهده هذا المجتمع.

ومن المهم أن نشير إلى الأهمية التي يقدمها الأثاث المتزلي في التعبير عن هذا التغيير، ذلك أن الأثاث يدخل في تحديد أقسام المتزل ووظيفة كل قسم منها. هكذا فإن الصالون أو الصالة كأحد أقسام المتزل لا يتحدد إلا بالصالون كأثاث، وغرفة النوم تتميز بوجود السرير وما يتصل به. ويمكن أن نستمر في تفصيل العلاقة القائمة بين الغرف وأقسام المتزل على أساس أن لكل غرفة أثاثها، وكل أثاث بغرفته.

1-3-1. الصالون/ الصالة: هذا القسم من الفضاء المتزلي غني بالكثير من الدلالات

والرموز والقيم وربما كان أول شيء يلفت الانتباه هو الإشارة إليه باللفظين الفرنسيين Salle و Sallon مع تعريبهما: الصالون والصالة، ويسمى أيضاً بيت الضياف، وثمة أقسام أخرى تأخذ أسماء بالفرنسية أو بالفرنسية المعربة مثل المطبخ فيسمى بالكوزينة La cuisine، الغرفة: الشامرة La chambre، المخزن: Debararas، غرفة النوم: La chambre à coucher، غرفة الأكل: Salle à manger، المرحاض: Toilette أو W.C... هذا الاستعمال لأسماء فرنسية للإشارة إلى أقسام

* يمكن أن نشير هنا إلى فضاء الإنترنت كفضاء معرفي تجاور مع فضاءات أخرى كالمقهى، السوق، النادي... ولكنه يتميز عنها، ويستجيب لحاجات جديدة فرضتها العولمة.

المتزل هو أحد أشكال الاستعارة الثقافية، وكما بينا سابقا فإن كل استعارة تخضع لإعادة التأويل ولذلك يجري تعريف تلك الأسماء في الغالب حتى تستجيب لمقتضيات قواعد اللغة الأصلية. ولكن هناك دلالة تنحصر في مجال الفضاء المتزلي يعبر عنها الاستعمال المزدوج العربي والفرنسي لأسماء أقسام هذا الفضاء، إنه يدل حسب عبد القادر لقعج إلى غياب التخصص في نمط السكن القديم¹.

والصالون يشكل قسما هاما داخل الفضاء السكني لأنه فيه يتم استقبال الضيوف، ولذلك فهو يتمتع بخصائصه العمومية في مقابل الأقسام الأخرى أو الغرف التي لها ميزة خاصة. إنه القسم الذي ينبغي اظهاره وكشفه للأجانب والغرباء. فحسب مولز الأقسام التي لها خاصية العام هي المدخل والصالون، أما المرحاض، والغرفة الكل، والمطبخ، وغرفة الحمام، وغرفة الأصدقاء، وغرفة الطفل، والغرفة الخاصة بالزوجين أو الوالدين فهي كلها أقسام لها ميزة الخاص².

والخاصة العامة التي يتمتع بها الصالون فرضت ممارسات تسكينية معينة. فالصالون ينبغي أن يكون أولا واسعا حتى يستطيع أن يأوي أكبر عدد ممكن من الضيوف، ولهذا عادة ما يكون هو القطعة أو القسم الأوسع في المتزل، ولكن بما أن هذا لا يكون متوفرا دائما لدى العائلات، فإن هذه الأخيرة تلجأ إلى ادخال بعض التعديلات المتزلية في السكنات الجماعية بالعمارات التي تتميز بمساحتها الضيقة. لقد لاحظت بعض الشقق التي من أجل توسيع الصالون فيها لجأ أصحابها إلى ضم إحدى الغرف إليه، عملية يدل عليها آثار إزالة الجدار الذي كان عازلا بين الصالون والغرفة التي تم التخلي عنها.

وعملية التعديل هذه في المساكن التي تخضع للسياسة العمرانية للدولة تستجيب لحاجات أساسية ربما تم اغفالها من قبل التقنيين والمهندسين والمشرفين على تلك السياسة. صحيح إن توفير السكن اللائق هو من أوليات هؤلاء الفاعلين وصحيح إن الهدف هو مواكبة التطور الاجتماعي الحاصل في بنية الأسرة أي الانتقال من الأسرة الممتدة إلى الأسرة النووية، ولكن مع ذلك تم تغييب البعد الثقافي والاجتماعي. لقد تم تجاهل أسلوب حياة المجتمع ونمط تملك الفضاء لدى الفرد الجزائري. إن السكن الجماعي لا يتماشى مع الممارسات اليومية للمواطن ومعيشه. أي "عدم

¹ Abdelkader Lakjaa ، **op. cit**; P. 91.

² Abraham Moles et Elisabeth Rohmer. **op.cit.**، p. 61.

ملاءمة الفضاء المنتج والمبني والفضاء المعيش " فيما يقول حجيج¹. إن الدار الواسعة أو المسكن الواسع يبقى من العناصر لدى الفاعلين الجزائريين لأنه يعبر عن رغبتهم وحاجاتهم الثقافية والاجتماعية. ولذلك لا نستغرب أن يوصف السكن الجماعي بالقبر. إن الحرية التي يمنحها السكن الفردي أو الحوش أو الفيلا، وقدرته على استيعاب أفراد العائلة والمدعوين في المناسبات بل وأن يكون السكن المستقبلي للأبناء، كل ذلك يجعله النمط المرغوب والمفضل من السكن. لقد تحدث هول عن طبيعة المسكن العربي في إطار معالجته لمفهوم الخصوصية حسب نظريته في المسافات الأربعة التي فصلناها سابقا، يقول: "إن حلم العربي هو الحصول على قدر كبير من الحيز في البيت.... إن شكل البيت هو ذلك الذي يحفظ العائلة مع بعضها داخل قوقعة منفردة واقعية، لأن العرب مرتبطون ببعضهم البعض جدا"². والعرب "يكرهون أن يحصرُوا بين جدران. إنهم يظهرون حساسية عننية للازدحام المعماري أكثر مما نظن نحن (الأمريكيون)"³.

إن الميل لدى الجزائري للمتل الواسع هو الذي يفسر لنا تلك التعديلات الجذرية التي طالت مساكن عديدة في أحياء سكنية ذات النمط الموحد هنا وهناك في دوائر تلمسان وبلدياتها، والسبب الذي دفع الفاعلين لإجراء تلك التعديلات هو أن هذا النمط من المسكن لا يناسب العائلة الجزائرية أبدا، فهو بالكاد يصلح لأسرة تتكون من الأب والأم وطفل أو طفلين.

والصالون بما هو فضاء عام فإنه يلقي عناية خاصة من حيث زينته وتأثيره، ولذلك فهو عادة ما يكون مغلقا في وجه أصحاب الدار أو الضيوف من الجيران أو الأقارب المألوفين، فهؤلاء يجري استقبالهم في غرفة أخرى تسمى "بيت القعاد" (séjour)، هناك من يدرجها ضمن الفضاء شبه العام⁴. فالأصدقاء والأقارب ليس هناك ما يمكن اظهاره لهم، فالمقصود هم الضيوف الأجانب، ولذلك فإن الأثاث الذي يحتوي: الأرائك، السجاد، الطاولات، المكتبة، التلفزيون، اللوحات الفنية، وغير ذلك من أشياء الزينة، ينبغي أن يعبر عن المكانة الاجتماعية ومستوى العصرية. فالصالون بأثاثه يتجاوز وظيفته العملية في الجلوس إلى التعبير عن دلالات أخرى هي المركز الاجتماعي والثروة والحداثة. إن ما وراء الوظيفة العملية للصالون هو ما يجعل الفضاء العام يحظى

¹ E. D. Hadjidj، « L'habiter : la spatialisation des modes de vie », Revue des sciences humaines، Université Mentouri، Constantine- Algerie، N°17، 2002، P. 23.

² E. T. HALL، La dimention cachée، op. cit.، P. 216.

³ Ibid. P. 223.

⁴ Fouzia Meliouh et Kheira Tabet Aouel، « Confort féminin et pratiques domestiques dans une ville de l'Atlas Saharien algerien (Biskra) » INSANIYAT، CRASC، N° 2، 1997، P. 145.

بعناية خاصة وزائدة على كل الأقسام الأخرى، "الحاجة الأولى المهمة في الدار هي بيت الضياف، على خاطر الضياف كي يجو يروحو لبيت الضياف، ويجي من بعد الكوزينة يخص تكون شابة ونقية على خاطر مولاة الدار تنعرف مالكوزينة، وتانيك الحمام وبيت الماء يخص يكونو دائما نضاف" (إحدى المبحوثات)، "الصالة هي القسم الذي يحظى بعناية أكثر لأنها الواجهة التي تعكس ما بقي من أقسام المنزل" تقول مبحوثة أخرى، وتقول أخرى أيضا: "لأن الصالون أكثر قيمة يجب أن تولى له عناية أكبر، ففيه يتم استقبال الضيوف والأشخاص المهمين". وهكذا فإن الصالون بسبب الدلالات التي يتضمنها فإنه يمثل أهم قسم داخل الفضاء المتزلي، والأثاث الذي يحتويه يمثل علامة بارزة على أفضليته، إذا علمنا أن أثاث الغرف الأخرى لا يرقى غالبا إلى مستوى فخامة أثاثه، فبيت القعاد تحتوي في العادة على مقاعد مستطيلة تعرف بالسدريات بدلا من الأرائك.

ويميز في الصالون بين نوعين: الصالون المغربي الذي يتكون من عدة سدريات ويتوضع بشكل مستطيل على محيط الغرفة تقريبا، والصالون الأوروبي الذي يتكون من الأرائك.

وهذا التمييز يعبر عن التقابل بين نمطي حياة: الحياة التقليدية والحياة العصرية. ولكن هذين النمطين يجري تعايشهما في المساكن الواسعة حيث يتوضع الصالون المغربي إلى جانب الصالون الأوروبي أو العصري.

1-3-2. المطبخ: هو أيضا أحد الأقسام المحملة ببعض الدلالات داخل الفضاء المتزلي؛ فهو أولا المكان الخاص بالمرأة التي تضطلع بمهمة اعداد الطعام، ولذلك فإن العناية التي يقتضيها من حيث ترتيب محتوياته ونظافته وحمايته يمثل علامة دالة على صاحبة البيت. ورغم أنه قد يسمح بكشفه للآخرين فإنه يبقى خصوصية خاصة بالمرأة، "أنا لا أحب أن تدخل مطبخي أية امرأة" تقول إحدى المبحوثات. وموقع المطبخ حسبما لاحظت قد يكون بعيدا عن الأقسام التي لها خاصية عامة، بمعنى إن مكانه يكون في الجزء الخلفي من المنزل، وقد يكون بالقرب من الصالون وبالتالي في الجزء الأمامي من المنزل، ويترتب عن موضعه دلالات معينة. لقد تحدث بزو- مسابوو عن تمييز بين جوانب أو أقطاب ثلاثة في المنزل من الصالون وبالتالي في الجزء الأمامي من المنزل، ويترتب عن موضعه دلالات معينة. لقد تحدث بزو- مسابوو عن تمييز بين جوانب أو أقطاب ثلاثة في المنزل لدى الكثير من الثقافات هي: الأمام، والخلف والعمق. والأمام هو القسم الذي يشرف على الطريق، مخصص للوصول (باب، رواق، مدخل....) وللوظيفة الخارجية للمنزل (التجارية أو الحرفية). وهذا القسم يحمل دائما طابع (الذات)، وعلامة بالنسبة للآخر، ويستجيب لقواعد النظام، والطابع المعماري الجميل المعمول به، هذا القسم هو الواجهة في المنزل الحضري. أما خلف

المتزل فهو يعبر، على العكس من الأمام، عن التساهل في القواعد الجمالية والشكلية، وهذا القسم يطل فيه المطبخ، والإسطبل أو المخزن. وهو يعبر عن الحياة اليومية لشاغلي المتزل. وإذا كان الأمام هو مجال الرجل، يعبر عن مكانته وموقعه، فإن الخلف هو مملكة المرأة، فيه تنجز الأعمال المتعلقة بالاطعام. وهذا القسم الثالث الذي يتعلق بالفضاءات التي تخصصها الأسرة للراحة أو لأعمال غير إنتاجية (فكرية)، وهي تشغل موقعا وسطا بين الأمام والخلف، هذا القسم يمثل عمق المتزل، وهو يتميز بكونه مقدسا لأنه يأوي الحياة العميقة للعائلة.

ولكن ليس هناك شيء ثابت حسب بزو- مسابوو، فهذه الأقطاب الثلاثة بكل منزل (أمام، خلف، عمق) تنتظم مكانيا في كل مجتمع بطرق مختلفة- حسب الاستخدامات الهندسية لكل مجتمع والفئات السوسيو ثقافية المختلفة داخل كل مجتمع أيضا¹. فالمتزل العربي أو الحوش أي المتزل التقليدي لا نميز فيه بوضوح بين الأمام والعمق والخلف. فالساحة أو وسط الدار حيث تحيط الغرف بهذا الفضاء الاجتماعي لا يبقى خلف المتزل مستقلا عن عمقه.

والشيء المهم في المطبخ الجزائري اليوم هو الجمالية والتجهيز اللذين صار يتمتع بهما، ويدخل هذا كعلامات على المركز الاجتماعي والعصرية في وقت واحد. فالأسر الجزائرية اليوم تتنافس في اظهار هذه الجوانب من خلال إبلاء المطبخ عناية خاصة من حيث شكله وأناقته، ولذلك تصرف الأموال الكثيرة إلى حد يتجاوز في العادة القدرة الاقتصادية الفعلية للعائلة من أجل تلبيط أرضيته وتلبس جدرانه بالخزف الملون، وكذلك من أجل تجهيزه، حيث صار يستقطب أحدث الأجهزة الإلكترونية (الثلاثة، الطباخة، غسالة الأواني....). وغزو التكنولوجيا للمطبخ عاد بآثار إيجابية على المرأة سيدة المطبخ. فقد سهلت مهامها التقليدية من اعداد للطعام وغسل للأواني وغير ذلك، وفي الوقت نفسه سمح للمرأة أو أهلها أكثر لأن تبسط سيادتها على الفضاء الداخلي للمتزل. فتسمية المرأة بمولاة الدار أصبحت تتجلى بشكل واضح في المطبخ، ذلك أن ذوقها ورغبتها وإرادتها هي التي تتحكم في شكل المطبخ وتجهيزه، وما على الرجل إلا أن يستجيب لذلك، بل إنه قد صارت له قناعة بأحقية المرأة على هذا الفضاء، " هذا من اختصاص الدار، سوف أبعثهم إليك لاتخاذ القرار النهائي بالشراء" يقول زبون أحد المحلات التجارية المتخصصة في بيع الأجهزة الإلكترونية كان يريد شراء إحدى تلك الأجهزة. ونحن إذ نؤكد حيابة المرأة سلطة مولاة الدار لا يتعارض في شيء مع تلك السلطة التي يملكها الرجل على العائلة وتجعله مول الدار.

¹ ينظر Pezeu -Masabuau ، op. cit.، P. 130-131.

1-3-3. غرفة الأطفال: لقد سبق أن بينا أن تخصيص غرف للأطفال داخل المسكن لم

يتم إلا حديثا نتيجة التطور الذي حصل في مفهوم الخصوصية في المجتمعات الغربية الذي قاد إلى تخصيص لكل فرد غرفته الخاصة تحت تأثير التزعة الفردية في الغرب.

والحديث عن غرف للأطفال في المتزل الجزائري صار مطلباً للأسرة ورغبة ملحة يتم تحقيقها إذا سمحت بنية العائلة وتوفير الفضاء لأداء تلك الوظيفة التي تعطى طابعا شخصيا للغرفة الخاصة بالإبن أو البنت. والأسرة النووية اليوم بقله عدد أفرادها قد سمحت للكثير من الأسر بتخصيص غرفة للإبن (أو الأبناء) وغرفة للبنت (أو البنات) وبمجرد أن يكتسب الإبن أو البنت الحق في هذا الفضاء الشخصي فإن واجبات تنطرح على الوالدين، تقتضي منهما احترام خصوصية الإبن خاصة.

وما يميز غرفة الإبن في العائلات الميسورة هو الابتعاد عن سلطة العائلة التقليدية التي تتميز بربقتها على أفرادها. إن تطور وسائل الاتصال وتوفرها والقدرة النسبية على اقتنائها جعل في الامكان تجاوز مرحلة المشاهدة الجماعية للتلفزيون إلى مرحلة استقلال كل غرفة بهذا الجهاز خاصة مع دخول التقنية الرقمية. هكذا فإنه من السهل أن نلاحظ عددا من الهوائيات المقهورة على سطح المتزل الواحد، وأكثر من ذلك لقد صار بإمكان غرفة الإبن أن تحتوي على الأنترنت. ويمكن أن نستشف من هذا دالتين أساسيتين: الأولى هي انفتاح الفضاء السكني المغلق والمحجوب عن الأنظار على العالم الخارجي، حيث صار بالامكان أن يتواصل الفرد من داخل غرفته بالآخر مهما بعدت المسافات. والثانية هي تراجع الرقابة الأبوية على الأبناء مقارنة بالمجتمع التقليدي الذي لا تمتاز فيه أقسام المتزل، فالغرفة الخاصة بالإبن اكتسبت نوعا من الحصانة تجاه الرقابة التي كان يمارسها الأب على أبنائه، ولهذا يمكن القول أن الأنترنت قد اخترق الفضاء المتزلي.

1-4. الفضاء المتزلي وشبكة العلاقات الاجتماعية: الفضاء المتزلي له ارتباط وثيق

بالآخرين أي بالمجتمع، وحتى في الحالة التي يظهر فيها بعيدا عنه، عندما يكون معزولا، فإنه يكون متصلا به بطريقة ما، مثلا عبر الطريق الذي يصل بينه وبين القرية أو المدينة، ولكن الصورة التي تعبر أكثر عن هذا الارتباط هي الجورة، إنها علاقة الجوار، يقول بزو مسايوو: " كل منزل يندرج ضمن جورة معينة"¹. وعلاقة الجوار هذه هي الوجه الآخر للفضاء السكني بما تمثله من تفاعل وتواصل مع الآخر. ففي الوقت الذي يتزوي المتزل على ذاته محافظا على حميميته وهذا وجهه

¹ Jaques Pezeu- Massabuau, op-cit, p. 139.

الأول، فإنه بحكم القرب المكاني، يفتح على المجتمع، فيحدث عندئذ انفتاح وتواصل بين فضاءات خاصة.

ولا شك أن مفهوم الجورة في الثقافة الجزائرية مفهوم له أهميته في شبكة العلاقات الاجتماعية، إذا علمنا أن الإسلام قد أكد على حسن الجوار، وخصه بأهمية فريدة، وقد أكدنا سابقا أنه من الصعب أن نضع حدودا فاصلة بين الثقافي والديني في مجتمعنا، لكن من المهم أن نحاول تبيين واقع هذه العلاقة بين السلوك والممارسات الجوارية والتوجيه الديني. من أجل ذلك ينبغي أن نشير إلى البعد الإنساني لمفهوم الجورة في الإسلام.

إن الجوار في الإسلام يقوم على أساس المسافة، فالجار الأقرب اجتماعيا هو الأقرب مكانا. فالمسافة المادية وحدها دون النظر إلى المسافات الأخرى، إذا جاز لنا هذا التعبير، هي مبدأ الجورة، فالغريب الذي لا يمت إلى القرابة الدموية بصلة أي البعيد من حيث النسب، والمختلف دينيا أيضا، كلاهما يندرجان ضمن فضاء الجورة الإسلامية. وإذ نؤكد هنا على البعد الإنساني التواصلية لعلاقة الجوار في الإسلام فلنذكر نبرهن على أن هذا الدين معطى أساسي لا يمكن إبعاده أو التقليل من شأنه حينما يتعلق الأمر بتحليل ظواهر اجتماعية في مجتمع أو مجتمعات إسلامية. إننا بهذا نخالف ما ذهب إليه بوغالي بصدده تفسيره لعاطفة الجورة في المجتمع المغربي. فقد أعطاه تفسيراً سيكولوجياً، نافياً أن تكون مجرد طاعة بسيطة للأوامر الدينية. ففتح الفضاء المتزلي للجار تقف وراءه رغبة أو إرادة لاشعورية في الثناء على الجورة الحسنة التي يحاول الناس تقديمها تحت غطاء إسلامي. هذه الرغبة مزدوجة فمن جهة، يراد التخفيف من حصانة الفضاء الخاص بفتحه للآخر، وهذا يمكن من دخول فضاء هذا الآخر من أجل التعرف عليه، إذ الجار الذي لا نعرفه أو الذي يتجنب كل التقاء أو احتكاك شيء مقلق. ومن جهة أخرى وتبعاً لذلك فإن الجار الذي كان مقلقا يتلاشى من أجل فسح المكان لمن هو محل ثقة. ومحاولة القاء الضوء السيكولوجي - فيما يرى بوغالي - على تصور الجورة لدى المغربي الأمي هو رغبة في إعطاء محتوى إضافي لهذا المفهوم. فالإسلام كما هو معروف أمر دائما معتنقيه باحترام الجيران ومساعدتهم. بل وجعل الإيمان مقرونا بالإحسان إلى الجار وقد ورد في ذلك أحاديث كثيرة¹. ولكن التعاليم الدينية وحدها يبدو أنها عاجزة عن فتح المجال لسلوكيات أو تصورات دائمة. إنها تتطلب باستمرار الرجوع إلى وقائع سيكولوجية تكون سندا لها. وادخال العامل السيكولوجي هو محاولة لتفسير ظاهرة معقدة تتعلق بسلوك المغربي الأمي تجاه

¹ جاء في صحيح البخاري: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله

واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت".

الجيران، الذي لا يفسره عامل واحد(الدين)، وإنما هناك عوامل تاريخية وسيكولوجية ودينية. فالإنسان في نظر بوغالي متعدد الأبعاد ولا يمكن أن نكون معرفة بحقيقته إلا انطلاقاً من مقاربات عدة في وقت واحد. ولهذا فإن ما يفرض على المغربي فتح فضاء منزله إلى الجار شيء سيكولوجي أساساً. ولتوضيح هذا التداخل في العوامل يذهب بوغالي إلى أن التطور التاريخي الذي كان أساساً متعلقاً بالزواج الداخلي خلق في المغرب مفهوماً لفضاء منزلي شبه مغلق، يرفض كل انفتاح على الخارج. وفي وقت لاحق خف ذلك الانغلاق بتبني الجار غير المرغوب فيه كقريب أو صديق. وهكذا انتهى الفضاء المنزلي المتزوي على ذاته من داخله إلى طلب الحوار والانفتاح على الجيران. وهذه العملية تفسر بألية سيكولوجية بسيطة ليست شيئاً آخر في حقيقة الأمر سوى إرادة إنسانية خالصة في التفاوض والانفتاح على الآخر. وتلك الاستجابة المزدوجة تؤول في نهاية التحليل إلى استجابة واحدة، إنها استجابة خفية ضد فضاء من دون أفق. استجابة لاشعورية تقريباً لرهاب الانغلاق، تدعو الجار إلى الخلاص وإلى توسع في المكان.

وبما أن التقارب بين الجيران يرجع في أساسه إلى العامل السيكولوجي، فإن الدين الإسلامي لم يأت إلا لتدعيم تلك العملية باعتبار أن الإسلام لم يتدخل في التنظيم المكاني للمنتزل المغربي التقليدي. فالتنظيم للفضاء المنزلي، الذي ترجع أصوله إلى ما قبل أسلمة المغرب، كان عليه وحده أن يستدعي السلوكيات نفسها والاستجابات ذاتها بين الجيران التي دعا إليها الإسلام¹.

ولكن هذا التأكيد على الدور الثانوي للإسلام في علاقة الجوار في المجتمع المغربي وإعطاء الأولوية لعوامل سيكولوجية لا يستطيع أن يفسر لنا تلك البرودة التي تعيشها علاقة الجوار بين الناس في الوسط الحضري وغير الحضري. فإذا كانت العوامل السيكولوجية ترجع إلى الطبيعة الإنسانية الثابتة، فلماذا تعجز عن توثيق علاقات الجوار اليوم في المجتمع الجزائري المسلم؟ إن التقليل من دور الإسلام في المجتمعات المغاربية ما هو في الواقع سوى ترديد لنظريات إتنولوجية لمستشرقين غربيين، تحاول أن تقتلع هذه المجتمعات من جذورها الحقيقية وتغرسها في تربة ثقافة المتوسط. وبوغالي هنا في الواقع يتحدث على لسان جيرمان تيلون.

إننا نعتقد أن الإسلام لعب ويلعب دوراً كبيراً في تفسير مفهوم الجورة، لأنه يضع أمام المسلم مسؤولية كبيرة تجاه الجار، ولذلك كلما ضعفت هذه المسؤولية بوازع من الدين، تضعف علاقة الجوار. وعلاقة الجوار في المجتمع التقليدي لم تكن دائماً مثالية، فالمثل الشعبي الذي هو مرآة صادقة

¹ Mohamed Boughali: **op. cit.**، p. 65-73.

لهذا النمط المجتمعي بإمكانه أن يصور لنا الواقع: "اللي اتكل على جارو بات بلا عشا"، "اللي عول على جارو بات عشا على لمناصب". فهذا تصوير صادق لحال الجورة قديما واليوم أيضا. ولأجل أن ترقى العلاقة بين الجيران إلى ما ينبغي أن تكون عليه وفق المعيار الإسلامي فقد جاء التوجيه من المبدع الشعبي بصنع مختلفة ولكن معناها واحد:

- "الجار قبل الدار" أي أن شراء الدار أو كراءها ينبغي معرفة الجار.

- "الشاري يشري الجار قبل ما يشري الدار"

- "جارك الغريب خير من خوك البعيد"

- "جارك القريب خير من واليك البعيد"

- "لا تبني حتى تشوف الجار، ولا تسيح الماء (الماء) حتى تلقى الماء"

- "لو كان ما جاري ما يان عاري"

وهذه الأمثال الجزائرية لا تختلف في معناها عن أمثال تونسية في الجورة:

- "انشد ع الجار وما نتشدش ع الدار"

- "الجار وصى عليه النبي"

- "الجار قبل الدار"

- "الدار بميه والجار بألف"

- "الدار بميه والشارع بألف"

- "يعطينا جار بلا عيون، وفار بلا سنون (أي جار لا يتجسس ولا يخون)"

- "النبي وصى على سبع جار"

- "صباح الخير يا جاري انت في دارك وانا في داري"

فهذه الأمثال كلها تشترك في التأكيد على قيمة الجار فالجار الحسن هو الذي لا يتجسس ولا يخون، وهو من يحفظ شرف جاره لا من يفضحه ويفشي أسرارته، ويحترم خصوصيته. فالجورة إذن هي واجب اجتماعي وأخلاقي وديني لأن النبي أوصى بالجار حتى كاد يورثه.

ولكن هل هذه الأمثال لا زالت تقوم بدورها التوجيهي والتربوي في الأوساط الشعبية؟

في الواقع وفي ظل التغيير الاجتماعي الحاصل في المجتمع الجزائري والتطور العمراني والمد الحضري، ليس بإمكان الفرد أن يختار اليوم جاره، ولذلك فقد تجتمع أسر عديدة في عمارة واحدة اتفاقا أو بدون رغبتها دون أن يكون لديها معرفة سابقة ببعضها البعض. إن مسألة اختيار الجار صارت متجاوزة وغير مطروحة على الفاعلين، بل وربما كان للبعض تصور آخر للمثل "الجار قبل

الدار". " لا يجب أن تبحث عن كون جارك وإنما يكفيك أن تكون أنت جارا حسنا" تقول أرملة بدأت مشروع بناء مسكن في منطقة شبه حضرية بضواحي مديمة تلمسان.

غير أن ملاحظة الممارسات الحوارية في الوسط الحضري بشكل خاص تكشف لنا أن هناك استراتيجية يعتمدها الفاعلون تقوم على اعطاء مسافة معينة من الجيران، قد تنتهي بفعل الزمن إلى أن تتقلص وتتوثق علاقة الجوار حينما يتم تعرف الأسر على بعضها البعض جيدا. وهذه الإستراتيجية المبنية على التحفظ المبدئي تجاه الجيران هي ما يعطي الانطباع في العادة بأن علاقة الجورة في المدينة أو في الوسط شبه الريفي أو حتى الريفي قد أصابها الفتور. لقد أجاب أغلب المبحوثين بالإيجاب على هذا السؤال. هل ترى أن العلاقة بين الجيران قد أصابها التغيير عما كانت عليه من قبل؟ ولماذا؟ وهذا بعض من تلك الإجابات:

" نعم . والسبب كثرة الغيرة والابتعاد عن ما حثنا عليه الرسول صلى الله عليه وسلم".

"أكيد تغيرت. لأنه أولا ما بقاتش النية، وصار الإنسان أناني لا يجب إلا نفسه، والجار غي تاغ profitege وكاين اللي ينقلوا الخبرات، وكاين اللي يهدرو فيك. وين راح الجار تاغ بكري خير من la famille، للأسف " تغير جذري. لأن العصر الذي نحن فيه تغير وبالضرورة يتغير ناسه والجورة لما تحدث فيها بعض الصفات السيئة تدفعك لترك الصداقة وتغيير طريقة المعاملة، يقال أصبحت الأبواب من حديد لأن القلوب أصبحت حديدية أي قاسية".

" نعم. السبب هو طغيان الجانب المادي، والفردانية، وتغير القيم الاجتماعية وبالتالي فقدان الوازع الديني الذي يوصي بالجار خيرا".

فأسباب إذن هي إذن طغيان الأنانية وخرق واجبات الجورة التي أكد عليها الدين الإسلامي. وفي النهاية إن التغيير الذي أصاب علاقة الجوار في المجتمع الجزائري فيما يرى الفاعلون أنفسهم، هو ترك التوجيه الديني.

1-5. الفضاء السكني والممارسة الطقسية: الفضاء السكني ليس معطى ماديا وشكلا

هندسيا معينا فقط، وإنما هو منتج إنساني وثقافي يندمج مع بانيه ضمن علاقات رمزية تنسجها المجتمعات بين العمارة ومجمل معتقداتها وتصوراتها وتتجلى هذه الروابط من خلال الممارسات الطقسية التي تدشن البناء، وتؤمن حمايته. هذا الارتباط بين الفضاء السكني والمعتقدات هو ما يهمننا هنا. والممارسات الطقسية والمعتقدات المتعلقة بالمسكن الجزائري والمغاربي كانت موضوعا لملاحظات الكثير من الإثنولوجيين والأنثروبولوجيين، ولذلك يهمننا اليوم البحث في التغيير الذي

يكون قد لحق بهذا الجانب، والذي له دلالاته من حيث نمط المجتمع. فلقد اعتبر "غسافبي تيسان" أن الرموز والطقوس الخاصة بالمسكن تدل على استمرارية المجتمع التقليدي. والرموز والطقوس الخاصة بالفضاء السكني غايتها حماية الأسرة والمسكن الذي يأويها من شر العين ومن القوى اللامرئية المتمثلة في الجن.

وتعتبر الطقوس الخاصة بالعتبة من أهم الطقوس وذلك لما تتمتع به من خطورة. فالعتبة تمثل معبرا بين الخارج المدنس والداخل المقدس. ولذلك فقد أدرج فان جينيب A.Van Gennep طقوس العتبة ضمن طقوس العبور Rites de Passage واللفظ من استخدامه وهو يعني العبور من حالة سحرية أو دينية أو اجتماعية إلى أخرى، ورافق هذا العبور أو الانتقال من حالة إلى أخرى بطقوس معينة. والمثال الشائع على طقوس العبور المراحل التي يمر بها الإنسان خلال حياته. وتتوأكب هذه التحولات بطقوس مختلفة طبقا لكل مجتمع، فالولادة هي المناسبة الأولى لطقوس العبور ويمكن للطفولة أن تنقسم إلى مراحل عدة، ولكن العبور إلى سن النضوج هو الذي يترافق مع طقوس المسارة. ويشكل الزواج أيضا جزء من هذه الطقوس، كما يتم إعلان المرأة أمًّا مستقبلية لدى الحمل، ثم أما بالفعل في لحظة الولادة.¹

ولكن طقوس العبور تنطبق على أشياء كثيرة، أرض، منطقة، قرية مدينة، قبر، منزل... ولهذا فإن طقوس العتبة تندرج ضمن طقوس العبور، إذ أن عبور العتبة يعني الالتحاق بعالم جديد². وكما يشير فان جينيب فإن في بعض الحالات، تندرج الأضحيات الخاصة بالأساس والبناء ضمن فئة طقوس العبور، وهي تشكل مع مراسيم تغيير المنزل مجموعة احتفالية متنازغمة. والطقوس الخاصة بالمنزل الجديد هي طقوس تماهي السكان مع سكنهم الجديدة. وهذه الطقوس تدخل ضمن فئة أشمل هي طقوس المرة الأولى Rites de la première fois³. ويؤكد فان جينيب أيضا أنه من أجل فهم طقوس العتبة، يحسن التذكير بأن العتبة ليست إلا أحد عناصر الباب، وأن أغلب هذه الطقوس يجب أن تأخذ بالمعنى المباشر والمادي طقوس الدخول والانتظار والخروج، بمعنى طقوس العبور.

وإذا كانت العتبة في الواقع أحد عناصر الباب، فإنها في الخطاب الشعبي تمثل أكثر من عنصر، إنها تناظر كلمة منزل. كما ترتبط العتبة بالمرأة وبالتحديد الزوجة وهذا ما تدل عليه عبارة " يحول

¹ بياربونت، ميشال إيزار، معجم الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص 634.

² Arnold Van Gennep ، **Les rites de passage**، Editions A. et J. Picard، Paris،1981،P. 27.

³ **Ibid**. P. 31.

عتبة البيت" أي يطلق زوجته. ومع أن العتبة أحد عناصر الباب إلا أن رمزيتها تختلف عن رمزية الباب. فإذا كان الباب يرمز إلى الدخول إلى السعادة، ذلك أنه يرتبط في الغالب بفعل "فتح" الذي يرتبط بالفاعل الذي هو الله وربما الأولياء، تدل على ذلك هذه العبارة: "الله يفتح عليك".¹ وغيرها¹ ونحن في منطقة تلمسان نقول: "يافتاح يا رزاق". إذا كان الباب بتلك الرمزية الإيجابية، فإن العتبة لها رمزية سلبية، فهي ليست دائما مرادفة للسعادة والخير في التقاليد الشفوية. فالعتبة تكون مرتبطة بالمرأة، الزوجة على الخصوص كما في العبارة السابقة "يحول عتبة البيت" والتي تعني يطلق زوجته². ولكن قد يقصد بفعل يحول تغيير الحجرة داخل المنزل ولكن معنى التغيير في كلتا الحالتين تغيير الزوجة وتغيير الحجرة. والدلالة السلبية المرتبطة بمصير المرأة المتزوجة تتجلى في فعل غسل الرجلين فوق العتبة كفعل رمزي يهدد المرأة بالطلاق، وبعض النسوة يقمن بهذا العمل عمدا من أجل أن يطلقن فيما تذكر فيرول سويب عن مونيي R. Maunier³.

وتغيير العتبة سواء عتبة المنزل الرئيسية أي تغيير المنزل، أو تغيير الغرفة، يعني استبدال منزل بآخر أو غرفة بأخرى وهذا التحول لا يخلو في الغالب من خير أو بركة في المعتقد الشعبي. لقد استمعت إلى قصص عدة كلها تتفق في شيء واحد يتعلق بالإنجاب، فبطلات تلك القصص كن يعانين من العقم المؤقت ولكن بعد تغيير العتب رزقن بالذرية. وهذا التغيير حدث صدفة، أو كان نتيجة أوامر تم تلقيها في الحلم بطريقة ما فيما أخبرتنى به إحدى النساء تأخر إنجاب زوجة ابنتها أكثر من سنة بعد زواجهما، علما أن الزوجة كانت تتابع العلاج الطبي بانتظام.

وبما أن العتبة قد تكون مشؤومة فهي غالبا ما تكون محل محظورات معينة، خاصة خطر الجلوس فوقها. وهذا الطابو أخذ عدة أشكال في البلدان المغاربية⁴. فلا ينبغي الجلوس فوق العتبة في المساء، ولا يوم الجمعة، ولا أيام الأعياد الدينية، ولا ينبغي للأمهات المرضعات أن يجلسن على العتبة، ولا الأطفال أيضا. وحتى اليوم الأربعين من زواجها لا ينبغي للزوجة أن تقترب من العتبة، والمرضى يتجنبون المرور كثيرا على العتبة. والأسباب التي تقف وراء تلك التحريمات مختلفة ولكنها في الغالب متماثلة. فالعتبة تجلب الموت لأن النحيب على الأموات يكون على العتب. والطفل

¹ Marie Virolle- Souibes, " Une figure de la limite: Le seuil domestique " in Espace Maghrébins. Pratique et enjeux. Actes du colloque de Taghit, 23-26 Novembre 1989, ENAG/ Edition- Vrasc, 1989, p. 243.

² Ibid., P. 247.

³ Ibid., P. 248.

⁴ Ibid., P. 248.

الذي يجلس أمام العتبة يتعرض للتسول لأن العتبة مكان جلوس المتسولين، وشغل العتبة يعني منع دخول الخير. وفي بعض الأحيان يكون السبب ذو طبيعة ثمانية حيث يعتقد أن أرواح الموتى تقبع على العتبة، خاصة أثناء الأعياد، ولذلك فإن الجلوس عليها في هذه الفترة يؤدي إلى خطر إثارتها. والعتبة هي أيضا مكان الجن¹. إن التفسير الذي قدمته لي النساء المستجوبات يتعلق بالخوف من أذى الجن لكل من يجلس فوق العتبة، ولذلك لا زالن يمتنعن ويمنعن أبناءهن من الجلوس على العتبة أو العتب (عتب الغرف).

ومن الطقوس الخاصة بالعتبة تعليق أشياء على الباب أو فوقه من أشهرها "الخامسة" أو "يد فاطمة" التي تعد رمزا لحماية المنزل وأهله أكثر من أي شيء آخر، وخاصتها أن تحمي من شر العين. وعادة ما تتوسط اليد عين مفتوحة. ولكن الشيء اللافت للانتباه هو دخول عنصر جديد له خاصية الحماية من العين أيضا هو العجلة المطاطية Le pneu، لأنه يصرف النظر ربما عن المنزل بسبب سواده (قبحه)، ولذلك يتم وضعه في أعلى المنزل حتى يكون باديا للعيان.

ومن الأشياء التي تعلق على الباب حدوة الحصان، التي تحمي من الشياطين بفضل مادتها (الحديد) وتجلب البركة بفضل شكلها (هلال). وهي رمز السعادة ووحدة العائلة. وهناك الحرباء التي تحمي من الشر العين ومن الفقر، وخصلة القمح التي ترمز إلى الرخاء وخصوبة المرأة. والسמكة التي تكمن رمزيتها في كونها فأل خير أكثر مما هي حامية من شر العين².

وبما أن المنزل في المعتقدات الشعبية محاط بقوى معادية خطيرة يجب الاحتماء منها، فإن العتبة كانت موضوع ممارسات طقسية شائعة إلى عهد قريب نسبيا، حيث يتم ذبح ديك على العتبة أثناء بداية بناء المنزل، وتعرف هذه الممارسة في الأوساط الريفية بـ "يسيل الدم". هذه الطقوس ذهب بعض الدارسين إلى القول بأنها من أجل طرد الشياطين، وهذا ما أكده لي أحد الباحثين بقوله: "يذبح ديك أو كبش، لأن الدم يخرج الشياطين من المنزل"، وهناك من قال بأنها طقوس صلح مع الجن الذي يعتبر الساكن الأصلي للأرض³.

بقي أن نشير إلى طقوس العتبة أثناء العرس. لقد لاحظت "فيروول سويب" بقاء هذه الطقوس إلى غاية الثمانينات في كامل المغرب العربي وإن اختلفت في الشكل والشدة. وفيما أخبرني بعض النساء فإنها لازات موجودة إلى يومنا هذا. وأهمية هذه الطقوس الخاصة بالعروس في اجتيازها للعتبة

¹ Marie Virolle- Souibes. *Op cit.*, P. 248.

² Xavier Tyssen, *op. cit.*, p. 134-137.

³ Marie Virolle- Souibes, *op. cit.*, p. 249.

تأتي من أهمية هذا الشخص الجديد الذي يتم ادخاله إلى العائلة. فهذه المرأة أو الزوجة مثل العتبة قد تكون فأل خير أو فأل شر بالنسبة للفضاء المترلي الجديد. لقد توصل بوغالي إلى أن العتبة بالنسبة للكثيرين من المغاربة الأميين تمثل محل التقاء واتصال بالفضاء المترلي، وهي في العادة محملة بقوة خيرة، كل اختراق لها يمكن أن يضعفها ويجعلها تختفي، ولذلك فإنه وبما أن زوجة المستقبل موهوبة بطهارة عذريتها، فإنه بإمكانها أن تعرض التوازن الحيوي للمترل إلى الخطر، فهي مثل العتبة موهوبة بقوة معينة، لهذا يجب تجنب الالتقاء العنيف وغير المهيأ لقواهما المتبادلة. إن العتبة تبقى موضوع احترازا عديدة لأنها الخط الفاصل بين الفضاء السكني الذي يحمي والفضاء الخارجي المجهول الذي يحتوي على قوة شريرة وخطيرة. ولهذا فإن المرأة التي لا زالت محملة بقوة خيرة مخصّبة، ينبغي أن تقفز على العتبة من أجل تجنب الالتقاء الخطير. ومع اتصالها الأول مع بيت الزوجية، ينبغي عليها أن تطرح قوتها، ليس على العتبة، ولكن في وسط المترل. هكذا يتم انتظار العروس من قبل الزوج في وسط المترل حيث يستقبلها بلمس ظهرها، كما لو كان يتلقى البركة التي لا زالت تتمتع بها وأنت للتو على ادخالها للمترل¹. إن طقوسا مماثلة يوم العرس لا زالت موجودة في منطقة تلمسان لدى بعض العائلات فيما أخبرني إحدى النساء حيث حملها خالها إلى حجرها داخل مترل زوجها.

هكذا فإن المترل أو الفضاء السكني يكون دائما معرضا لأخطار قد تكون من الإنسان نفسه وهي التي تتعلق بشر العين، أو قد تكون من كائنات لا مرئية أي الجن، ومن الواضح أن الاعتقاد في الجن والعين يجد أساسه في الدين الإسلامي ولكن الطريقة التي يتم بواسطتها اتقاء شرهما المحتمل يبدو أنها تقوم على معتقدات وممارسات بعيدة عن الإسلام وربما هي سابقة عليه مثل الأضحية التي يتم تقديمها أثناء تدشين المترل.

ولكن ما يهمنا اليوم هو موقف الفاعلين منها. إن الممارسات الطقسية الخاصة بالفضاء السكني لا تجد مكانها إلا لدى قلة من الناس، فهي في نظر من قمت باستجوابهم ليست سوى خرافات وخزعבלات معارضة للإسلام بل إنها تندرج ضمن الشرك بالله. أخبرني امرأة اشترت مترلا سنة 2002 وعند دخوله أول مرة وجدت حدوة حصان معلقة في أعلى الباب فقامت بترعها دون تردد " لأنها - كما تقول - شكيل" أي شيء تافه. ولعل السبب في تراجع هذه المعتقدات هو

¹ ينظر: Mohamed Boughali, *op. cit.*, p. 19-20.

ارتفاع نسبة التعليم وتشكل وعي ديني بفضل الصحوة الدينية التي عاشتها الجزائر، وكذلك بفضل وسائل الاعلام والاتصال التي أتاحت الاتصال والتواصل بين الناس وبين الدعاة والعلماء.

الفصل الثاني: الزمان في الثقافة الجزائرية

2-1. مفهوم الزمان

2-2. قيمة الزمان / الوقت

2-3. الزمان والهباتيس أو التطبع

2-4. الأفق الزمني

2-5. الإستراتيجيات الزمنية

2-6. الزمان والمعتقدات

درسنا الفضاء المترلي من خلال مجموعة من الأبعاد وسنتناول الزمان أيضا في الثقافة الجزائرية
من خلال مجموعة من الأبعاد:

- مفهوم الزمان
- قيمة الزمان / الوقت
- الأفق الزمني
- الاستراتيجيات الزمنية
- الزمان في المعتقد الشعبي

2-1. مفهوم الزمان:

ما الذي يعنيه الزمان بالنسبة للجزائري؟ سؤال يبدو عاديا للوهلة الأولى ولكن الإجابة عليه صعبة بكل تأكيد، صعوبة كان قد اعترف بها قديما القديس أوغسطين. لكن هذا السؤال الذي توجهنا به إلى الفرد الجزائري سواء المتعلم والمثقف أو الأمي الذي لم يقرأ ولم يكتب، لم يكن الغرض منه الحصول على رأي فلسفي أو علمي، إن غرضنا هو فقط محاولة الحصول على مفهوم بسيط نتبين من خلاله موقفه منه. ولقد كان علينا من أجل ذلك الأخذ في الاعتبار الكلمات التي يقال بها الزمان، فإلى جانب كلمة وقت وزمان العربيتين هناك كلمة الزمان العامية، ولذلك فإن كلمة زمان لا يعطى لها دلالة واحدة في تصور الجزائري، والإجابات التالية تبين ذلك:

فبالنسبة لكلمة وقت وزمان نذكر بعض الإجابات:

الوقت أو الزمان هو: "طلوع الشمس وغروبها، الليل والنهار، كلها تعني لي الزمان".

- "الوقت هو الحياة"
- " هو ظرف يدل على انقضاء عمل"
- "هو عبارة عن مدة معينة"
- "هو ما نعيشه في حياتنا ليلا ونهارا"
- "حركة ميكانيكية مضبوطة بدقة متناهية"
- "هو فترة معينة يعيشها الإنسان"
- "هو المدة أو الفترة التي يقضيها الإنسان في الوجود"
- "هو العصر والدهر والمدة"
- "هو المدة التي نعيش فيها أو الفترة الممتدة من بداية ظهور الإنسان إلى نهايته"

- "هو اليوم، الشهر، السنة"

- "هو ظرف معين كالساعة، اليوم..."

- "هو المال"

- "هو شيء غير مرئي نحسب به المدة في حياتنا"

- "هو مكسب ثمين يمثل أعدادا وأرقاما"

- "دقائق لنا أو علينا"

- "الزمان هو الإنسان"

- "مدة محددة"

- "الوقت هو الليل والنهار"

هذه مجموعة من الإجابات تكفي لتحديد عناصر أساسية تكون مفهوم الزمان وتسمح لنا بالتالي من تبين التغير الذي طرأ على الذهنية الجزائرية وتصورها للزمان إذا انطلقنا من الأحكام التي كان قد أطلقها الإثنولوجيون الكولوناليون، وهي أحكام مبسطة لم يستطع أصحابها ملامسة المفهوم الحقيقي للزمان لدى الإنسان الجزائري أو العربي التقليدي. ففي محاولة منه لإدراك البعد الزمني لدى الشعب المغربي التقليدي كتب جورج هاردي Georges Hardy: "الزمان لا يحسب أبدا لديه. فخارج الواجبات الفصلية التي تفرض نفسها بقوة على الفلاحين، يبدو أن هؤلاء الناس كلهم يتصرفون كما لو كانت الأبدية أمامهم"¹. ومعنى هذا أن الإنسان المغربي أو العربي في علاقته بالزمان يتميز بنوع من الخضوع والاستسلام والخبرة بحيث لا يجد ما يفعله حيال مصيره سوى التسليم أمام إرادة الله.

إن هذه الأحكام الغربية تستند إلى ذلك الربط الذي يقيمه المسلم بين الزمان والله والدين والطقوس أو الشعائر، باعتبار أن الزمان هو أيام الله وعلى المسلم أن يؤدي واجباته الدينية في هذه الأيام. ومن ثم فإن هذه الشعوب لا تستطيع التوصل إلى مفهوم مجرد للزمان باعتباره إطارا لمختلف الأفعال والأنشطة، ولقد بينا سابقا أن مفهوم الخبرة يعجز عن الكشف عن حقيقة مفهوم الزمان لدى الإنسان التقليدي الجزائري والمغربي باعتبار أن تلك الدراسات قام بها إثنولوجيون غربيون في المغرب والجزائر، والأمر يتعلق بجورج هاردي ودراسته الموسومة "L'âme marocaine" وبول

¹ Mohamed Boughali: **La représentation de l'espace chez le marocain illettré. Mythes et tradition orale.** Edition authropos, Paris, 1974, p. 269.

أودينو P. Odinet ودراسته "Le monde marocain"، ودراسة ديارمييه عن أهالي المتيجة التي قمنا بعرضها.

وبالعودة إلى الإجابات التي قدمه مبحوثونا يتبين لنا غنى الدلالات لكلمة وقت أو زمان. فالزمان يعني تلك الحركة الدائبة للشمس، وتعاقب الليل والنهار، وهو مدة وفترة، والعصر والدهر، واليوم والشهر والسنة والساعة والدقائق، بل إن الزمان هو الإنسان، وهو الحياة، وهو أيضا المكسب، وهذا إنما يدل على الوعي بأهمية الوقت في حياة الإنسان، أهمية ينبغي إدراكها وتجسيدها في الاستغلال الأمثل له والقيام بما ينبغي عليه القيام به. ومن الواضح أن تقسيم الزمان إلى أعوام وشهور وأيام وساعات ودقائق يعبر عن التصور الكمي له، وهذه النظرة الكمية للزمان لا يبقى من ورائها أي شك في قدرة الجزائري اليوم على تجريده. ولكن ينبغي أن نشير إلى التمييز الذي يقيمه الجزائري بين كلمة زمان أو وقت وكلمة الزمان، فالزّمان بالمعاني المذكورة سابقا ليس هو الزّمان فهذا الأخير يعني:

- "الجوع، الفقر، الشر"

- "عندما تعود الأيام على المرء بالسلبيات ويعاني ظروف المعيشة السيئة"

- "هو كل ما يعيشه الإنسان من سراء وضراء"

- "هو السنوات التي مرت"

- "هو الماضي"

ومن الواضح أننا أمام اختلاف بين دلالة الزمان/الوقت ودلالة الزّمان، فهذا الأخير يعني الشر والفاقة والظروف القاسية، أو أنه هذا أحد أقسام الزمان أي الماضي. ولهذا ليس من الغريب أن يتم تشبيه الإنسان السيئ الحظ بالزّمان. ولقد وقع في سمعي هذه العبارات "داير كَالزّمان"، "وَجْهَةٌ اكْحَلُ كَالزّمان"، وهذا يعني أن الزّمان شيء قبيح وسيئ وهو مجمع الشرور، وهذا المعنى الذي يشخصن الزمان أو يؤنسن الزمان فيلحق به صفات قبيحة نلفيه في هذه الأمثال الشعبية الجزائرية:

- "الله لا يغلب علينا لا زمان ولا رجال"

- "الزّمان غدار وكُسْرِي من ذراعي، طيحت اللي كان سلطان وركبت من كان راعي".

- "أربعة يا إنسان ما فيهم أمان: المرأة والسلطان والبحر والزّمان".

- "اللي ما يقرّ للزمان عقوبة على وجهه يُجي مكبوب".

- "لا تدّيش المرأة المغفونة تتعاون هي والزمان عليك".

وهناك أمثال شعبية تونسية مشابهة لها:

- "أنا وانت والزمان طويل".

- "الدهر فراق والزمان لحاق".

- "ما يعجبك في الدهر أو الزمان كان طوله".

- "الرجال والزمان ما فيهم أمان"¹.

الزّمان في هذه الأمثال وما يدل عليه من أسماء أخرى كالدهر والأيام يتم تصويره على أنه غير مأمون الغوائل ولا يخلو من الشرور، ومن التسلط على الإنسان؛ ذلك أنه كثير التقلب والتغير ولذلك يجري تشبيهه بالسلطان وبالمراة لأن السلطان قد ينقلب ويتحول، والمرأة كذلك قد تحون من أحبت وتتحول عنه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالمرأة المعفونة أي الوسخة تمثل شرا قد ينضاف إلى شر الزمان.

ولا شك أن هذه النظرة المزدوجة للزمان؛ إذ هو شر بالنسبة للبعض، وخير بالنسبة للآخر، هي استمرار لذلك التصور الذي ساد في الجاهلية قبل الإسلام وعبر عنه الشعراء أحسن تعبير، وهو تصور ينم عن نوع من العجز أمام هذه القوة العاتية التي هي الدهر²، وقد بينا كيف جاء الإسلام مصححا هذه النظرة.

وهكذا فإننا إزاء معان كمية ومجردة للزمان أو الوقت من جهة، ومعان كيفية وشخصية إذا أخذناه بالتسمية العامة "الزّمان" من جهة أخرى، ويبدو لي أن الإثنولوجيين الغربيين وقع تركيزهم على هذه الناحية الأخيرة فقط. فديبارميه ذهب إلى القول أن مفهوم الزمان لدى الشعب الجزائري مفهوم مشخص ولا يمثل اللحظة الهاربة، أي اللحظة المنقضية ولا هو قوة مبيدة، بل يتصور لدى أهالي المتيجة وهذا اعتمادا على حكاية شعبية بطلها الزمان والسعد والحظ، ولذلك يجري تصويره بوجهين، فهو إما مصدر للشرور وإما مصدر للمنح والخيرات والسعادة، أي إنه يكون مع هذا وضد ذلك، وهذا بخلاف السعد الذي يمثل دائما الحظ السعيد. فالزمان له دلالة سلبية مقابل الدلالة الإيجابية دائما للسعد، وهذا ما توضحه عبارة "هذه المرأة هي زمانه" بمعنى سوء طالع بالنسبة له، يقول ديبارميه³.

¹ محمد العروسي المطوي ومحمد الخموسي الحناشي، الأمثال الشعبية التونسية والحياة الاجتماعية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1،

1412هـ-2004م، ص 16.

² ينظر، توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، مرجع سابق، ص ص 197-211.

³ J. Desparmet, *Ethnographie traditionnelle de la Mettija*, Revue Africaine, vol. 59, 1918, p. 28

وإذا كان الزمان يتكلم عنه الواحد باعتباره حظا سعيدا أو حظا عاثرا فإن ديارميه لا يجد تفسيراً لهذه الازدواجية في النظرة إلى الزمان من خلال الثقافة الشفهية (أي الحكايات والعبارات الشائعة عن الزمان) لسكان منطقة المتيجة سوى إرجاعها إلى العقلية أو الذهنية ما قبل المنطقية التي قال بها ليفي برون والتي مؤداها أن الإنسان البدائي لا يأبه للتناقض الذي هو مبدأ منطقي يقرر أن الشيء لا يكون هو نفسه ونقيضه في الوقت عينه. فالإنسان الجزائري أو الأهالي لا يزعجهم الجمع بين فكرتين متناقضتين عن الزمان. والحق أن تطبيق هذه النظرية على فكر الأهالي فيه مجانبة للواقع. فهذه النظرية ثبت بطلانها وقد تم دحضها علمياً من قبل أغلب العلماء الاجتماعيين والأنثروبولوجيين وهي في الأساس لا تخرج عن النظرة التطورية التي وجهنا إليها العديد من الانتقادات، وحتى ليفي برون نفسه أعاد النظر في نظريته بسبب إدراكه لأبعادها فيما يذكر معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا¹.

وهكذا فإن ديارميه يتجاوز حدود دلالة الثقافة الشفهية المتمثلة في بعض الحكايات الشعبية والعبارات الشائعة من مثل "راني معَ هاذا الزمان المكفوح"، وهي دلالة على تغير أحوال الزمان وظروفه. فإذا كان الزمان لا يدوم على حال واحدة وإذا كانت حياة الإنسان معرضة للتذبذب بين الرخاء والشدة، بين اليسر والعسر، بين السعادة والشقاء، وبين التوفيق والاختفاق... إذا كان الحال كذلك فإن الحكاية الشعبية والمقول الشعبي حول الزمان بصفته شخصا يكون صديقا لهذا وعدوا لذلك، ليس إلا تعبيرا عن الواقع ووصفا له، أي إن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد تعبير عن تناقضات الحياة وتقلباتها وليس في هذا أي تناقض مثلما يذهب إلى ذلك ديارميه.

والملاحظة الجديرة بالاهتمام بعد ذلك هي أنه حتى تلك المعاني التي تتركز حول الخاصية السلبية للزمان ليست معروفة إلا لدى فئة معينة من المجتمع المبحوث، فالجيل من الشباب المتعلم اليوم لا يدرك "الزمان" على أنه الفقر أو الشر وإنما يعتبر تلك الفترة التي مضت وانقضت.

وهكذا فإن مفهوم الزمان أو الوقت كما يدركه الجزائري اليوم لا يختلف في شيء عن المفهوم الغربي الذي أكد ديارميه في بداية القرن الماضي أنه مشخص وغير مجرد ولا يتضمن معنى المدة. إن الزمان في الذهنية الجزائرية اليوم يتم تصوره على أنه المدة التي تجري فيها الأفعال والأحداث، ولا يتم إدراكه إلا وهو مقرون بالساعة والدقائق، وأن له تأثيراً في الأشياء والإنسان، وهذه خصائص كان قد نفاها ديارميه كما ذكرنا.

¹ بيار بونت، ميشال إيزار (تحت إشراف)، معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص 782.

وإذا بحثنا عن أسباب هذا التطور -إذا سلمنا أنه تطور فعلا- في إدراك الزمان وتصوره من قبل الجزائريين فإننا نعزوه إلى الوسائل الحديثة في قياس الزمان التي صارت في متناول الجميع كالساعة والتقويم، وأيضا إلى مستوى التعليم الذي بلغه المجتمع الجزائري والذي مكن من تكوين نظرة إلى العالم والحياة تقوم على أساس معطيات العلم، لا على أساس معرفة عامية تقدمها الحكايات الشعبية.

2-2. قيمة الزمان / الوقت:

هذا البعد يرتبط في الواقع ارتباطا وثيقا بالبعد السابق ولا ينفصل عنه، ذلك أن مفهوم الزمان وتصوره يحدد المواقف منه المثمنة والمستغلة له، أو تلك التي لا تعرف قيمته وتبدده، ويكفي برهاننا على هذا أن المجتمعات البدائية لم تكن في حاجة إلى قياس الوقت وحسابه لأنه لم يكن لديها إدراك أصلا للزمان كمفهوم مجرد، فالزمان يعاش في هذه المجتمعات كتجربة حية من خلال الخضوع لتعاقب الليل والنهار، أو تغيرات القمر وحركة الشمس، وتغيرات الفصول وكذلك من خلال الاستجابة للإيقاعات الداخلية أو ما يسمى الزمان البيولوجي الذي يتحكم في الأفعال الطبيعية مثل النوم والأكل. ولذلك فإن الإنسان البدائي والتقليدي محكوم بإيقاعات طبيعية تتكرر بانتظام وهذا بخلاف الإنسان في المجتمعات الحديثة التي تتمتع ثقافتها وحياتها الاجتماعية بدرجة عالية من التعقيد فتنشأ الحاجة الملحة إلى تنظيم الوقت وضبطه.

ولا شك أن المجتمع الجزائري الذي يخوض أحداثه يندرج ضمن المجتمعات الحديثة هذا إذا انطلقنا من المؤشرات التي تميز المجتمع الحديث عن المجتمع التقليدي في مختلف مناحي الحياة ومستوياتها، فإذا ركزنا على الجانب التكنولوجي فإن الجزائر تمتلك اليوم من الوسائل التقنية ما يمكنها من قياس الوقت وتوفيره. فإذا لم يكن هناك ساعات في بداية القرن كما أخبر بذلك ديارمييه فإن هذه الأدوات اليوم هي بأيدي أطفالنا، علاوة على الجداول الزمنية ووسائل توفيره مثل الطائرة والسيارة والتلفزيون والهاتف والفاكس والإنترنت... وكلها وسائل تختزل المسافات وتقلص الزمان، وتخلق نوعا من التآني في الحصول على المعلومات رغم بعد المسافات وتساعد في إجراء المعاملات الاقتصادية في أزمنة ضيقة جدا. إن توفر كل هذه الوسائل وبالتالي هذا الجانب المادي من الثقافة يفرض التساؤل إن كان ذلك قد خلق ثقافة الوقت لدى الإنسان الجزائري، ونقصد بعبارة ثقافة الوقت سلوك الأفراد تجاه الوقت باعتباره موردا نادرا ينبغي الحفاظ عليه واستغلاله وتنظيمه وتقسيمه وربحه. وهذا التساؤل مشروع بالنظر إلى ثقافة الوقت السائدة في المجتمعات الغربية القائمة على القول المأثور لبنيامين فرانكلين "الوقت مال".

ولمعالجة هذا التساؤل وبالتالي معالجة البعد الذي نحن بصددده وهو قيمة الوقت، يمكننا أن نقسمه إلى بعدين فرعيين:

الأول يتعلق بندرة الوقت والثاني بتضييع الوقت

2-2-1. ندرة الوقت:

ندرة الوقت سمة أساسية تميز التصور الغربي للزمان، فهو يمثل عملة نادرة وعنصرا ثميننا، إنه مال وهذا التطابق بين الزمن والمال يجعل في الإمكان إنفاقه وتوفيره أو اهداره وتبذيره كما هو الحال بالنسبة للنقود. وهذه الأهمية الكبيرة للزمان هي المسؤولة عن خلق الشعور بضغطة وبعدم توفره.

وكون الوقت مالا أو أكثر من مال لا يجهله الفاعلون الاجتماعيون عندنا، والدليل على ذلك هذه الإجابات:

- "الوقت من ذهب"

- "الوقت كالسيف إن لم تقطعه قطعك"

- "Time is money" "الوقت مال"

- "الوقت كالذهب إن لم تحافظ عليه ذهب"

- الوقت هو الحياة والاستغناء عنه يساوي الممات"

- "Le temps c'est la vie" (الوقت هو الحياة)

- قول ينسب إلى الحسن البصري: "يا ابن آدم...إنما أنت أنفاس وأيام، فإذا ذهب نفسك ويومك فقد ذهب بعضك ويوشك إذا ذهب البعض أن يذهب الكل".

- "الوقت هو الأموال".

قلنا سابقا إن الأمثال الشعبية والأقوال السائرة لا تخلو من توجيه للسلوك وتكريس للقيم، وقد رأينا كيف أن ماكس فيبر حاول الربط بين الموعظة الروحية والأخلاقية وبين الرأسمالية القائمة على منطق المنفعة والربح. فهذا النظام الاقتصادي يرتد بقيمه في نظره إلى الأخلاق البروتستانتية التي تمثل نصيحة فرانلكين: "الوقت مال"، التعبير الأكمل عنها. وإذا عندنا إلى الأمثال والأقوال المذكورة فإننا نجد المقولة نفسها تتكرر على لسان الجزائري: الوقت من ذهب، الوقت هو الأموال، الوقت مال بالإنجليزية، ومن الملاحظ أننا لا نعدم في تراثنا العربي الأقوال والأمثال التي تعطي أهمية خاصة للوقت والفاعل الجزائري على دراية بما. وهكذا فإننا لا نعدم الأقوال والأمثال التي تؤكد على قيمة الوقت والتي تتعدى كونه مالا أو ذهباً أو سيفاً، إذ هو فوق ذلك بأهمية الحياة

أو هو الحياة نفسها. ولو انطلقنا من الحياة اليومية للجزائري فإننا لا نجد كبير فرق بينه وبين الإنسان الغربي. فهذا الأخير نظرا لهيمنة مبدأ الإنتاج والمردودية صار شغله الشاغل هو عمله أولا وقبل كل شيء، بحيث تحول العمل فاعلية محورية على أساسها يتم تنظيم مختلف الفاعليات اليومية أو الأوقات الاجتماعية الأخرى، وخاصة الوقت الحر الذي لم تتحدد قيمته ومفهومه وغاياته إلا لكونه نشاطا محررا من التزامات العمل وتعويضا بعد العناء والجهد المبذول¹. فنحن إذن إزاء وقت محوري وأوقات اجتماعية تدور حولها، ينبغي تنظيمها والوفاء بما تفرضه من التزامات، ولذلك وجد الإنسان الغربي نفسه موزعا بين تلك الأوقات وطبيعي والحال هذه أن لا يجد الوقت الكافي لتحقيق كل تلك الالتزامات والواجبات، ويصير عندئذ الوقت عملة نادرة وموردا ثميننا لا ينبغي تبديده واهداره.

وفي المجتمع الجزائري نجد أيضا تعددية في الزمن الاجتماعي، فهناك وقت للعمل من جهة، العمل في المصنع وفي الورشة، وفي الإدارة والمؤسسة التربوية والتعليمية، وفي الحقل والمزرعة... وهذا يعني أن غالبية الجزائريين لم يعودوا فلاحين، ومعلوم أن وقت الفلاح لا مجال فيه للحدوث عن تمايز بين الأوقات الاجتماعية، إذ عمل الفلاح يختلط فيه الترفيه والالتزام العائلي.

هكذا فإن الحياة اليومية للفاعل الجزائري لا تختلف من الناحية المبدئية عن حياة الفاعل الغربي من حيث تعددية الأزمنة الاجتماعية، فهناك وقت للعمل وآخر للترفيه، ووقت للوفاء بالالتزامات العائلية، ووقت شخصي أيضا. ويحق لنا عندئذ علاوة على الأقوال والأمثال التي رأيناها في أهمية الوقت أن نتساءل: هل الفاعل الجزائري يشعر هو أيضا بندرة الوقت وما يترتب على هذا الشعور من هوس بالوقت؟ وهل هو يحول تلك المعرفة بأهمية الوقت التي تتضمنها أمثاله وأقواله إلى ممارسة؟

إن هدفنا هو تجاوز الأقوال إلى الأفعال، ووسيلتنا في ذلك الاعتماد على مؤشرين أساسيين في رأينا هما استعمال الساعة واستعمال مفكرة.

2-2-1-1 استعمال الساعة:

استعمال الساعة يمثل مؤشرا قويا على الاهتمام بالوقت واحترامه، والشعور بضغطه، وحتى لا نكرر ما قلناه بشأن هذه الوسيلة الحديثة لقياس الوقت وضبطه يكفي أن نشير إلى أن الساعة صارت من المسلمات والانتشار الواسع لها دليل على ذلك. والمجتمع الجزائري اليوم ليس هو مجتمع

¹ Roger Sue, *Le loisir*, PUF, Paris, 1980, p. 31.

الأهالي في المتيجة وغيرها في بداية القرن العشرين، حيث تنعدم ساعة اليد، لا بل وحتى الساعات العامة فيما يذكر ديارمييه، بل هو ليس مجتمع الستينيات أين كانت الساعة من نصيب قلة من الناس ذات اعتبار كما أخبرني الكثير من عاشوا تلك الفترة.

ولقد كان امتلاك الساعة لدى تلك الفئة وإلى عهد قريب يدخل ضمن الاعتبار الاجتماعي ومدعاة للتباهي والتفاخر، ولم تصبح الساعة في متناول الجميع إلا يوم صارت رخيصة الثمن ووفيرة العدد بفضل انتشار الساعة الإلكترونية التي صارت في وقت من الأوقات أو هي كذلك الآن لعبة بأيدي الأطفال يتسلون بها.

إن امتلاك ساعة اليد أو الجيب، وتعليق ساعة حائطية صار أمرا ميسورا، فهذه الأداة أصبح اقتنائها بأجنس الأثمان أو بأغلاها، وبأشكال مختلفة ولكن ما الذي يميز استعمالها اليوم في مجتمعنا؟ إن السؤال الذي توجهنا به إلى الباحثين كان كالتالي: هل لديك ساعة (ساعة اليد أو الجيب)؟ وهل تحرص على ضبطها؟ وكانت نسبة الإجابة عليه بنعم أكبر من الإجابة بلا، ويمكن تحويل هذه النسبة عدديا إلى (10) أفراد من كل (30) فردا لا يملكون الساعة. وهذه النسبة تعبير عن الواقع في الحقيقة لأننا إذا أخذنا في الحسبان عدد النساء والرجال الأميين الذين لا يحملون الساعة فإن النسبة ترتفع لا محالة. غير أن ثمة ملاحظة لافتة تتعلق بتعميم هذه الأداة من خلال الانتشار الواسع والسريع للهاتف النقال الذي يتضمن الساعة أيضا. فوسيلة الاتصال هاته التي تزداد انتشارا يوما بعد يوم وتطورا هائلا ويكاد يمتلكها كل فرد متعلما أو أميا تفرض الساعة على الجميع، حتى على أولئك الذين لم يكونوا يحملونها، فالفرد صار مجبرا على حمل الساعة، ولهذا نستطيع تسميتها "الساعة المفروضة".

وهكذا فإنه من حيث المظهر العام فإن الساعة تتمتع اليوم في المجتمع الجزائري باستعمال واسع وعريض ومن المفروض أن يستتبع هذا الاستعمال ضبط للوقت واحترام له، هذا إذا اعتمدنا المبرر الذي قدمه ديارمييه لغياب الوقت لدى الجزائريين في تلك الفترة التي كان بصدد دراستها، فحسب هذا التبرير إذا توفرت وسائل قياس الوقت وضبطه فلا بد أن تكون هناك دقة في قياسه وخضوع لعقارب الساعة، ولكن إلى أي مدى تتحقق هذه المعادلة أو هذا الشرط؟

إن استعمال الساعة يحقق ضبطا للوقت ويبعد عن التقديرات التقريبية التي كانت سائدة زمن غياب هذه الأداة استنادا إلى حركة الطبيعة كدوران الشمس وأطوال الظل... وتحديد الوقت بهذه الطريقة كان في الغالب لأغراض دينية تتعلق بتحديد أوقات الصلاة ووقت الإفطار في رمضان في الريف الجزائري.

ولقد توجهنا بالسؤال إلى المبحوثين عن ضرورة ضبط الساعة في حالة امتلاكها، فكانت الإجابة الغالبة بالإيجاب. إن الساعة يتم ضبطها حتى لا يتم التأخر أو التقدم عن الوقت الفعلي، والناس يتحدثون فعلا عن دقة الساعة بل إنهم يتباهون بساعاتهم لأنها أكثر دقة. ولكن هذه الدقة هي في الواقع غاية في ذاتها، بمعنى إن ضبط الساعة هو من أجل تحقيق دقة حركة عقاربها وليس من أجل ضبط الأعمال والمواعيد والحياة، وإلا كيف نفسر ظاهرة عدم ضبط الساعات الحائطية في كثير من المؤسسات والمكاتب. لقد لاحظنا تأخر هذه الساعات بل وتوقفها تماما عن العمل حتى في الأماكن التي ينبغي أن تكون حريصة على ضبط الوقت لأن خدماتها تتطلب استغلاله إلى أقصى حد، ونحن نقصد البريد والمواصلات، ونحن لا نشك في فعالية هذه المؤسسات ومؤسسات غيرها، ولكن الظاهرة التي نتحدث عنها إذا ربطناها بسلوك التأخر والبطء في أداء الأعمال والوفاء بالمواعيد في مصانعنا ومؤسساتنا وإدارتنا، فإننا لا نجانب الصواب إذا اعتبرناها مؤشرا على عدم ضبطنا للوقت واحترامه.

وثمة ظاهرة لافتة للانتباه تدعم ما نذهب إليه وتتعلق بغياب الساعات العامة في مدننا، ولقد عرفنا أن الساعة العامة في أوروبا جاءت تلبية للحاجة إلى ضبط الأوقات الاجتماعية وكانت بذلك علامة على هيمنة السلطة المالكة للوقت أيضا والتي انتقلت من الكنيسة إلى الدولة. فما هو عدد الساعات العامة في مدينة تلمسان ومدتها الأخرى؟ فباستثناء الساعة العامة في الساحة المعروفة La place والموضوعة فوق إحدى الإدارات وهي من بقايا الاستعمار، والتي هي متوقفة مع ذلك، وساعة محطة القطار بتلمسان، فإننا لا نجد ساعة عامة في باقي مدن تلمسان: الرمشي، الحناية، صيرة، أولاد ميمون، سبدو، الغزوات، مغنية، ندرومة، الخميس...

2-2-1-2. استعمال المفكرة: تعتبر المفكرة ذاكرة المستقبل فيما يقول جوال كوندو، فإذا كان التقييم بمثابة أداة لتسيير ذاكرة المستقبل فإن ثمة أداة أخرى إلى جانبها تقوم بالوظيفة نفسها في المجتمعات المعاصرة، وهي المفكرة التي أخذت مكانتها بالنظر إلى كثافة الوقت.

والمفكرة تحفظ المستقبل في المقام الأول والماضي بعد ذلك، ومن هذه الزاوية فإن "الافتتان أو الشغف المعاصر بالمفكرات يشكل سببا لجلب فضول علماء الاجتماع والأنثروبولوجيين" كما يقول كوندو¹. وهذه الأداة عرفت ولا زالت تعرف تطورا، فحجمها أخذ يتوسع بحيث أنها لم تعد تحفظ سنة واحدة من عمر الإنسان، بل بإمكان المفكرة المثالية أن تدون أحداث حياة كاملة

¹ Joël Candau, **Anthropologie de la mémoire**, Armoud Colin, (coll. Coursus sociologie), Paris, 2005, p. 50.

من الميلاد إلى الممات، وهذا ما يمكن أن تحققه المفكرات الإلكترونية. والمفكرة بشكلها الورقي والإلكتروني تبين عن تطور أساليب تخزين المعلومات وتسيير الوقت، ولهذا فإن الطرق التي يعاش بها الزمان ويتصور بها ترتبط بتقنيات قياس الزمان وتنظيمه¹.

وعلاوة على المعلومات التي صارت تتضمنها المفكرة حول المسافات بين الولايات الجزائرية وأرقام هواتف المستشفيات والفنادق الكبرى، والكثير من الإدارات والمؤسسات والهيئات والرموز الدولية، والمذكرات الشخصية (الاسم واللقب، العنوان، الهاتف، أرقام بطاقة الهوية ورخصة السياقة، جواز السفر، والبطاقة الرمادية، الضمان الاجتماعي والحساب البريدي والبنكي...) فإن المفكرة تتضمن عرضا تفصيليا لكل أيام السنة من أول يوم فيها (01 جانفي) إلى يومها الأخير (31 ديسمبر) وكل يوم يقسم إلى ساعات.

إن التقسيم الدقيق والمضبوط للوقت على صفحات المفكرة، إذا تم استخدامها جيدا فإنه يمكن من تنظيم الوقت تنظيما محكما لا يبقى شيئا للذاكرة المهتدة دائما بفاعلية مضادة لها هي النسيان.

والمهم أن نلاحظ التطور الذي حدث في هذه التقنية الحافظة للمستقبل وللماضي أيضا، وهذا التطور لا يبقى بعيدا عند الفرد الجزائري وهذا بفضل سهولة امتلاك الهاتف النقال الذي صار مجهزا لا بالساعة فقط وبالتقويم الذي يمتد إلى عشرات السنين المقبلة ويحفظ عشرات السنين الماضية، بل إنه مزود أيضا بالمفكرة بحيث إنه صار بالإمكان تسجيل أي معلومة أو موعد في اليوم المرغوب والساعة والدقيقة ويتم ضبط المنبه على أساس هذا التوقيت.

من الملاحظ إذن أننا أمام "زمن تكنولوجي" على عبارة جان بيار بوتينييه²، تلعب فيه الوسائل التقنية والعلمية دورا أساسيا وفعالا في ضبطه وقياسه وتنظيمه، ولا شك أن الالتزامات الكثيرة التي فرضتها تعددية الزمن الاجتماعية يكون من الصعب الوفاء بها بدون تلك الوسائل، ولكن إلى أي حد يستغل الفرد الجزائري هذه الوسائل في تعامله مع الوقت؟

لقد توجهنا بالسؤال إلى المبحوثين الذين كانوا من مختلف الشرائح الاجتماعية، وبغض النظر عن الأميين، وبغض النظر عن استعمال مفكرة الهاتف النقال، فإن الغالبية لا يستخدمون المفكرة أصلا. ولا يبدو أن الفرد الجزائري يجهل تماما أهميتها والدليل على ذلك أن المفكرة قد غدت من بين الأشياء التي يتم تبادلها في شكل هدية بمناسبة حلول السنة الجديدة، أو حتى المؤسسات تقدمها

¹ *ibid.*، p. 50.

² J. P. Boutinet, *Anthropologie du projet*, PUF, Paris, 1996, p. 25.

في هذا الشكل لعمالها. إن هذا يعبر نسبيا عن وجود ما يمكن تسميته بثقافة المفكرة. غير أن هذه الثقافة لا تكتمل إلا بالاستعمال الجيد لهذه الأداة الحديثة في تنظيم الوقت. إن تحول المفكرة فقط - وهذا ما لاحظناه على الكثير من المفكرات المستخدمة - من أجل حفظ أرقام الهواتف والعناوين وغير ذلك من المعلومات التي لا تعبر عن وظيفتها الحقيقية، يشير إلى التناقض الموجود بين الوسائل والسلوكات المطابقة لها، بمعنى أوضح إن الاستخدام السيئ للمفكرة من قبل الفاعلين الجزائريين يؤثر على الهوة الفاصلة بين الممارسة والوسائل المتاحة على صعيد تنظيم الوقت وضبطه واحترامه. وهكذا فإن المفكرة تنضاف إلى الساعة كمؤشرين على بعد ندرة الوقت لدى الفاعل الجزائري، فإذا عرفنا أن عدم امتلاك الساعة وعدم شيوع الساعات العامة وعدم ضبط الساعات الحائطية في أماكن العمل والاستخدام السيئ للمفكرة، إذا عرفنا كل ذلك أمكننا القول إن ظاهرة ندرة الوقت في مجتمعنا لم تصبح بعد ثقافة وتجربة للزمان.

2-2-2. تضييع الوقت:

تضييع الوقت بعد آخر يمكن من خلاله تبين سلوك الفاعل الجزائري وموقفه من المواعيد بمختلف أشكالها سواء تلك المواعيد الشخصية أو المهنية أو الاجتماعية. والمواعيد تشكل ظاهرة زمنية لها دلالتها داخل النسق الزمني لثقافة ما، ذلك أن كل موعد مهما كان التصور الخاص به هو سلوك تجاه الزمان، فاحترام الموعد وتقديسه وضبطه هو تقديس للزمن/الوقت، وبالعكس تتجلى الاستهانة بالوقت في عدم احترام المواعيد. وباعتبار أن النسق الزمني هو انعكاس لثقافة مجتمع ما في عصر معين، فكل ثقافة، إذن، تتضمن قواعد حول التاريخ الذي يجب أن يحدد فيه الموعد، والملائم ومدته التقريبية¹. فالثقافة الصناعية التي بلغ فيها الوعي الاقتصادي وتشكل فيها فكر النجاح والمردودية تختلف في طريقة تعاملها مع الموعد عن تلك الثقافات غير الصناعية، ففي الأولى مثلا يمكن أن يضبط الموعد عدة أشهر مسبقا، في حين أنه يفقد معناه تماما حينما يتعدى أسبوعا في الثقافات الأخرى². واعتمادا على التمييز الذي أقامه إدوارد هول بين الثقافات المتعددة التوقيت والثقافات الأحادية التوقيت تختلف الأولى عن الثانية في تصورهما للمواعيد. فالأولى يجري فيها الانصراف إلى إتمام التعاملات أو الصفقات أكثر من التقيد بمداول المواعيد، ولذلك فإن مواعيد المقابلات لا تؤخذ بكل جدية وبالتالي كثيرا ما لا يتم الوفاء بها، بل إن الخطط الهامة قد تتغير قبيل لحظة تنفيذها، وبالعكس فإن

¹ Marc Edmond, Picard Dominique, *l'interaction sociale*, PUF, Paris, 1996, p. 96.

² *Ibid.*, p. 96.

الأمر في الغرب تخضع لقبضة التنظيم الأحادي التوقيت الحديدية، فالزمان منسوج بإحكام نسيج الوجود نفسه، حتى إننا لا نكاد نفطن إلى مدى تحديده وتنسيقه لكل ما نعمله يقول هول¹.
إذا انطلقنا من هذا التمييز الذي يقول به هول فإننا نستطيع تحديد العناصر الأساسية التي تشكل مفهوم الفاعلين الجزائريين للمواعيد وهذا من خلال الإجابات التي قدمها مبحثونا على سؤال توجهنا به إليهم هذا نصه: لماذا في رأيك لا تحترم الآجال المحددة عندنا للمواعيد والمشاريع؟ وهذه إجابات حاولنا أن نبعد ما تكرر منها:

- "لأسباب شخصية"
- "لأن عدم احترام تلك الآجال صار هواية لدى بعض الناس"
- "بسبب المشاكل"
- "عادة سلبية"
- "لأننا لا نعرف قيمة الوقت والوفاء بالعهد"
- "لعدم وجود قوانين زاجرة"
- "لعدم احترام الوقت"
- "لأننا دولة نامية وليس هناك قوانين صارمة"
- "لأننا شعب لا نحترم الوقت ولا نعطي أهمية"
- "الخط إذا عواج من الفرد الكبير"
- "لأن هناك أموراً تطرأ دائماً"
- "لأن هذه المشاريع لا تدرس جيداً قبل تنفيذها"
- "بسبب المصالح الشخصية"
- "عدم توفر الوسائل اللازمة"
- "لأن ثقافتنا تؤثر على اهتمامنا بالوقت"
- "عدم احترام الناس بعضهم لبعض"
- "غياب المراقبة"
- "عدم تحمل المسؤولية"
- "لأن العربي لا يكثر بصرامة الوقت"

¹ E.T. Hall، *La danse de la vie*، op.cit.، p. 60.

- "عدم الوفاء بالوعد"

- "سيادة ثقافة عدم الالتزام"

هذه مجموعة من الإجابات تنم عن وعي الفاعل الجزائري بالوضع الذي يعيشه، ومن خلالها واعتمادا على المثل الشعبي أيضا نستطيع تبين الدلالات التي تعطي في ثقافتنا وفي فكرنا للمواعيد ونكشف بالتالي عن قيمتها في سلوكنا وحياتنا.

الدلالة الاجتماعية للموعد:

ثمة ارتباط بين كلمة وعد وموعد لأن كليهما ينبغي الوفاء بهما، وضرورة الوفاء بالوعد من الأمور التي أكدت عليها الثقافة الشعبية. يقول المثل الشعبي: "الراجل بالكلمة" ويقول المثل التونسي أيضا "الراجل على كلمته"، ومن الواضح أننا هنا أمام تلازم بين مفهوم الوعد أو الكلمة وبين مفهوم الرجولة، فهذه الخصلة مشروطة بخصلة أخرى هي الوفاء بالوعد، فالوفاء بالوعد هو معيار الرجولة التي هي ضد الأنوثة وبين الرجولة والأنوثة تناقض يغذيه المتخيل الشعبي، تترتب عنه نتائج أخلاقية واجتماعية وحقوقية ونفسية، فحينما يكون الرجل مقابلا للمرأة يصبح هو الحر والأقوى، وصاحب السلطة والاحترام، أما الأنثى فهي الأضعف وهي المقيدة والخاضعة المطيعة.

وحينما تتحول الرجولة معيارا فإن القيمة التي تعطي للوعد والموعد تصبح اجتماعية، إذ هي أساس التمييز بين الرجل والمرأة كفتتين اجتماعيتين متميزتين في مجتمع تهيمن فيه الثقافة الذكورية.

الدلالة الأخلاقية:

ينطوي الوعد/الموعد على دلالة أخلاقية أيضا، ذلك أن الأمر يتعلق بعلاقة تنشأ بين الواعد، بمفهومه الواسع فردا كان أو جماعة أو مؤسسة والموعد، لن تكون سوى علاقة شرف، وقد رأينا كيف أن بورديو في إطار تحليله للمجتمع الجزائري أبان عن مفهوم الشرف ودوره في التحكم بالعلاقات الاجتماعية، بل هو يحكم أيضا الفكر الاقتصادي السائد في المجتمع التقليدي الذي يتعارض تماما مع مفاهيم الاقتصاد الرأسمالي. فالمثل في هذا المجتمع التقليدي بمثابة دين، يقول المثل الشعبي: "اللي خرجت من الفم تسمى دين" وهذا المعنى يؤكد المثل التونسي "الوعد دين"، والدين في المجتمع التقليدي لا يخضع لآليات التسديد في المجتمع الرأسمالي بل يتحكم فيه مفهوم الشرف.

الدلالة الدينية:

وثن دلالة أخرى علاوة على الدالتين الاجتماعية والأخلاقية هي الدلالة الدينية، فالوفاء بالوعد يندرج ضمن دائرة الإيمان، يقول المثل الشعبي: "المؤمنين عند أقوالها"، فالوفاء بالوعد من

صفات الإيمان وعدم الوفاء به يخرج صاحبه من الإيمان ويدخله دائرة النفاق والمنافقين، يقول الحديث: "آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان"¹. ولقد كان الإسلام حريصا على الوفاء بالعهود والوعود.

إن هذه الدلالات للموعد الوعد في الثقافة الشعبية المغذية بالدين تقابلها الدلالة الاقتصادية في الثقافة الغربية، فاحترام المواعيد وتقديسها هو سمة الثقافة الأمريكية أحادية التوقيت التي تقوم على أساس المدة والتقييم باعتبارهما علامتين رسميتين تميزان الزمان الرسمي في الولايات المتحدة، ولهذا يتم تقديس الوقت لأنه يمثل حقيقة ملموسة يجب تقديرها وتثمينها، واخضاعه لعملية تخطيط دقيقة بحيث لا شيء يترك للاتفاق والصدفة كل شيء يرتبط بتوقيت معد سلفا، لا يجب التقدم أو التأخر عنه لأن الوقت كما قلنا صار معادلا للمال، وهذا هو منطق الإنتاج الصناعي الذي حول الوقت إلى ثروة².

وهكذا يصير التقدير للوقت وللمواعيد اقتصاديا، ويتحول المعيار ماديا يدل أن يكون أخلاقيا أو اجتماعيا أو دينيا، وعندئذ يقاس الموعد بالخسارة أو الربح، وليس بالرجولة والشرف والإيمان أو بفقدان هذه الصفات.

ولذلك فإننا حين نقابل بين دلالة المواعيد في ثقافتنا وبين تلك التي توجد في الثقافة الغربية ربما نفهم لماذا لا تحترم المواعيد عندنا في الغالب، لأنه ما دامت سلطة الضمير والمعيار الأخلاقي هي السائدة في غياب صرامة القانون المعاقب على الاخلال بالالتزام والعقد ومنطق الشرف هو الذي يحكم العلاقات بين الأفراد، فإن الاخلال يكون واردا دائما؛ ذلك أن سلطة الضمير قد تضعف وتتضعف وقوة الإيمان قد تفتر، بل والرجولة قد تفقد ولهذا نسمع اليوم هذه العبارة: "ما بقاتش الكلمة" وبالتالي لم يبق الرجال. وقد لاحظ هول أن في النسق الزمني المتعدد التوقيت يكون التشديد حول التزامات الأفراد وإنجاز العقد بدلا من الارتباط بتوقيت معد سلفا، وفيه لا تؤخذ المواعيد بجدية، وبالتالي غالبا ما لا تحترم أو تلغى. فاحترام الموعد إذن يتوقف على مدى الالتزام الأخلاقي للفرد وليس على صرامة الجدول الزمني.

¹ متفق عليه

² Helga Nowotny، *Temps à soi*، op. cit.، p. 6.

وإذا تحدثنا كمياً عن ظاهرة تضييع الوقت في مجتمعاتنا العربية، فإنه يمكن الإشارة إلى إحدى الدراسات التي كان موضوعها مضيعات الوقت في بيئة الإدارة العربية، وهي دراسة أجريت على مستوى الأجهزة الحكومية في الأردن وفي السعودية وتوصلت إلى أن أهم مضيعات الوقت هي¹:

معدل الوقت الضائع أسبوعياً	أهم مضيعات الوقت
(61.8) دقيقة	- تأخر في الصباح عن العمل الرسمي
(35.4) دقيقة	- مكالمات هاتفية لأغراض خاصة
(49.4) دقيقة	- قراءة الجلات المتعلقة بالعمل
(46.6) دقيقة	- تناول الشاي والقهوة
(75.5) دقيقة	- مراجعة المستشفى
(42.5) دقيقة	- مغادرة المكتب قبل نهاية الدوام
(123.5) دقيقة	- مضيعات أخرى

فإذا قمنا بجمع الدقائق الضائعة نجد: (435.7) أي سبع ساعات وربع الساعة. وهذا يعني أن الوقت رخيص جداً في مجتمعاتنا.

2-2-2-1. فضفاضية الموعد:

إذا تركنا الدلالات المذكورة للموعد وبحثناه من ناحية الدقة فإننا نجد المواعيد عندنا تتميز بخاصة التقريبية أو الفضفاضية. إن تحديد المواعيد في الغالب على مستوى الأفراد لا يخضع للدقة والضبظ، فالزمن الذي يتحدد به يظل شيئاً تقريبياً، ويمكن التماس ذلك في هذه العبارات الجارية:

¹ نادر أحمد أبو شيخة، مدخل إلى إدارة الوقت، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان- الأردن، ط1، 2009، ص161.

"سنلتقي بعد أسبوع، أو بعد الشهر القادم، يوم السوق الفلاني، بعد الظهر أو قبل العصر، سنقوم بهذا فيما بعد..."

من الواضح أنه ليس هناك تحديد للزمن، فالزمن هنا مفتوح لا يتقيد بصرامة الساعة كأحد ثمار الحضارة المعاصرة والآلة المفتاح للعصر الصناعي، ولا بالجدول الزمني أساس تنظيم الحياة ومناشطها.

إن التقريبية أو الفضفاضية التي نتحدث عنها، هذا إذا تم الالتزام فعلا بالموعد تجعل الواعد ينتظر مواعده ساعات بل ربما أياما أو أسابيع... فكل هذه الوحدات الزمنية سيان، فبضع دقائق تعادل الساعة، وربما كان اليوم مجرد ساعة. وهكذا تغيب الدقة في نسقنا المتعدد التوقيت.

ولكن ماذا عن المواعيد الرسمية التي تحددها الهيئات والمؤسسات؟ إنها لا تخرج في الغالب عن تلك الفضفاضية حتى لو كانت محددة، ذلك أن هذا التحديد يظل شكليا. فموعد اجتماع في إدارتنا ومؤسساتنا لا يتم غالبا في وقته المحدد، إن التأخر عن هذا التوقيت وارد في الغالب الأعم، حتى إنه كثيرا ما صرنا نلجأ إلى تقديم وقت الاجتماعات والزيارات عن الوقت الفعلي، وهذه حيلة من أجل ربح الوقت لأن الفاعلين لا يحترمون المواعيد. لقد أصبح من العادي عندنا أن يعلن عن الاجتماعات الرسمية بنصف ساعة قبل انعقادها الرسمي كتكتيك لضمان وصول جميع الأعضاء في الوقت المحدد فهذا يعني أن معظم الاجتماعات لا تعقد في وقتها المحدد¹.

وعدم الانضباط في المواعيد يكاد يشمل كل مناحي حياتنا بل ويمتد إلى حيث تكون المسألة حياة أو موت الأشخاص أي إلى المستشفيات، أما إذا تعلق الأمر ببرنامج تلفزيوني فلا مشكلة أصلا في تأخيره أو تقديمه.

2-2-2-2. التأخر والانتظار:

الحديث عن المواعيد لدى الفاعلين الجزائريين يقودنا إلى ضرورة الحديث عن التأخر والانتظار كفاصلين زمنيين عن الموعد المحدد.

والانتظار فعل يرتبط دائما بجاذب مستقبلي سواء كان محددًا أو غير محدد، فانتظار وسيلة نقل مثلا أو حضور طبيب... في موعد محدد يندرج ضمن حادث محدد، ولهذا فإن هذا الانتظار مشبع بالزمان القابل للقياس، للتخلص من ضجره يقوم الإنسان بأفعال معينة تمضية للوقت، فقد يقرأ كتابا أو يتجاذب أطراف الحديث مع أحدهم، ولكن قد ننتظر حدوث شيء غير متوقع وغير

¹ عبد الحفيظ مقدم، "المؤثرات الثقافية على التسيير والتنمية" في الثقافة والتسيير، أعمال الملتقى الدولي المنعقد بالجزائر: 28-30 نوفمبر 1992، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 22-23.

قابل للتقدير الزمني. وفي كل الأحوال يتضمن الانتظار مشاعر القلق، وكما يقول مينكوفسكي "الانتظار هو دائما انتظار قلق"¹.

ولا شك أن الانتظار يتضاعف ويزداد في حالة تأخير المواعيد، أما وقد صار مألوفاً لدينا انتظار القطار الذي لم يأت في مواعده، والطائرة، والحافلة... والمدير، والطبيب، والأستاذ... فما هو موقف الجزائري من الانتظار؟

لنقرأ هذه الإجابات التي تقدم بها مبحوثونا على سؤالنا: كيف تتصرف في حالات التأخر (حافلة، قطار، طبيب، إداري)؟

- "أتحلى بالصبر وأقضي وقتي بذكر الله كي لا أشعر بالوقت"

- "أشعر باليأس وأحس بأن الوقت قد ضاع مني"

- "لا أقلق لأن القلق يزيد من اضطرابي"

- "أنتظر ولا أبالي"

- "أغضب كثيراً وانتقد الوضع بحدة"

- "استسلم للأمر الواقع"

- "أصبر وأشغل نفسي بذكر الله"

- "أتوتر وأغضب"

- "الصبر مفتاح الفرج"

من الملاحظ أننا هنا أمام موقف سائد هو الصبر والاستسلام وإن كان هناك بعض التذمر ورفض للوضع القائم، والواقع أن هذا الموقف الأخير هو ما نلاحظه كثيراً أو هو الموقف المألوف لدى الجزائريين، غير أن هذا الموقف ينبغي أن يجابه بالصبر لأن الصبر مفتاح الفرج كما أجاب أحدهم. إن هذا الموقف يرتبط في العادة بمثل شعبي يتردد على ألسنة الجزائريين والعرب أيضاً في الحالات التي لا يتمكن فيها الفرد من الوصول في الموعد المحدد لأسباب قاهرة أو غير قاهرة على حد سواء، كأن يتأخر عن موعد انطلاق قطار أو أي وسيلة نقل أخرى، أو فوات الالتقاء بشخص مهم وغير ذلك، هذا المثل يذكر بصيغ مختلفة:

- "كل تأخيرة فيها خيرة"

- "كل توحيرة فيها خيرة"

¹ Eugène Minkovski, *Le temps vécu*, PUF, Paris, 2005, p. 84.

- "كل عطلة فيها خير"

- "كل تعطيلة فيها خير"

إن هذا المثل يقوم على فكرة أن كل تأخر لا يخلو من الخير، طبعاً الخير لا يستطيع الإنسان أن يحدده بنفسه فذلك مما يتجاوز القدرة البشرية. فما نكرهه قد يكون فيه الخير الكثير واللامتوقع وما نخبه قد ينطوي على ما يسوؤنا ويضرنا، ولذلك فإن هذا المثل لا يخلو من طابع توجيهي وتربوي.

وحتى نعلم موقف الفاعلين من هذا المثل توجهنا إليهم بالسؤال التالي: "ما رأيك في هذه العبارة/ كل تأخيرة أو تعطيلة أو عطلة فيها خير؟" فكانت هذه الآراء:

- "هذه العبارة غير صحيحة لأن الأغلبية قد يفهمون منها ما يدفعهم إلى التكاسل، أي أنها قد تفهم بشكل سلي"

- "هذه العبارة تطابق الآية الكريمة: "وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم"

- "العبارة مقبولة لأنها تنصح بعدم القلق الذي يؤدي إلى الهلاك"

- "هي مفيدة في بعض الأحيان"

- "تعبير عن القضاء والقدر"

- "هي مقبولة في حالة إتيان جميع الأسباب"

- "غير مقبولة وغير صائبة"

- "تستعمل لتغطية التأخر أو التأخير"

- "عبارة صحيحة تفيد في عدم الاستعجال في الأمور"

- "عبارة تؤكد أن العسر يتبعه اليسر"

- "هي بسبب تأخر الأمة العربية"

- "تصلح أحياناً لتبرير واقع"

- "لا شعور جمعي عن الكسل"

- "تفيد في التخلص من القلق"

إذن نحن إزاء آراء تقبل بهذا المثل بل وتراه منسجماً مع الدين لأنه يعبر عن المكتوب والقضاء والقدر الذي لا يمكن أن يقابل إلا بالصبر الذي يعقبه الفرج حتماً. وفي المقابل هناك آراء تقدر فيه وتعتبره تبريراً للكسل والعطالة، وسبباً للتخلف. ولا شك أن الموقف الأخير ينم عن نوع من

الوعي بأهمية الثقافة الشعبية في توجيه السلوك وتكريس ذهنيات وعادات معينة. والحق أننا لا نستطيع أن ننكر ما يمكن أن يؤديه هذا المثل من تخفيف للقلق في حالات التعطل إذا كانت قاهرة، ولكنه كثيرا ما يتحول إلى ذريعة للتملص من المسؤولية ويصبح اللجوء إلى القضاء والقدر لتغطية الفشل والكسل وعدم الحرص على الانضباط في المواعيد، وهذا هو الجبرية المشينة التي أحرقتنا عن الركب الحضاري، وهي ليست من ديننا، وإنما هي وليدة شروط اقتصادية تتعلق بالمجتمع التقليدي كما ذهب إلى ذلك بورديو، غير أن تأثير الدين في حياة الجزائري أدى إلى التماس تبريرات منه للكثير من المواقف والسلوكيات والاعتقادات وصار الإسلام هو المتهم وليس المسلم الذي أساء الفهم أو فهمه في ضوء موروته الثقافي وظروفه الاجتماعية والاقتصادية.

يذكر "عبد الحفيظ مقدم" نقلا عن أحد الباحثين الغربيين أن بعض المهندسين العاملين بالبحرين كان قلقا بشأن العوامل غير المتوقعة التي تعطل مشروع بناء المدرسة بستة أشهر. وعندما قدم اعتذاراته للسلطات العربية الرسمية فوجئ بالإجابة: "لقد عشنا آلاف السنين بدون هذه المدرسة، ونستطيع بسهولة انتظار ستة أشهر أخرى أو سنة، هذا ليس مشكلا¹". فهذا موقف يذكره عبد الحفيظ مقدم تدعيما للرأي الذي يذهب إليه بعضهم أن عقلية العربي تظهر مقدرة لا نهاية لها في الصبر الذي ينعكس في القدرة على الانتظار، وطبعا من يستطيع الانتظار لا يلح ولا يعطي اعتبارا كبيرا للحرص على الانضباط في المواعيد.

وفي كتابه "أين يكمن الخطأ؟" تحدث برنارد لويس عن مسألة البعد والوقت والحدثة في العالم الإسلامي، والحدثة كما يذهب ابتدأت وهي نفسها مفهوم جديد وحديث، بالساعة وجدول المواعيد، التقويم والبرنامج، وهي أدواتها التي شاع قبولها على أوسع نطاق في كل المعمورة وضمنها الشرق الأوسط إلى درجة إغفال أصلها العربي. لكن ما يحاول تأكيده هو التعارض بين الإسلام والحدثة، فبلاد المسلمين فقدت الريادة الحضارية أمام التفوق الغربي، ومن مظاهر التخلف الذي يعاني منه العالم الإسلامي والذي يبدو فيه الصدام بين الإسلام والحدثة عدم احترام المواعيد والوفاء بها. ولتبيان ذلك يختتم فصله بكلمات للكاتب الفرنسي جورج ديهامال Georges Duahamel الذي تحول في الشرق الأوسط في العام 1947: "قمت بجهود مخلصنة ولا أزال خلال رحلاتي في الشرق للوصول في المواعيد التي تلتطفوا بتعيينها لي، وكانت مسألة الموعد تناقش بحرص ويتم الاتفاق أخيرا عليها. وعلي الإقرار بأن تلك المحاولات المتواضعة لم يحالفها النجاح.

¹ عبد الحفيظ مقدم، مرجع سابق، ص 23.

الحكماء والمجربون... قالوا لي أحيانا: السماء هنا شديدة الزرقة والشمس شديدة الحرارة، لماذا العجلة؟ لماذا نحسر حلاوة العيش؟ الجميع هنا متأخرون، الأمر الوحيد أن ننضم إليهم، ومن يصل في الساعة المحددة يجازف بإضاعة وقته، وهذا رغم كل شيء غير مريح وبالتالي ما من داع لكل تلك الدقة، فالدقة الصارمة لها مزايا قليلة، لكنها غير ملائمة أبدا، إذ تفتقر إلى المرونة والخيال والمرح بل وحتى الوقار"¹.

إذن غياب الدقة وعدم الانضباط في المواعيد وعدم التعجل والتأخر... كلها سمات تميزنا في الشرق الأوسط أو قل العالم العربي والإسلامي وهذا ما يريد أن يخلص إليه برنارد لويس واعتمادا على شهادة غيره، ونحن لا نعترض على هذه الشهادة التي ترجع إلى أربعينيات القرن الماضي، بل إننا نأسف لأن حالنا لم تتغير وقد اجتزنا تقريبا العقد الأول من القرن الحادي والعشرين.

لكن إن كان برنارد لويس يبحث عن الخلل أو السبب، فإننا نقول له ولغيره إنه لا يكمن في الإسلام قطعا، وإنما الممارسة الشائهة والمنحرفة عن جوهره هي التي تتحمل بعضا من أسباب تخلفنا، والمثل "كل عطلة فيها خير"، حينما يتحول إلى جبرية مشينة تعطلنا عن العمل والالتزام بمواعيدنا وضبط جداولنا الزمنية يمثل مظهرا لتلك الممارسة.

2-2-3. العمل والزمان:

لقد رأينا سابقا الارتباط الذي حصل في المجتمعات الأوروبية مع بداية الرأسمالية بين الزمان والعمل ارتباط تجسده مقولة "الوقت مال" ولذلك صار العمل هو الفاعلية المحورية التي تدور حولها الفاعليات الأخرى، وخضع العمل لعقلنة اقتصادية تمثلت في التقسيم المنظم والمحسوب للأعمال، وهذا الحساب يتجلى في دقة المواعيد والجداول الزمنية، ولذلك فإن التصورات المرتبطة بالعمل والمواقف تجاهه والتي تختلف من ثقافة إلى أخرى بإمكانها أن تكشف لنا في الوقت ذاته الاختلافات المتعلقة بتصور الزمان والتعامل معه.

يمكن أن ننطلق من ثقافتنا الشعبية أي من الأمثال المتعلقة بالعمل والزمان ثم نزل إلى الميدان لملاحظة الممارسات الفعلية، حتى نستطيع أن نكشف إن كانت العلاقة بين العمل والزمان قد تبلورت في ثقافتنا وسلوكنا بالصورة التي ينبغي أن تكون عليها، وهذه مجموعة من الأمثال المتعلقة بالعمل:

- "أخدم بالرطل ولا تعطل"

¹ برنارد لويس، أين يكمن الخطأ، صدام الإسلام والحداثة في الشرق الأوسط - تر. عماد شبيحة، دار الرأي للنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2006، ص 117.

- "اخدم مع النصارى ولا قعاد خسارة"

- "اعمل بدورو وحاسب البطال"

- "عاون النصارى ولا قعاد خسارة"

- "الفساد ولا لقعاد"

- "اللي اخدم ارتاح واللي قعد جاح واللي اتكى بغير الله طاح"

- "اخدم يا صغري لكبري واخدم يا كبري لقبري"

- "معاونة النصارى ولا النوم خسارة"

- "اخدم بصوردي وحاسب القاعد"

وثمة أمثال شعبية تونسية مشابهة لأمثالنا الجزائرية:

- " اخدم بناصري وحاسب البطال " (الناصري عملة نقدية قديمة تنسب إلى محمد الناصر باي

وتحمل اسمه)

- "اللي ما يشقى ما يلقى"

- "اللي ما يشقى في صغره ما يرتاح في كبره"

- "الحركة بركة"

- "يخيِّط في الشوارع ويفصِّل في الزُّنق" (بمعنى دائم التسكع لا يعمل)

- "مُضغُّ العلك ولا البطالة"

- "شاقى ولا محتاج"

- "الشقا مخلوف"

لا أحد يجادلنا في أن هذه الأمثال جميعها تحث على العمل، فهو مطلوب وضروري، والبطالة

مرفوضة، بل إننا نجد حتى في تراثنا ما يدعو إلى المبادرة بالعمل وإنجاز ما ينبغي إنجازه: "لا توجل

عمل اليوم إلى الغد"، وهذه المبادرة يعبر عنها في ثقافتنا بمفهوم "البُكرة" أي البكور والذي يحتل

أهمية كبيرة والأمثال الحاثثة عليه دليل على ذلك:

- "اللي بكرِّ لحاجته قضاها"

- "الصباح فتاح"

- "شاو النهار رفيق"

- "إذا غلبوك بالكثرة اغلبهم بالبكرة"

- "اللي فاتو البَدري يروح يكري"

- "اللي اربح اربح الصباح، العشية ضيقة"

إذن هذه الأمثال والتي سبقتها إذا أخذناها من الزاوية التربوية فإنها لا تخلو من توجيه وإرشاد للأفراد على العمل وترك البطالة، بل والبكور للعمل الذي هو نوع من الحرص على الوقت واغتنام له لإنجاز ما يجب إنجازه فيه من أعمال ولا شك أنه في زمن لم تكن فيه وسائل النقل متوفرة ولا متطورة كما هي الحال اليوم فإن البكور كان ضروريا أكثر. ولكن لتساءل في ضوء ما نلاحظه ونعيشه اليوم في أماكن العمل في المصانع والمكاتب الإدارية والحقول والمدارس... هل نحن نقدر العمل وبالتالي نقدر الوقت؟

بمعنى آخر هل نحن نستغل الوقت أحسن استغلال في إنجاز أعمالنا والقيام بواجباتنا المهنية؟ ولماذا تحت أمثالنا على البكور؟

لقد لاحظ بورديو وهو بصدد تشريح المجتمع القبائلي في الجزائر، الطابع الاجتماعي للعمل، فالفرد ينبغي أن يعمل لأن العمل واجب اجتماعي تجاه الجماعة. فالعمل "موجه فقط لتلبية الحاجات الأولية وضمان استمرار الجماعة"¹، ولذلك فهو يتعارض مع مفهومه في الاقتصاد الرأسمالي العقلاني حيث يقوم على الحساب والمردودية والمنافسة. إن الأمثال السابقة تظهر بوضوح سمات الفكر الاقتصادي التقليدي هذه. فالفرد مطالب بأن يقوم بأي شيء يمكن تسميته عملا، لأنه أن تفعل أي شيء أفضل من أن لا تفعل شيئا! هكذا ينبغي أن نعمل حتى ولو بأجر بخس وزهيد (صوردي، دورو، ناصري) بل وبدون أجر أو منفعة ترجى كأن يمضغ الواحد العلك ولا يرضى بالبطالة، فمضغ العلك نشاط عضلي على كل حال! لا بل إن اقتضى الأمر الإفساد في الأرض ولا البقاء عاطلا، بل وأكثر من ذلك إن مساعدة النصارى من غير مقابل، ونحن نعرف حساسية العربي المسلم تجاه النصراني أو اليهودي لأن الأمر يتعلق بالدين، رغم ذلك فإن تلك المساعدة عمل والعمل أفضل من القعود والبطالة. ولذلك فإن نظرة المجتمع هنا هي التي توجب ضرورة العمل وليس العمل في ذاته كقيمة اقتصادية. إن الاهتمام بجوهر العمل وهو المردودية يتم تغييبه وابعاده أمام القيمة الاجتماعية. ولو تتبعنا أقصى ما يمكن أن يترتب عن هذا الفكر الاقتصادي التقليدي قد نستطيع أن نفهم ظواهر كثيرة ترتبط بالعمل في ثقافتنا كالتغيب والتأخر والغش وقلة المردودية... ونحن هنا لا نقدر في الأمثال المذكورة فحسبها أنها تعكس الواقع وتنقله

¹ Pierre Bourdieu، *Sociologie de l'Algérie*، op. cit.، p. 91.

إلينا بأمانة ولكن الذي حدث أننا لم نتجاوز هذا الفكر التقليدي رغم أننا أنشأنا المصانع والمعامل...

إن العمل حينما يتحول إلى قيمة اجتماعية فقط، فإن وظيفته تنحصر فقط في رفع اللوم عن الفرد والحرص، وكأن العمل يصير فقط شرطا للقبول الاجتماعي، فالمهم "راه يخدم" أليس من معايير الرجولة في ثقافتنا أن "تضرب ذراعك" فالراجل بذراعه" و"القاعد تطير له كلمة". ولكن هذا هو السبب في شيوع تلك الظواهر المنافية لجوهر العمل. فإن غياب فكرة المردودية في فكر الفاعلين يؤدي إلى غياب فكرة المنافسة تماما، فلا شيء يفرض التنافس في العمل من أجل إنتاج أكثر ما دام الكل "يعمل" وينال أجرا. إن المهم هو ضمان اليوم pointage وليفعل "العامل" أو الموظف بعد ذلك ما يشاء حتى ولو ترك العمل أو مكان العمل.

والعمل في هذه الحالة يتحول إلى نوع من الإكراه والضجر ولا سبيل إلى التخلص من ذلك إلا بقتل الوقت. وهكذا يتحول قتل الوقت إلى سلوك داخل المصنع أو الورشة والمكاتب والقسم والمستشفى... وهذا من شأنه أن يقلل من المردود الحقيقي للعامل الجزائري.

لقد لاحظ "جيل ديشون" أن الخدمات العمومية في الجزائر لا تشتغل بدقة، والموظفون لا يحترمون أوقات العمل والمدة الأسبوعية الحقيقية لعملهم الإداري تتراوح عموما بين عشرين وستة وعشرين ساعة¹. وقد وصل "رشيد بوسعادة" إلى تقرير هذه النتيجة المتمخضة عن دراسته السوسولوجية، وهي أن الوقت في الجزائر ليس من أجل الإنتاج والإنتاجية، بل إنه بالأحرى مخصص للاجتماع بمعناه الواسع الاجتماعات في أماكن العمل، في أماكن العبادة، في الشارع، في قاعات الحفلات... الخ، إننا نميل إلى اعتبار الوقت في هذه الحالة كفرصة للترويح والراحة².

وهكذا فإن "قتل الوقت" الذي يمارس في المقاهي يتم أيضا في أماكن العمل، وعندئذ يصير العمل والقعود سيان، ألم يكن إدوارد هول محقا حينما تكلم عن مفهوم الفاعلية في الثقافات البوليكرونية؟ لقد بين أن مفهومها في هذه الثقافات مختلف تماما عن مفهومها في الثقافات المونوكرونية، ففي الأولى أن تكون جالسا في المقهى هو أيضا نشاط أو عمل. إذن لا ينبغي أن نتفاجأ إذا كان الجلوس في المقاهي التي لا تجد لك مكانا فيها ليس أيام العطل بل ربما أيام

¹ Gilles Deschamps, *Idéaux logiques? La pensée universelle*, Paris, 1988, p. 164.

² Racid Boussaada, "**Le temps social dans la culture algérienne et ses incidences quant au développement**", in *Culture et gestion, interventions au colloque international: 28-30 Nov. 1992*, p. 45.

العمل- يعتبر جزءا من وقت العمل لدى الكثير من الفاعلين. وهكذا ففي ثقافتنا يكون الجلوس عملا والعمل جلوسا. ويصير تضييع الوقت عندنا بالساعات لا بالدقائق المعدودات كما هو الحال في المجتمعات الغربية. والسبب كما بيناه هو استمرار المجتمع التقليدي بمفاهيمه عن العمل في سلوكنا ومجتمعنا "الحديث".

وحيثما لا يكون التحول على مستوى الذهنيات أو الرؤوس والسلوكيات، فإننا نلاحظ التناقض الصارخ بين الوسائل الحديثة المتاحة والتي هي بالأساس من أجل اختزال الزمن واستغلاله من مصانع مجهزة بأحدث الآلات والأجهزة، ووسائل نقل واتصال بسرعة عالية وغير ذلك، وهذا التناقض يتجلى في نقص المردودية وغياب النجاعة والفعالية والإتقان في كل ما نعمله ونتجه تقريبا. وكل هذا في النهاية لأننا نجهل قيمة الوقت التي تقاس بالمال بل بالحياة حياة الأفراد والمجتمعات والأمم، ولا يمكن تحقيق التقدم إلا بتدارك الفارق الزمني بيننا وبين المجتمعات التكنولوجية، ما يعني أنه ينبغي أن نعمل أكثر مما يعملون، وأن نحسب الوقت بمعيار الربح والخسارة.

ولو عدنا إلى ظاهرة البكور التي تحت عليها ثقافتنا الشعبية، فإن التحليل السابق يقودنا إلى النتيجة ذاتها أي إهدار الوقت لا استغلاله، ذلك أن البكور هو في النهاية من أجل إنجاز العمل بسرعة وكفى وليس من أجل المرور إلى عمل آخر أو مشروع آخر. فالبكور إذن هو من أجل الحصول على أكبر قدر من الراحة أي الحصول على وقت أكثر لقتله، طبعاً لا أتحدث هنا عن الحالات التي ينبغي فيها البكور من أجل اللحاق بالمواعيد في وقتها لأن هذا شيء طبيعي.

وعموماً فإن ما يمكن أن ننتهي إليه من تحليلنا لعلاقة الزمن بالعمل في ثقافتنا هو التباعد بين المفهومين. فالارتباط الذي حصل بينهما في الثقافة الغربية مع التاييلورية وامتد إلى سائر حياة الإنسان الغربي ومجالاتها، بحيث صار زمن العمل عدداً محدداً من الساعات المقترحة على منظمات من أجل أن تستخلص منها أكبر قدر ممكن من المردودية، فهذا الزمن كما يقول "آبل جانيير" يقيس خصوصيته ممثلو السلطة الاقتصادية بعبارات الإنتاج¹. ولكن هذا الارتباط يبدو أنه لم يحصل عندنا بعد بالدرجة الكافية، ولهذا فإن خصوبة الزمان التي يتحدث عنها جانيير تتحول عندنا إلى ضدها فلا مردودية ولا إنتاج بالشكل المطلوب لأننا بكل بساطة نقتل الوقت حتى ونحن "نعمل".

¹ Abl Jeannièrè: "Les structures pathogènes du temps dans les sociétés modernes", in Paul Ricoeur (sous dir.) **le temps et les philosophes**, Payot/ Unesco, Paris, 1978, p. 111.

2-3. الزمان والهابتيس أو التطبع:

من خلال تحليلنا للبعد الثاني: قيمة الوقت وبعديه الفرعيين ندرة الوقت وتضييع الوقت من خلال مؤشرات كل بعد، تبين لنا أن الوقت لا يتم احترامه في سلوك فاعلينا ولا تعطى له تلك القيمة كالتى يحظى بها في المجتمعات الغربية. هذه الحقيقة ليست غريبة عن الفاعلين أنفسهم يتجلى هذا كما أسلفنا في الانتقادات الكثيرة التي يوجهها كل واحد إذا تعلق الأمر بسلوك غير مقبول تجاه الوقت مثل التأخر وربما ازداد هذا الوعي أكثر لدى المهاجرين الجزائريين الذين بمجرد أن تطأ أقدامهم أرض الجزائر أو يغادرونها يشعرون بالاختلاف، وملاحظات "هول" الذي قدمها بشأن الثقافات المونوكرونية والثقافات البوليكرونية التي تندرج ضمنها البلدان العربية تؤكد ذلك. والمهاجر الجزائري وهو يعي تماما ذلك الاختلاف يجد نفسه مجبرا على الانخراط في ذلك النظام الزمني المونوكروني فلا يتأخر عن المواعيد ويخضع لصرامة عقارب الساعة، ويؤدي عمله في وقته المحدد وكما ينبغي أن يؤدي. ولكن بمجرد أن يلج البيئة البوليكرونية يتحول إلى شخصية مطابقة لهذه البيئة بكل خصائصها المناقضة للشخصية المونوكرونية الغربية.

إن هذا الوعي الزمني لدى الجزائري والازدواجية في الشخصية لدى المغرب يبين لنا أن السلوك تجاه الوقت ليس أبدا سلوكا فرديا معزولا بل هو سلوك اجتماعي في أساسه، بمعنى إنه سلوك تطبعه الجماعة في شخصيات أفرادها فيتجلى في تصرفات كل واحد منهم. وهذا ما يحيلنا إلى مفهوم جوهرى تحدث عنه بيار بورديو و نوربير إلياس قبله ألا وهو مفهوم الهابتيس أو التطبع كما يعربه بعضهم

يشكل مفهوم الهابتيس في سوسيولوجيا بورديو مفهوما جوهريا وتأسيسيا إلى جانب مفاهيم أخرى كالحقل الاجتماعي والرساميل والهيمنة الرمزية والشرعية، بل لطالما دعت سوسيولوجيته بـ "سوسيولوجية التطبع"¹. والتطبع هو "نسق من الاستعدادات الدائمة والقابلة للنقل. وهو مجموعة الأنظمة المبنية والمهياة للاشتغال على أنها بنى ثابتة وبانية. أي أنه مجموعة المبادئ المولدة والمنظمة للممارسات والتمثلات التي يمكن أن تتطابق مع أهدافها دون أن تفترض وجود رؤية واعية مسبقا للغايات أو التحكم الوثيق في العمليات الضرورية لتحقيقها. فهي "منظمة" و"منتظمة" دون أن تكون بتاتا حصيلة الخضوع للقواعد. ومن هذا كله فإنها تتناسق كليا وتنسجم

¹ منصف المحواشي: "مقولة التطبع في نظرية بيار بورديو: من المفهوم إلى الممارسة"، المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، العدد 128، 2004، ص

دون أن تكون حصيلة عمل يعده قائد جوقة¹ فالتطبع نظام نفسي منسجم تنبني عليه شخصية الفاعل من الاستعدادات التي مجموع القناعات والميول والأذواق التي تشكلت خلال مسار التنشئة الاجتماعية التي تبدأ منذ الطفولة وتتميز بنوع من الثبات ويمكن نقلها إلى الصغار عبر عملية التربية (العائلة، المدرسة)، وتورثها الطبقات الاجتماعية لأفرادها. وتلك الاستعدادات هي التي تولد الممارسات وفق المنطق الذي تشكلت به وتكون متشابهة في نفس الظروف التي تحيط بالفاعلين الاجتماعيين. وقد فسر بورديو ظواهر اجتماعية كثيرة اعتمادا على مفهوم الهابيتيس، من ذلك مثلا -وهو الذي يهم موضوعنا- الاختلال الذي أصاب الفلاحين الجزائريين ومنعهم من التكيف مع حياة المحتشدات ونظامها الزمني، وهذا يعني أن هناك تغييرات حدثت في المحيط الموضوعي الذي تشكل فيه هابيتيس هذه الطبقة الاجتماعية.

أما نوربير إلياس الذي استعمل مفهوم الهابيتيس قبل بورديو فقد قدم تفسيراً في ضوءه للسلوك الغربي تجاه الوقت. يرفض إلياس الفصل بين علم النفس وعلم النفس الاجتماعي وهذا يعني أنه لا يرى فرقا وجوديا بين الفرد والمجتمع. فالفرد لا يمكن تصوره إلا داخل مجتمع معين يشكل شخصيته المميزة منذ الطفولة، يقول إلياس: "السمات الفردية التي تميز الفرد عن غيره من الناس لا تنمو مستقلة ومنعزلة عن الخصائص الاجتماعية المميزة. فطريقته الخاصة في الكلام أو حتى الكتابة لا تبرز مستقلة، ولكنها تنمو كتعديل أصيل لأنماط العبارات المنطوقة والمكتوبة لمجتمع معين. بألفاظ أخرى إن الهابيتيس الاجتماعي هو جزء من بنية الشخصية لكل فرد إنساني"².

ولذلك لا يوجد في رأي إلياس انفصال بين الشخصية الاجتماعية والمشاركة وبين تلك الفردية والفريدة وهذا يقتضي التعاون بين علم نفس الفرد وعلم النفس الاجتماعي. وهكذا فإن الفرد يطور ما تم تعلمه من الآخرين وما يشترك فيه معهم وما كونه من تجارب في علاقاته بالآخرين، وكل ما يكونه من طبقات نفسية هو مدين به إلى المجتمع وليس إلى الطبيعة الإنسانية.

وهذا الهابيتيس الاجتماعي أو بنية الشخصية الاجتماعية للأفراد تجدد مثالها في ذلك الانضباط الذاتي القاسي والخاص بأولئك الذين ترعرعوا في مجتمعات كانت حاجتها مرتفعة إلى الزمن³.

فالانضباط الذاتي فيما يختص بالوقت الذي يلاحظ في كل المجتمعات المتقدمة تقريبا ليس معطى بيولوجيا مرتبطا بالطبيعة البشرية، ولا هو معطى ميتافيزيقيا مرتبطا ببعض المقابليات الخيالية،

¹ نفسه، ص 101.

² Norbert Elias، *Du temps*، op.cit.، p. 159.

³ *Ibid.*، p. 60.

ولكنه معطى اجتماعي، أي إنه أحد أوجه التطور الاجتماعي لبنية الشخصية والتي بما هي كذلك تندمج على حدة كلياً في فردانية كل واحد.

وهكذا فالانضباط الذاتي هو وليد الاكتساب، ينتج عن التربية والتعلم الذي يقتضي التكرار، بحيث إنه إذا ما كان الوقت محترماً في كل مكان، فإن الأمر ينتهي إلى خلق عادة راسخة لاحترامه وتقديره، يأتيها الفرد بشكل آلي أو شبه آلي، أي إنها تصبح طبيعة ثانية لديه.

ولقد بين هول كيف أن أحد الهنود الحمر وكان مفتش تعليم، وقد لاحظ أن قومه (قبيلة السيو Les sioux) لم يكن لديهم السلوك نفسه مع الأمريكيين البيض تجاه الوقت. فهؤلاء الهنود لم يكن لديهم كلمات تشير إلى الزمن، ولا إلى أنه متأخر جداً وكذلك لا توجد كلمة تدل على معنى "انتظر"، فلم يكونوا يعرفون معنى الانتظار أو الوصول متأخراً، ولأنهم والحال هذه لم يكن باستطاعتهم التأقلم مع ثقافة البيض ماداموا لا يعرفون معنى الوقت ولا الساعة. ولهذا عمد مفتش التعليم الهندي إلى تعليمهم الوقت وكان عليه أولاً أن يشتري ساعات حائطية ليستبدل تلك التي كانت متوقفة داخل قاعات الدراسة بالحماية، وأن يجعل حافلات النقل المدرسي تقف في وقتها المحدد، بحيث أن أي هندي يتأخر بدقيقتين يكون قد فاتته الأوان¹.

وهكذا فتعلم ما معنى الوقت والانضباط تجاهه يتم اكتسابه عملياً أو تقنياً ومنذ الطفولة، وفي مرحلة من العمر يصير الأمر ذاتياً إلى درجة أنه يبدو أن الفرد ينسى أنه كان عليه أن يتعلم الوقت. وهذا الوعي بالزمن لا ينشأ أو يتبلور خارج الإكراه الاجتماعي الذي يسير في الاتجاه نفسه، ذلك أن كل العلاقات الإنسانية تختل في هذه المجتمعات إذا لم يتم ضبط الأفراد لسلوكهم حسب توقيت جمعي، وهذا الإكراه يصبح شيئاً بديهيّاً مثله مثل الإكراهات الطبيعية.

وهكذا فإن خلق ضبط الوقت في المجتمعات الغربية يتم اكتسابه اجتماعياً، إنه يصدر عن الهابيتيس الاجتماعي الفردي الذي هو انعكاس للهابيتيس الاجتماعي. إن الخضوع الجماعي لعقارب الساعة التي تضبط حياة الناس يفرض الالتزام الفردي تجاه الجماعة وإلا حدثت الفوضى وتعطلت كل المصالح والخدمات. إن ذلك الانضباط الذي كان يحدث داخل الأديرة والذي جعله البعض أصلاً لهذا الانضباط الذي نتحدث عنه والذي كان مخصوصاً بأقلية معينة، وعلاوة على ذلك مفروضاً عليها من الخارج، هذا الانضباط صار عاماً في الغرب، لا تختص به فئة دون أخرى، وصار يمارس من الداخل على الأفراد، لقد تم استدخاله كقيمة ثقافية من قبل الشخصية الغربية.

¹ E.T. Hall، *le langage silencieux*، op.cit.، p. 31.

ولعلنا بتبيين أصل هذا الانضباط في الغرب نستطيع تفسير غيابه عندنا. إن الهابتييس الاجتماعي الذي يشكل بنية الشخصية الفردية فيما يتعلق بالسلوك تجاه الوقت يعجز عن استدخال قيمة الانضباط في شخصيات أفراد مجتمعا، لا بل إنه يعمل على غرس ما يناقض هذه القيمة. ومن السهل ملاحظة البيئة التي يترعرع فيها أطفالنا. فلو انطلقنا من البيت أو الأسرة التي تعد الخلية الأولى للتنشئة الاجتماعية، فإن أهم وسيلة أو أسلوب لتعليم الطفل احترام الوقت هي احترام أوقات الأكل والاستيقاظ والنوم والصلاة أيضا. فانتظام هذه الأوقات يكسب الأطفال الانتظام الزمني، وخضوع الأكل للانضباط الزمني يمثل حدثا بارزا في نشأة الثقافة. فهو الذي يميز الإنسان عن الحيوان فأكل أي شيء في أي وقت يمثل علامة على التوحش¹.

ومن أجل تبين مقدار الانضباط الزمني فيما يتعلق بالواجبات المنزلية في بيوتنا، توجهنا بالسؤال التالي إلى الباحثين: هل تحترم في البيت مواعيد الأكل؟ وكانت نسبة الإجابة بالنفي، ثلث الباحثين. ولو اكتفينا بهذه النسبة فقط دون أن نشكك في صحة إجابة الثلثين المتبقين، فإننا لا نجانب الحق إذا ما قلنا إن خلق الانضباط لا يتم اكتسابه في بيوتنا، وهذا يعني أن الخاصة الكسبية نتيجة الاكراه تفتقدها التربية الأسرية، وهذا خلل في التنشئة الاجتماعية التي يعاني منها مجتمعنا مثله مثل المجتمع العربي، وقد حاول "هشام شرابي" تشخيص الكثير من عيوب تلك التنشئة.

وماذا عن المدرسة التي تعد مكملا للبيت في تنشئة الفرد؟ إن الدور لتعليمي والتكويني للمتعلمين لا يمكن انكاره في مدرستنا الجزائرية، والحق أن المدرسة أكثر من البيت في اخضاعها للطفل لمقتضيات الساعة. فهي تخلق نوعا من التزامن لدى المتعلمين أو هذه الفئة الخاصة من المجتمع، وفي المدرسة يجري تعليم الزمن للأطفال، فهم يتعلمون حسابه بالساعة والدقائق من خلال قراءة وضعيات عقارب الساعة، كما يتعلمون التقويم (المجري والميلادي).

لكن الملاحظة التي يؤكدتها واقع جامعاتنا أيضا أن التوقيت الذي يجب أن يلتزم به التلاميذ والطلبة لا يتم احترامه، فالتأخر ظاهرة شائعة في مدارسنا وكياناتنا.

¹ Maurice Aymard, Claude Grignon et Françoise Sabbane, "A la recherche du temps social", in M. Aymard, C. Grignon et F. Sabbane (sous dir.), **le temps de manger: alimentation, emploi du temps et rythmes sociaux**, Editions de la maison des sciences de l'homme, institut national de la recherche agronomique, Paris, 1993, p. 16.

ومن أجل تبيين دور التنشئة أكثر في خلق ثقافة الانضباط الزمني، سألنا المبحوثين عن مقدار الزمن (بالساعات أو الدقائق) الذين يشعرون فيه أنهم متأخرون بالفعل وعن قبولهم عتاب الآخرين في حال تأخرهم عن الموعد المحدد بنصف ساعة فكانت الإجابة كالتالي: مدة التأخر الفعلي عن الموعد هي: دقيقتان (2)، 5، 10، 15، 30، ساعة (1) وحتى ساعتان (2).

أما عن قبول العتاب فكانت النسبة تقريبا متساوية.

ومن الملاحظ أن هناك تفاوتاً بيناً في المدة التي يشعر فيها الجزائري بالتأخر، ولو استبعدنا مدة دقيقتين -على الأقل- لأنها غير واقعية، فإنه يبدو لنا الاختلاف الشاسع بين نسقنا الزمني والنسق الزمني في الولايات المتحدة وهذا اعتماداً على إدوارد هول، فقد بين أنه يجري في هذا البلد تعليم الأطفال الساعات قبل الدقائق وذلك لأن الطفل لا يفهم بعد ما هي الدقائق التي تتجمع في فترات تتكون من 5 دقائق، 10، 15 دقيقة بعد الساعة الخامسة مثلاً إلى غاية 55 دقيقة. ولهذا التقسيم كما يرى هول دلالتة، فكل أمريكي يعرف أن ثقافته تثنى الوقت بإمكانه أن يميز بين 5 دقائق و10 دقائق، بمعنى أن فترة 5 دقائق هي أصغر فئة رسمية، وهذه المدة لم تنتقل إلا حديثاً من حالة علامة إلى حالة فئة، فقد كانت تعادل ربع الساعة، ولكن اليوم يؤكد هول فإن الناس يعرفون في أمريكا إن كانوا متأخرين بخمس دقائق أم لا، وإن كانوا متأخرين بهذه المدة فإنهم يقدمون الاعتذار¹. وهكذا فإن التأخر بخمس دقائق فيما يتعلق بمواعيد الأعمال في أمريكا يقتضي الاعتذار، وجعل الشريك ينتظر مدة ساعة من الزمن يشكل إهانة خطيرة له.

وبغض النظر عن طبيعة الموعد وأهميته فإن اللافت للانتباه هو التفاوت في تقدير مدة التأخر التي تقتضي الاعتذار، فإذا كان بعض المبحوثين يقبل بأن يعاتب على التأخر لأقل من نصف ساعة فإن بعضهم الآخر لا يقبل لأن مدة التأخر الفعلية يجب أن تتجاوز الساعة. ولكن أليست مواعيد الأعمال عندنا تخضع لهذا التفاوت؟ ألم نتحدث عن التأخر الذي يشوب اجتماعاتنا الرسمية؟ وهكذا فإن الهابيتيس الاجتماعي الذي ينبغي أن يصنعه البيت والمدرسة والنادي والمسجد والمصنع والجامعة... يفقد دعاماته، فكيف إذن يمكن الحديث عن هابيتيس فردي يقدر الوقت ويحترمه ويلتزم بالمواعيد؟

¹ E.T. Hall، *Le langage silencieux*، op.cit.، p.

إن تشكل هذا الهابيتيس الفردي يقتضي تشكل الهابيتيس الاجتماعي، فهذا أصل ذلك. ولكن بأية وسيلة إذا كان المجتمع يعيد إنتاج نفسه باستمرار؟ أقصد إذا كان المجتمع بمؤسساته لا يستدخل قيمة الوقت في شخصيات أفراده.

وحتى الآن فسرنا غياب الانضباط في ثقافتنا بغياب الهابيتيس الاجتماعي القائم على احترام الوقت. ولكن هناك ملاحظات قدمها هول بشأن الثقافات البوليكرونية، ويتعلق الأمر بإعطاء الأهمية في هذه الثقافات للعلاقات الاجتماعية على حساب الالتزام بالمواعيد والقيام بالعمل المطلوب. يتكلم هول عن الفرق بين الأمريكيين الشماليين والأمريكيين الجنوبيين فيذكر أنه إذا وقف أحد الإكوادوريين يتكلم مع آخر على ناصية الشارع واكتشف أن صديقا لأحد الطرفين يرقد في المستشفى، فإن كل عمل يتوقف ويتخذ كل شيء وجهة جديدة أي يختل الجدول الزمني لأنه من المفروض أن يتم زيارته. أما الأمريكيين الشماليين فإن الالتزام بالوقت يجب الوفاء بها لتحاشي إحداث الضيق والتوتر للناس وهذا أمر غير وارد أصلا في خلد الأمريكي الجنوبي. إن الأمريكي الشمالي قد استدخل الجدول الزمني أما جداول الإكوادوري الزمنية فهي خارجية، ولهذا فهي قليلة الوزن جدا، وشبكة الأصدقاء والأقارب والرغبة في قضاء حوائجهم لها الأولوية والأفضلية، وهول يرى أن الرقابات الداخلية أشد إلزاما بكثير من الرقابات الخارجية لأن الداخلية تستبد بالمرء.

ويعد الضمير عند الغربيين المثال المعروف أكثر والشائع عن ميكانيزمات الرقابة الداخلية. وعدم اتباع أوامر الضمير يؤدي إلى الإحساس بالذنب وبالقلق. "فنحن نكون قلقين عندما نتبين أننا سنتأخر، ونبذل قصارى جهدنا لتجنب ذلك، ليس فقط لأننا نشعر بالتزامنا أن نكون في الوقت المحدد، ولكن من أجل تجنب القلق أيضا"¹. وبما أن نظام الرقابة فيما يتعلق بالزمن لدى الفرد الداخلي، فلا حاجة لإخباره أو تذكيره بأن عليه أن يكون في الموعد بالضبط. والنمط الأمريكي اللاتيني له مجموعة أخرى من قواعد وميكانيزمات المراقبة، فهو لا يخضع لجدول زمني معين وإنما لأفراد آخرين، وبشكل خاص للوالدين والمقربين. فما الذي يحدث عندما يكون أحدهم متأخرا ولا يحضر في الموعد المحدد؟ في هذه الحالة لا يتزعج الشخص الذي ينتظر لأن هناك أمورا كثيرة تحدث من حوله، والانتظار ليست له أهمية كبيرة في نظره. وعلاوة على ذلك لا يشعر بأن

¹ E.T. Hall، *La danse de la vie*، op.cit.، p. 87.

هذا الانتظار بمثابة لكمة على وجهه. فالجدول الزمني يبقى شيئاً خارجياً لا يرتبط بالأنا أو بالأنا الأعلى، مثلما هو الحال بالنسبة للأفراد الذين تربوا في ثقافات شمال أوربا¹.

هكذا ننتين أهمية الرقابة الداخلية في نظر هول والتي يعتبرها ممثلة في الضمير بشكل خاص في الالتزام بالمواعيد والجدول الزمنية وإنجاز الأعمال، لأنه إذا لم تنجز في وقتها فإن هذا الوقت يعد ضائعا ولا يمكن أبدا استدراكه.

وفي غياب هذه الرقابة الداخلية لدى الثقافات المتعددة التوقيت يتحدث هول عن تحكم العلاقات الاجتماعية التي تهيمن على نظامها الزمني. ولقد حاولت أن أتأكد من صدق هذه الملاحظة من خلال سؤال توجهت به إلى الباحثين وكان كما يلي: كيف تتصرف في حال التفتك بأشخاص (أصدقاء— أقارب...) وأنت على موعد مهم؟ ولماذا. وكانت هذه بعض الإجابات:

- "تأجيل اللقاء العائلي إلى وقت لاحق، لأن الأصدقاء والأقارب موجودون في كل حين"
- "أحاول قدر الإمكان أن أسألهم عن أحوالهم وأخبرهم بكل صراحة أنني على موعد مهم لأني أستطيع لقاء أصدقائي مرة ثانية لكن الموعد أهم من ذلك"
- "أستأذن منهم وأذهب إلى الموعد المهم لأن الوفاء بالموعد واجب وأولى من كل شيء"
- "أرضيهم وأنصرف"
- "أهرب منهم"
- "أرتبك ولا أعرف كيف أتخلص منهم من أجل الالتحاق بالموعد لأنني لا أريد أن أغضبهم"
- "أرضي الطرفين"
- "أطلب الاعتذار منهم"
- "أحاول اختصار الحديث معهم قدر المستطاع"

هذه بعض الإجابات التي يبدو فيها حرص البعض على الموعد وجعله أهم من الالتزام نحو الصديق أو القريب، وفي المقابل هناك من يحرص على إرضائهم وإن كان لا يريد تفويت الموعد، ولكن كيف يمكن إرضاء الطرفين معا: الواعد والقريب أو الصديق في الوقت نفسه إذا عرفنا أن الموعد المهم لا يقبل الارجاء؟ وحتى لو سلمنا بأن إرضاء الطرفين ممكن فإن هذا يدل على أن للعلاقات الاجتماعية وزنا في حياتنا، لذلك فإننا حتى في حالة التأخر عن الموعد المهم نحاول أن لا

¹ Ibid., p. 89.

نبدو مجافين لأصدقائنا وأقاربنا في حالة الالتقاء بهم قبيل هذا الموعد، وذلك لعلم الجميع أن الحكم علينا بالمحافة وارد غالبا لأنه مهما كان الأمر لا يجب أن نغير هؤلاء أقل اهتمام.

والحق أن محاولتنا ابداء الاهتمام وتجنب سلوك المحافة هي ما يكون مسؤولا في الغالب عن اخلالنا بمداولنا الزمنية وتخلفنا عن مواعيدنا، ولهذا عادة ما نسمع هذا التبرير لذلك الاخلال وذلك التخلف: "لقد أجبرني ظروف طارئة"، والتي عادة ما تكون التقاء صديق أو قريب.

ولكن أليس في هذه العلاقات الاجتماعية ميزة إيجابية في الثقافات البوليكرونية؟ ولقد تحدث هول على أن كل نسق زمني في إطار تصنيفه الثنائي ينطوي على مزايا ومساوئ وبالنسبة للثقافات البوليكرونية فقد بين أنها تتميز بغنى العلاقات بين الأفراد، ولعل هذا ما يخفف من حدة التوتر والقلق الذي تنجم عنه أمراض عضوية كثيرة مثل ضغط الدم والقرحة المعدية، وكل ذلك بسبب الهوس بالزمن.

يقول هول: "إن الشعوب البوليكرونية كالعرب والأتراك قلما يكون الواحد منهم وحده، وحتى في البيت لهم وسائل للتستر تختلف جدا عن وسائل الأوربيين، فهم يتعاملون مع عدة أفراد في آن واحد، وهم دائما متصلون ومشغولون ببعضهم البعض، ولذلك فالجدولة المحكمة عسيرة إن لم تكون مستحيلة"¹.

ولكن هذه الروابط الاجتماعية هي ما تفتقده الثقافات المونوكرونية، فاعتمادا على ماجي سكارف Maggie Scarf يشير هول إلى مرض الاكتئاب الذي يصيب النساء الغربيات والذي تبلغ نسبته من الثلاثة إلى ستة أضعاف عما هو لدى الرجال. والسبب كما بينت سكارف هو ظواهر زمنية. إن نظام الزمان الخاص بالثقافة السائدة للمجتمعات الأوربية والأمريكية يضيف مصدرا آخر للصدمة والاعتراب لدى العديد من النساء الغربيات المتعلقة علاوة على ذلك بالكثير من المشكلات. فالانقطاع في الروابط التي تمثل عنصرا مهما في حياة أغلب النساء، يفسر جزئيا الاكتئاب الذي يعانين منه. ففي هذه الثقافة يعتبر الرجال فاعلين وهم مرتبطون بفكرة العمل، في حين أن حياة النساء تتركز على علاقاتهم مع الآخرين، وبتحطم هذه العلاقات يحدث القلق والهم ويكون الاكتئاب عندئذ نتيجة طبيعية.

أما أفراد الثقافات البوليكرونية فهم بطبيعتهم يتجهون إلى إعطاء أهمية خاصة للعلاقات بين الناس، فكل فرد منفتح على بيئته الإنسانية ويعيش في عالم تسيطر عليه العلاقات الإنسانية سيكون

¹ Ibid., p. 62.

مدفوعا أو مشدودا إلى الأنماط المتعددة التوقيت، وهكذا فإن "تقدير الناس يعني أن لا تقطع حديث مقابلة مثلا لأنك تريد احترام جدول زمني"¹.

وهكذا بخلاف الثقافات البوليكرونية التي تخفف فيها الروابط الاجتماعية الوثيقة الهوس بالزمن فإن الزمان الأحادي التوقيت هو المتسبب بشكل خاص في الشعور بالاغتراب لدى النساء²، ولكن بشكل عام الإنسان الغربي المهووس بالزمن، يقول هول: "الزمن المونوكروني يمكنه أن يستلبنا ويجعلنا ننسى وجود السياق بمعناه الواسع"³.

وهول يقر الأحكام التي توجه إلى الأمريكيين بأنهم مهووسون بالزمن لأن هناك أفرادا مستلبين كليا به. "ففي كل مكان تنتقد الاستجابة المهووسة للأمريكي تجاه الزمن، والتي تسبب القرحة المعدية وضغط الدم نتيجة ضغط المشاكل الناجمة عن النظام الأحادي للزمن"⁴.

ولكن في ثقافتنا يوجد ما يخفف هذا الهوس ما دامت صرامة التوقيت والبرمجة والتنظيم المحكم والتوزيع الدقيق للأعمال... لا يحكم نسقنا الزمني، وعلاوة على ذلك فإن ثقافتنا تدعو إلى عدم القلق، فالمثل الشعبي: "كل عطلة فيها خير" الذي سبق تحليله لا يخلو في رأينا من هذه الدعوة. فهو من هذه الناحية يبدو كأنه مضاد حيوي لمرض الزمن: الهوس، الذي يؤدي إلى استلاب الإنسان وما يترتب عنه من أمراض عضوية. غير أنه ينبغي أن تظل هذه وظيفة هذا المثل، أما إذا تحول إلى ذريعة أو مبرر للتكاسل وإهدار الوقت وعدم الحرص عليه والاحلال بجداولنا الزمنية وبرامجنا ومواعيدنا، فإنه عندئذ يجب أن يرفض ويدرج ضمن المعوقات الثقافية للتنمية والتقدم وصنع الحضارة.

إننا بتأكيدنا على بعض الجوانب الإيجابية في ثقافتنا الشعبية أو الوطنية، نؤكد رفضنا اعتبار الثقافة الغربية بشكل عام، والتجربة الزمنية الغربية بشكل خاص هي المثل والمعيار، وهذا الرفض يأتي من أصحابها أنفسهم، لقد رأى بول ريكور أن الاعتقاد في مثالية تلك التجربة ما هو إلا سوى وهم غربي ينبني على تجريد معين، هو تجريد الزمن في المجتمعات المتمحورة حول الاقتصاد. "ولكن بالإضافة إلى كوننا ننسى الخاصية المجردة - بمعنى المفصولة، والمعزولة عن الكل الثقافي - لهذا الزمن، فإننا لا نلاحظ أن الأولوية المعطاة للاقتصاد تكوّن في ذاتها فهما معيناً، اختياراً قيمياً

¹ Ibid., p. 67.

² Ibid., p. 67.

³ E.T. Hall, *Au delà de la culture*, op.cit., p. 25.

⁴ E.T. Hall, *Le langage silencieux*, op.cit., p. 26.

وبالتالي أسلوبا معيناً في الترميز"¹. معنى هذا أن التجارب الزمنية متعددة وبالتالي كل الثقافات متساوية فيما بينها و"العالمية الوحيدة التي يمكن تصورها هي انفتاح كل ثقافة على جميع الثقافات، والتبادل بين الثقافات على قدم المساواة بحيث تغدو كل واحدة مزمنة ومزمنة بالنسبة للأخرى"².

2-4. الأفق الزمني:

يعتبر دانيال ماركيز الأفق الزمني حقلاً لبعض الممارسات الزمنية ومجالاً لممارسات مختلفة التصورات عن الزمان في وقت واحد، فهو من جهة حقل المشاريع والمخططات والتنبؤات والرؤى الاستباقية، والتوقعات والآمال، ومن جهة أخرى هو الحقل المكتنف بالذكريات والذاكرة الجمعية والتاريخ أو الأسطورة³. وهو عند برونوفوست يشير إلى الاتجاه الذي تنتظم حوله التجربة الزمنية الفردية أو الجمعية⁴.

معنى هذا أن الأفق الزمني قد يتردد إلى الماضي أو يتجه صوب المستقبل، وستناول بالتحليل تصورات المستقبل والمشاريع المستقبلية.

2-4-1. تصورات المستقبل:

المستقبل هو ذلك الزمان الذي لم يأت بعد، ولم نعشه بعد، هو ذلك الأفق الذي يمتد أمامنا دون توقف، ولذلك فهو دائماً حاضر في وعينا، فنحن لا نكف عن التطلع إليه والعمل على استباقه، ولهذا فإن المستقبل يتميز بمجموعة من الخصائص تجعله إشكالياً، فهو من ناحية مثقل بالحاضر والماضي رغم أنه جديد وهذا يعني أن الإنسان يتدخل جزئياً في تشكيله، ولكن ما هو مدى ذلك التدخل؟ والمستقبل يتميز بالغموض، إذ هو محمل دائماً بما لا يمكن توقعه ومن هنا الخاصية الأكثر تمييزاً له ألا وهي القلق، فهو دائماً مقلق، وهذا القلق هو الذي يفسر لنا اهتمام الإنسان قديماً وحديثاً ولو بدرجات متفاوتة في الطرق والأساليب بالمستقبل، فالإنسان العراقي القديم كان يرى ضرورة التخطيط للمستقبل في هذا النص: "عندما تحتط للمستقبل يكون إهلك إهلك، وإذا لم تحتط للمستقبل ليس إهلك بإهلك"، أي إنك لن تحظى بالنجاح إلا إذا اختطت للمستقبل، وعندئذ فقط يكون إهلك معك⁵.

¹ Paul Ricoeur et all., **Le temps et les philosophes**, Payot, Paris, 1978, p. 18.

² Ibid., p. 18.

³ - Daniel Mercure, **les temporalités sociales**, op. cit., p. 21-22.

⁴ - G. Pronovost.

⁵ - هـ. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص 241.

وقد كان الإنسان منذ القديم يحاول التنبؤ به اعتمادا على الاتصال بقوى غيبية كالألهة والأرواح والجن... والاستدلال بالظواهر الطبيعية ومواقع النجوم وحركاتها وأحوال الطقس ووجهات الطيور في طيرانها وأيضا الكتابات والخطوط وما إلى ذلك من ظواهر طبيعية أو بشرية. وقد كان لهذه الأشكال من التنبؤ دورا خطيرا في حياة الشعوب القديمة كالمصريين والبابليين والهنود والصينيين وغيرهم، وقد كان التنبؤ عملا تخصص به فئة معينة تتمثل في الكهان والعرافين والمنجمين والسحرة والأطباء وما إليهم، الذين كانوا يستشرفون المستقبل فيما يتعلق بشؤون الحياة كلها: شؤون الحرب، وتشبيد المدن، وتوزيع الملوك وحدوث ولادة أو مرض وغير ذلك، ويكفي أن نذكر ما لاقاه بنو إسرائيل من تنكيل وبطش على يد فرعون مصر بناء على نبوءة الكهان التي حذرته من عدو مستقبلي من غير قومه، سيكون موسى النبي الذي سينتهي بالفعل بإزالة ملك فرعون بأن أغرقه الله في اليم مع جنوده.

ولدى الصينيين يوجد " كتاب التغيرات " و هو من أعظم التراث الصيني الأدبي في الماورائيات، و هو كتاب تدرك من خلاله جميع القوانين الطبيعية وتدرس فيه طريقة التنبؤ بالغيب¹.

وفي العصر الحديث سيظهر ميشال دو نوتردام Michel de Notre Dame (1503-1566) المعروف بـ Nostradamus بكتابه Centuries et Prophéties.

ولكن محاولة استكناه المستقبل والتخطيط له ستكون سمة المجتمعات المعاصرة التي تتجه أكثر صوب المستقبل، ونقصد بهذه المجتمعات المجتمعات الصناعية وهذا بسبب التطور التكنولوجي الذي خلق ما يسميه بوتنييه الزمن التقني التي يتميز بخاصيتين أساسيتين: الأولى هي خضوعه لعقلنة متنامية تتمثل في تجزئته وتقسيمه، فهذا الزمن يقوم على التكميم والدقة الكبيرة، ولكنه يتفلسف من الإنسان الغربي ويجعله يشككي بأن لا وقت لديه، إن هذه العقلنة للزمان القائمة على تخطيطه وتنظيمه تبين أن المجتمع الصناعي، عكس المجتمعات التي سبقته، له انشغال واع جدا وشديد بالزمن الخطي.

أما الخاصية الثانية لهذا الزمن التقني فتتجلى من خلال التقدير الفائق للمستقبل، لأن الشعور بنقص الوقت يدفع إلى تحميل المستقبل كل الآمال، والقيام بما لم يقدر على القيام به في الحاضر، فالبعد المستقبلي يثمن في الغالب على حساب الحاضر والتاريخ، ورغم أن المستقبل كان دائما

¹ ينظر: Chun- Chien Huang and Erik Zurcher (Edited by), **Time and space in Chinese culture**, E.J.Brill, Leiden, New York-Köln, 1995.

الاهتمام الأول للإنسانية، فإنه قد صار اليوم الانشغال اليومي الموجه من أجل تحضير أبسط أشكال تكيف الأفراد مع بيئتهم، « إن الشعور بالوجود بالنسبة لفرد ما أو جماعة مرتبط منذ اليوم بالقدرة على الانقذاف داخل مستقبل قابل للتهيئة»¹.

وهكذا يبدو أن هناك ارتباطا بالعقلنة والاهتمام المستقبلي أو الاستباق، ارتباط خلقته الثقافة التقنية في المجتمعات الصناعية، ولكن ما هي صور الاستباق التي يمكن الحديث عنها ونحن نتكلم أن هذا الاهتمام الإنساني بالمستقبل كان منذ فجر التاريخ؟
إذا كان الاستباق هو المفهوم الذي يشمل كل صور فاعليات التوجه نحو المستقبل التي غايتها النهائية هي محاولة تغيير الأحداث اللاحقة إذا اقتضى الأمر وتجنب أن تفرض أحداث نفسها بشكل جبري، فإنه يمكن وضع هذا الجدول من أجل تبيان كل صور الاستباق:

نمط الاستباق	صور الاستباق
تكيفي من النوع التجريبي من النوع العلمي	احتياط وقاية - تنبؤ
معرفي من النوع الخفي من النوع الديني من النوع العلمي أو الفلسفي	تكهن بالغيب نبوءة استشراف المستقبل علم المستقبلية
خيالي من النوع الخيالي العقلاني من النوع الخيالي العلمي	اليوتوبيا الخيال العلمي
عملياتي من النوع العقلاني من النوع الغامض	هدف غاية مخطط مشروع ²

¹ Poutinet، **Anthropologie du projet**، OP. cit.، p. 66.

² **Ibid.**، p. 68.

بالنسبة للاستباقات التكيفية فالأمر يتعلق باستباق حالات ممكنة الحدوث، وهو يشمل التنبؤ والاحتياط، ولكن هناك فرقا بينهما يكمن في الأفق الزمني الذي هو أبعد في الأول منه في الثاني، غير أن كليهما يمنحان الفرد والجماعة على حد سواء وسائل التكيف، والاحتياط يقوم على التجربة المكتسبة من قبل الكثير من الناس، وهذا النوع من الاستباق يميز سلوك المجتمعات التقليدية التي تستخدم خبرتها ضد ظروف الدهر بحثا عن استباقها، وهو يتجلى في سلوك النملة المناقض لسلوك الصرصور والذي يعبر عنه المثل الشعبي في ثقافتنا: " كي كنتُ أنا انظمر، كُنتُ انتَ تزمّر".

وقد رأينا كيف أن بورديو وهو يقارن بين الفكر الاقتصادي لدى الفلاح الجزائري الراح تحت نير الاستعمار يحكمه مفهوم الاحتياط.

والاحتياط له خاصية استباق دفاعية، ذلك أن الأمر يتعلق بدفع مخاطر المستقبل، فهو من أجل تجنب الفجاءة والطوارئ، وهذا الاستباق الدفاعي يظهر اليوم في صورة أخرى شائعة وهي الوقاية أي الاستباق من أجل تجنب العواقب الوخيمة للمستقبل، وأبسط أشكال الوقاية هو القيام بإجراءات تجنب الإصابة بالمرض وهذا ما تعبر عنه مقولة " الوقاية خير من العلاج".

وأسلوب التكيف من النوع العلمي هو الذي غرس الاحتياط بالتدرج في الحياة اليومية. وقد قادت عقلنة أنظمة التأمين، والتطور التقني وتعقيد الدورات الاقتصادية إلى مضاعفة أنظمة التنبؤ، ولقد صار العلم اليوم في خدمة استباق المستقبل، وهو ذاته يريد أن يكون تنبئيا، والتنبؤ يغطي المدى القريب ولكن أيضا المتوسط (4 إلى 5 سنوات) والطويل (أكثر من 20 سنة)، وعلى العكس بل هو مرتبط بالمنظمات والمجتمعات، ومن هنا المرور من سلوك الاحتياط إلى أنظمة التنبؤ والتي من خلالها يحاول الإنسان أن لا يكون خاضعا للتطور، وإنما يحاول هو نفسه أن يقوم به، ويثبت أن المستقبل ليس مرتبطا أبدا بالصدفة وحدها ولكن بنصيب كبير بقراراته الخاصة و" المرور من الاحتياط إلى التنبؤ - يقول بوتنيه- يعطي لثقافتنا (الغربية) وجه الصانع بالمعنى الأصلي لكلمة صانع Démiuge¹. فالتنبؤ في الأصل مصطلح لاهوتي لأنه مرتبط بالله الذي يعلم ما سيأتي ولكن مع اللائكية في القرنين 17 و 18 حدث تحويل لهذا المفهوم اللاهوتي الذي جاء ليشير إلى هذه القدرة الجديدة التي تملكها الثقافة التقنية الغربية.

¹ -Ibid، p. 71.

- الاستباقيات المعرفية: اهتمام هذه الاستباقيات الأولى هو اختراق أسرار المستقبل، فبالنسبة للأسلوب المعرفي ذو النوع الخطي فالأمر يرتبط بما هو خفي، ومعرفة ذلك تتوقف على أشخاص لهم القدرة على قراءة وتفكيك العلامات الدالة على مستقبل معين، ولهذا الأسلوب عدة أشكال منها: الفيتشزمية، التنبؤ بالورق، التنجيم، ضرب الرمل، قراءة الكف...
أما الأسلوب الآخر ذو النمط الديني فإن التنبؤ فيه يقوم به النبي ومن ثم فهو يقوم على قوة متعالية.

وأخيرا الأسلوب المعرفي ذو النمط المعرفي فيتعلق الأمر بالاستشراف وبعلم المستقبلية وهما مصطلحان جديان، يتماثلان جزئيا، وهما يشتركان في الخاصية المعرفية على حساب المنظور التطبيقي، ومع استشراف المستقبل وعلم المستقبلية يختفي الاهتمام بالتكيف، ويأخذ الأفق الزمني اتساعا أكبر، فهما معا يحاولان أن يستبقا المدة الطويلة على مدى 20 و 30 سنة وما فوق. واستشراف المستقبل يحاول أن يبقى في الحقل العلمي، وعلم المستقبلية يتوافق جزئيا مع استشراف المستقبل في اهتمامهما المشترك ولكنه يضيف بعدا آخر يقربه من الفلسفة، أي فلسفة المستقبل، وذلك عندما يبحث عن توضيح المعايير والقيم التي بإمكانها أن تحكم المستقبل¹.

- الاستباقيات الخيالية: هذه الاستباقيات تتميز بشساعة الأفق الزمني وذلك لأن اليوتوبيا والخيال العلمي يوسعان هذا الأفق إلى مستوى لا يتصور.

الأسلوب الخيالي ذو النمط المنطقي: هذا الأسلوب هو الذي تعبر عنه اليوتوبيا التي تعني اللامكان والتي أيضا اللامزمان، وتأتي كمحاولة لتجاوز الواقع المأزوم بتصور عوالم أحسن وأكمل واليوتوبيات كثيرة أشهرها يوتوبيا طوماس مور، مدينة الشمس لكامبانيا...

فاليوتوبيا يمكن أن ينظر إليها كمتنفس أو مخرج بالنسبة للناس الذين يكون فكرهم عامرا بالتناقضات وهذا ما كان مع طوماس مور.

الأسلوب الخيالي من النوع العلمي: يتعلق بالخيال العلمي الذي يدخلنا ضمن متخيل ينظر إلى المستقبل كما لو كان قد تم تحقيقه، ومن أجل ذلك يستند الخيال العلمي غالبا في منطلقاته على مشاهدات علمية، وعلى وقائع تجريبية ولكن هذه المشاهدات والوقائع يتم تنقيحها بواسطة الخيال، تاركا المجال للحلم.

¹ -Ibid، p. 73.

- الاستباقيات العملية: لهذه الاستباقيات نقاط مشتركة مع الصور التي رأيناها ومشكلاتها، في الواقع، ليست في تخيل أي مستقبل بعيد قليلا أو أكثر، موضوعي أو متخيل، وإنما الأمر يتعلق هنا بمستقبل شخصي يبحث صاحب الاستباق عن حدوته.

ومن بين الاستباقيات العملية تميز بين:

الاستباقيات من النمط العقلاني أو الحتمي: التي من بينها يمكن أن نذكر المعروفة أكثر وهي الهدف، الغاية، المخطط. فالهدف يستقطب فاعلية ما ويعطيها غاية مع ربطها بمستوى معين من النجاح. والهدف غير منفصل عن الفعل الذي يقيم حده. إنه موجه بمعيار داخلي للفعل ذاته. أما الغاية فهي خارجية عن الفعل. إنها منفصلة عنه تماما. إنها يقوم بالنسبة للفعل على بلوغ شيء ما محدد جيدا قد يكون موضوعا اقتصاديا أو اجتماعيا... المشكلة هي إذن في القدرة على تحقيق اتصال مع الموضوع المقصود من أجل أن تتحقق الغاية. وبهذا المعنى كل غاية هي معيارية، أي منتجة لمعيار خارجي ينبغي التوصل إليه.

أما بالنسبة للمخطط فيمكن التعبير عنه دون خلاف بمصطلح الهدف أو الغاية ولكنه يتميز بتشديده على المراحل التي يمر بها الفعل من أجل بلوغ الهدف أو الغاية المحددة. فالمخطط إذن يضم التخطيط ويأخذ في الاعتبار في إطار واحد الغاية المنشودة بواسطة الفعل والوسائل التي يجب أن تتدخل في العمل.

2- الاستباقيات ذات النمط الغامض أو المحددة جزئيا: ضمن هذا النمط يندرج المشروع، الذي يتميز بنوع من التحديد، يدخل فيه الأمانة ولكنها تبقى ضعيفة من الناحية العملية والمشروع هو استباق عملياتي، فردي أو جماعي لمستقبل مرغوب فيه¹.

بعد هذا التحليل لأنواع الاستباقيات، نعود إلى التصورات الخاصة بالفاعلين الجزائريين عن المستقبل، وقد طرحنا على مبحثنا هذا السؤال: هل تتفق مع الرأي الذي يقول:

لا ينبغي الاهتمام بالمستقبل، وإنما يجب أن نعيش الحاضر ونستغل الفرص المتاحة؟
فكانت هذه العينة من الإجابات:

- « لا أقبل. بالعكس الاهتمام بالمستقبل جدير وأحسن وهو الفرصة التي نستغلها في حياتنا اليومية».

¹ -Ibid., p. 76- 77.

- « من المفروض للإنسان أن يعيش الحاضر ويستغل الفرص المتاحة بدون أن ينسى مستقبله».

- « لا ينبغي الاهتمام بالمستقبل لأننا لا نضمن أن نعيش غداً وعلينا استغلال كل دقيقة نعيشها».

وفي سياق متصل بالموقف من المستقبل طرحنا هذا السؤال:
ما رأيك في هذه العبارة الشائعة « ندير المستقبل؟ »
كانت هذه الإجابات:

- « لا أتفق مع هذه العبارة لأنني لا أضمن لنفسي حياة وما قدره الله لي لن يغيره أحد».

- « تعني الأخذ بالأسباب والعمل وعدم الاتكال».

- « المستقبل أهم في حياتي لذا يجب أن أحقق كل الأمور التي تسمح لي بأن أكون مستقبلي».

- « إنها ضرورية من أجل أن يرتاح الإنسان في الكبر بما يوفره لأولاده».

- « عبارة صحيحة لأن الإنسان الذي يؤمن بهذه المقولة يضع نصب عينيه هدفاً في الحياة فيسعى جاهداً لتحقيقه بشتى الطرق».

- « إنها عبارة خاطئة لأن الغيب لا يعلمه إلا الله».

- « هذه العبارة تدرج ضمن الخزعبلات».

- « عبارة خاطئة لأن الفرد لا يعلم ما يجنبه له المستقبل».

- « عبارة صحيحة لأن من حق أي شخص أن يضمن مستقبله»

يتبين لنا من خلال الإجابات المتعلقة بالسؤالين اختلاف نظرة الفاعلين إلى المستقبل وموقفهم منه، فهناك من يرى ضرورة الاهتمام به والاعداد له، وهناك من لا يرى ضرورة في ذلك والتعليل الذي يقدمه هذا الطرف الأخير هو اندراج المستقبل ضمن علم الغيب الذي لا يطلع عليه سوى الله وحده، لنستمع إلى هذه الإجابات:

- « يجب أن نعيش الحاضر ولا نهتم بالمستقبل لأن المستقبل يعلمه الله وحده».

- « يجب استغلال الحاضر أما المستقبل فعلمه عند الله».

- « يجب أن يعيش الإنسان حاضره أما المستقبل فليس بيدنا بل هو بيد الله».

- « لا يجب الاهتمام بالمستقبل لأن ربي أعلم به».

وإن كان لنا أن نستخلص شيئا من وراء ذلك، فهو الخلط الذي يحدث في بعض الأذهان بين مفهوم المستقبل ومفهوم الغيب، فكل ما لم يأت بعد يندرج ضمن علم الله المطلق أما الإنسان فلا قدرة له على الاطلاع على الغيب، ومحاولته الاطلاع عليه تدخله ضمن المحظورات الشرعية. ولا شك أن هذا الخلط بين المفهومين يترتب عنه سلوكيات يمكن وصفها بالجزيرية، حيث يتم ترك الاعداد للمستقبل والتخطيط له وهذا يتنافى كما بينا في مكان آخر مع حقيقة النظرة الإسلامية للمستقبل والتعامل معه، ولعل حديث غرس الفسيلة هو أحسن ما يعبر عن هذه النظرة.

طبعاً نحن نقول هذا اعتماداً على ما صرح به الفاعلون، لكن الملاحظة لسلوك الجزائريين وخطاباتهم الشائعة أو العفوية ربما كشفت لنا عن موقف آخر، فنحن كثيراً ما نسمع هذه العبارات: « ندير المستقبل (لأولادي)» « شوف المستقبل انتاعك»، « ما تضيعش المستقبل انتاعك»... وهذا الاهتمام أو الحث على الاهتمام بالمستقبل يتجلى في أفعال لا تخطئها العين من أمثلتها توسيع المنزل والرزق للأولاد، والحرص على الحصول على الوظائف الهامة... فالأب تجده مهتما بضمان مستقبل أولاده بواسطة الدراسة أو العمل، وبتزويج بناته.

ولو بحثنا عن السبب وراء هذا الهاجس، هاجس المستقبل فإننا نجد في الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي مر ولا زال يمر بها المجتمع الجزائري، فلا شك أن عقداً كاملاً أو يزيد من اللأمن وتبعاته على مستوى العلاقات الاجتماعية، والآثار النفسية، ومشاكل البطالة في ظل التحول من الاقتصاد الموجه إلى اقتصاد السوق، والفقر، والفساد، والهنوسة التي هي نتيجة مترتبة بالضرورة عن البطالة والفقر... كل ذلك خلق هواجس تجاه المستقبل وعمق الشعور بعدم الاطمئنان عليه، وهذا ما صرح به بعض الباحثين بصدد الإجابة عن سؤال: هل تشعر بالاطمئنان تجاه المستقبل؟ وتعليل الاطمئنان أو عدمه.

- « لا أشعر بالاطمئنان على المستقبل لأننا في الجزائر».

- « في مجتمعنا لا يوجد شيء مضمون».

- « الجزائر في اضطراب».

فالمجتمع الجزائري في ظل الشروط الاقتصادية والاجتماعية يخلق وعياً بالزمن، وما دام الأمر يتعلق هنا بأحد أقسامه وهو المستقبل، فإن هذا الأخير تهيمن عليه مشاعر عدم الاطمئنان التي تقترن بالجزيرية وهذا لدى الفئات الفقيرة.

وإذا كان هناك اطمئنان على المستقبل فإنه مرتبط أيضاً بالشروط الاقتصادية والاجتماعية وقد بين بورديو دور هذه الشروط في النظرة إلى المستقبل لدى العامل الجزائري. فكلما كانت

الظروف الاقتصادية حسنة بحيث يتوفر المنصب الدائم والأجر المناسب فإن مشاعر الاطمئنان هي التي تسود، أما في حالة البطالة وعدم ثبات الوظيفة والأجر الزهيد فإنه يحدث العكس¹. والشيء نفسه أكدته دراسة دانيال ماركير عن تصورات المستقبل في المجتمع الكيباكي.

إن هذا الموقف المزدوج من المستقبل تحت تأثير الشروط الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع الجزائري قبل الاستقلال يبدو أنه لم يخف في ظل ظروف هذا المجتمع الحالية، تقول سيدة في الخامسة والثلاثين من عمرها: «أنا أشعر بالاطمئنان على المستقبل لأنني امرأة عاملة بصفة دائمة، فمن الناحية الاقتصادية لا أخاف، كما أنه لدي تأمين صحي في حالة المرض والعياذ بالله، بحيث لا يكون لدي أية مشكلة في مصاريف العلاج والدواء»، «لا أشعر بالاطمئنان تجاه المستقبل لأن هناك الكثير من المتغيرات لا نستطيع التحكم فيها مثل السياسة والاقتصاد» (شاب لم يتجاوز الثلاثين)، ويقول متقاعد «أشعر بالاطمئنان تجاه المستقبل لأنني متقاعد ولدي ما يكفيني والحمد لله».

ولا شك أن مشاعر عدم الاطمئنان تجاه المستقبل تزداد لدى البطالين حتى من ذوي الشهادات الجامعية، بله أولئك الذين كانوا ضحية التسرب المدرسي وغادروا مقاعد الدراسة وبالكد تعلموا القراءة والكتابة، ذلك أن الشهادة في مجتمعنا أصبحت شيئا ضروريا لولوج عالم الشغل، وما كان متاحا في وقت مضى من وظائف ومهن بمستويات دراسية دنيا صار اليوم أمرا بعيد المنال، ولعل هذا ما يعمق لدى الكثير من الشباب الشعور بالتهميش ولهذا فإنه من الطبيعي أن تسود مشاعر الخوف وعدم الاطمئنان على المستقبل لدى تلك الفئات التي تعيش على الهامش.

ثقافة المشروع:

مفهوم المشروع هو أحد المفاهيم الأساسية التي تميز التصورات الغربية عن الزمان، ولكن هذا المفهوم لم يعد مقصورا على الثقافة الغربية وحدها، فمع الانتشار الواسع لثقافة الزمن عبر كامل تراب المعمورة تقريبا وهذا بفضل وسائل الاتصال وانتقال أنماط الحياة الغربية وأساليب التربية، صار هذا المفهوم يشكل أحد اهتمامات الإنسان في مجتمعات العالم الثالث، هكذا فإن كلمة مشروع في خطاب الفاعلين الجزائريين صارت مألوفة جدا، إننا نسمع كلمة مشروع وبروجي بصفتهما استباقا لدى الشباب والكهول والنساء.

¹ – P. Bourdieu، **Algérie 60**، OP. cit.، p. 60.

ولكن هذا المفهوم لم يكن قبل الآن مألوفاً ومعروفاً عندنا ولا عند الغربيين أنفسهم. وربما كان من الأفضل التعرض لكرونولوجيا هذا المفهوم في الثقافة الغربية.

فالمشروع أولاً هو خاصية المجتمعات الحديثة أما المجتمعات التقليدية فهي مجتمعات معارضة للمشروع، بمعنى أن أفرادها يعيشون بدون مشروع والسبب في ذلك هو أن تلك المجتمعات تعاني في الغالب عدم الاستقرار في أسلوب وجودها وحياتها الذي يمنعها من استباق المستقبل، وعدم الاستقرار هذا هو ما يميز أيضاً فئة المهمشين والبطالين في المجتمعات الصناعية ذاتها ولذلك فإن هذه الفئة هي أيضاً بدون مشروع.

ولكن في الواقع إن الثقافات التقليدية تبقى خارج المشروع بشكل نسبي، لأنه لا يوجد تجانس مطلق في الوسط التقليدي، فدخلت المدرسة إلى هذا الوسط أدى إلى إدخال المتدربين ضمن ثقافة المشروع.

إن كلمة مشروع في الثقافة الغربية تعد اختراعاً حديثاً نسبياً. وهي لم تفرض نفسها بمعناها الدقيق الحالي إلا مع منتصف القرن العشرين (20) بعدما عرفت استعمالاً متقلباً إلى غاية القرن (19)1.

ففي القرون الوسطى، كما يبين بوتينييه، ارتبط المشروع بالهندسة المعمارية، فكان يشير إلى مخطط البناء. فالمشروع في هذه الحالة يعني استباقاً للإنجاز يلعب بالنسبة للتنفيذ دور المعيار العملي.

وسيكون لفلسفة الأنوار بعد ذلك دوراً في تغيير الذهنيات والنظرة إلى الزمن والتاريخ. فحتى القرن 17 كان التاريخ ينظر إليه على أنه من صنع الإله، لكن مع الأنوار سيحتل الإنسان مكان الإله ويصبح هو الفاعل في التاريخ. وقد كان هذا التغير محصلة عوامل متعددة كالتطور العلمي الذي أدى إلى إعادة النظر في الأفكار المحصلة، وانتشار فلسفات جديدة، والاتصال بحضارات أخرى ظلت إلى ذلك الحين مجهولة. ومع نهاية القرن 18 كان هناك نقد شامل، نقد في كل الميادين: الأدب، الأخلاق، الدين، السياسة والفلسفة. وما يميز عصر الأنوار هذا هو التعطش للانعتاق والتقدم. وفي إطار الدلالة التي أعطيت لهذا التقدم، سوف يقوم الفلاسفة والمفكرون والفاعلون بتنظير هذا التصور، مستعملين لأول مرة كلمة مشروع. هكذا سيرتبط مفهوم المشروع

¹ J. P. Boutinet, 'Anthropologie du projet', op. cit., p. 23.

بمفهوم التقدم وكلاهما سيشهدان على قدرة الإنسان على صنع التاريخ وعلى رغبته العميقة في تحقيق ذاته بإرادته في أن يكون خالقاً.

وهكذا بعد الدلالة المعمارية لكلمة مشروع في مرحلة النهضة ستضمن في فجر القرن 18 دلالة اجتماعية. ففي هذه الفترة سيأتي المشروع ليميز الزمانية الجديدة العلمية والتقنية المستلهمة للتقدم، وستظهر مشاريع للمجتمع كمشروع دوبو D. Depoe كمحاولة في الفلسفة الأخلاقية ومشروع روسو *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*، وكانط. بمشروع السلم الدائم.

ولكن مفهوم المشروع سيتحدد أكثر مع الفينومينولوجيا خاصة مع هيدجر الذي سيهتم به من أجل فهم ما يعطي للوجود الإنساني تميزه. فالإنسان مشروع، وهذا المشروع هو ما يمكن من الكشف عن الإنسان أو بالأحرى وجود الإنسان. إن الإنسان يتكشف في المشروع الذي يريد أن يكون هو نفسه فهما للوجود. وهذا المفهوم يتحدد بخاصيته القذفية أي فعل قذف الكائن لوجوده نحو إمكانياته. وبهذا الاعتبار فإن المشروع الهيدجري يلازمه القلق دائماً، لأنه مهدد دائماً بالسقوط في عدم التحقق.

وتحت تأثير هيدجر ستقدم الوجودية إسهاماً له أهمية في تطور مفهوم المشروع. فسارتر J. P. Sartre حاول أن يعيد تفكير هيدجر مهتماً بالإنسان في الموقف الذي يوجد فيه أكثر من الاهتمام بالوجود بإطلاق. فهو عندما ينتقل من الإنسان إلى وجود الإنسان لا يتساءل عما يكونه هذا الوجود، وإنما عن الطريقة التي بواسطتها يعرض بها، والوجود بالنسبة للإنسان يظهر له كنقص. والإنسان بما هو مشروع قيد الإنجاز هو تجاوز نحو المستقبل. الإنسان يسبق وجوده ماهيته فهو يوجد أولاً ثم يكون ما يريد بعد ذلك¹.

إذن مفهوم المشروع بالتحديد الذي تم سابقاً باعتباره استباقاً عملياً لم يتبلور دفعة واحدة في الثقافة الغربية، وبهذا التحديد الذي انتهى إليه، انتقل إلينا وصار كما سبق أن ذكرنا مفهوماً مألوفاً لدينا. ترى ما هي المتغيرات التي تتحكم فيه في مجتمعنا وثقافتنا؟ وما هي طبيعته أو حقيقته قبل ذلك؟

لقد توجهنا بهذا السؤال إلى الباحثين: هل لديك مشاريع مستقبلية؟ فكانت هذه الإجابات.

¹ - Ibid., p. 51-52.

- « مشاريعي أن أصبح دكتورا في علم الاجتماع، ورائدا في مجال التنمية البشرية » طالب جامعي.

- « أتحصل على شهادة الليسانس تضمن لي منصبا » طالب جامعي.

- « شراء سيارة جديدة » موظف تجاوز العقد الخمسين.

- « مشاريعي: أن أصبح مساعدة اجتماعية، ومؤلفة كتب، أو مصممة أزياء أو سائقة » طالبة جامعية.

- « أنشئ مؤسسة صغيرة لتشغيل الشباب » متقاعد.

- « تأمين سكن خاص وواسع، وشراء مجوهرات كثيرة لأنها أمان من الفقر » موظف.

- « الحصول على شهادة الدكتوراه » طالبة.

- « الحصول على منزل وسيارة » موظف.

- « بناء منزل والذهاب إلى البقاع المقدسة » متقاعد.

إذا ألقينا نظرة سريعة على المشاريع التي ذكرها المبحوثون نجدها لا تخرج عن الحصول على منزل أو مسكن، أو وظيفة مهمة، أو شهادة عليا، أو تكوين أسرة، أو حج بيت الله أو تطوير تجارة... ولا شك أننا هنا أمام خلط بين مفهوم المشروع ومفاهيم مرتبطة أخرى مرتبطة به والمقصود مفهومي الأمنية والرغبة. وما يميز المشروع عن الأمنية الغامضة والرغبة المبداء ثلاثة خصائص هي:

أولا المشروع يقوم على تعيين هدف محدد وهذا يعني أن الأحلام والآمال لا تدخل في مفهوم المشروع. فالمشروع الحقيقي يفترض تعيينا لهدف محدد من شأنه أن يعطي شكلا للأحلام، فتغيير الحياة ليس مشروعاً، وبالعكس اتخاذ قرار بتغيير المهنة وتعيين هدف محدد (كإجراء امتحان لتصبح مدرسا مثلا) في مدة معينة يمثل المرحلة الأولى لمشروع حقيقي.

وثانيا وضع خطة لإنجاح المشروع: فإذا تم تحديد الهدف ينبغي بعد ذلك تحديد الخطوة الملائمة، ذلك أن الإرادة وحدها لا تكفي، فيجب تحديد مراحل لإنجاز المشروع وكذلك تحليل النجاحات والاختفاقات وذلك من أجل إعادة صياغة الأهداف عند الاقتضاء.

وثالثا تحويل الاستباق إلى فعل¹.

¹ - Jean-François Dortier (sous dir). le dictionnaire des sciences hulaines، OP. cit، p. 320.

فهذه الخصائص الثلاثة إذا ما حاولنا البحث عنها في المشاريع التي ذكرها المحوثون نجدها غائبة في الكثير ممن يسمونه مشاريع وعندئذ فنحن إزاء آمنيات وأحلام ورغبات ليس إلا. ولكن مع ذلك فإن تلك الأماني التي هي أصل المشاريع لها دلالتها على موقف الفاعل الجزائري ونظرته إلى الزمان المستقبل. فالحلم بتكوين أسرة أو الزواج بالنسبة للفتاة حتى لو كانت صاحبة شهادة عليا ووظيفة ذات اعتبار اجتماعي يبقى الهاجس المستقبلي وأمنية الأمنيات. لأن الفتاة في النهاية لا يسترها إلا بيت زوجها في التقاليد الجزائرية. وهذه هي عتبة الأمان التي ربما تلجها المرأة في مجتمعنا، وهي عند الشاب في الحصول على وظيفة مهمة تضمن له المدخول الكافي لتغطية أعباء الحياة ومتطلباتها.

ولكن لا يجب أن ننكر فكرة المشروع لدى الفرد الجزائري، فالنجاح الذي يحققه بعض الشباب في مجالات عديدة تتعلق بالدراسة أو بالاقتصاد في ظل الوسائل الكثيرة والفرص المتاحة التي تهيئها الدولة الجزائرية يشكل دليلا على أن الكثير من الأماني تتحول إلى مشاريع حقيقية. وفي الوقت ذاته من المهم أن نشير إلى أن الأفق الزمني بالنسبة للبطالين والمهمشين مسدود وأن فكرة المشروع غير واردة لديهم.

5-2. الإستراتيجيات الزمنية: هذا المفهوم يشكل أحد الأبعاد الأساسية لتصور الزمن في المجتمعات الغربية، وهو يتصل اتصالا وثيقا ببعد قيمة الزمن، كما إن له ارتباطا ببعد الأفق الزمني. فهذا البعد أي الإستراتيجيات الزمنية يحيل في الواقع على فكرة أن الزمن في المجتمعات الغربية مُدار ومبرمج ومخطط. فلا شيء يترك للصدفة والعشوائية. الزمن يتم التحكم فيه قدر الإمكان. ولذلك فإن البعد الذي نحن بصدده يتعارض مع مفهوم الجبرية التي تقوم على الشعور بالعجز أمام الحوادث، والعيش في حدود اليوم أو كل يوم بيومه¹.

والمفاهيم التي تقوم عليها الإستراتيجيات الزمنية تتمثل في التنبؤ واستباق المستقبل والتخطيط للزمن الذي يعني تحديد أهداف ينبغي تحقيقها، وأعمال يُقصد إلى مباشرتها. وللتخطيط عدة مستويات ويهمنا هنا المستوى الفردي الذي يقوم على استعمال المفكرة، وضبط المواعيد، والممارسة المنظمة للأنشطة، والإدارة الشخصية للزمن.

والإستراتيجيات الزمنية وقيمة الزمان، كما لاحظنا سابقا مع برونوفوست، لا ينفصلان عن الطبقات الاجتماعية. فما يمكن تسميته "ثقافة الوقت La culture du temps" ليست مستدخلة

¹-Gilles Pronovost، " Introduction: le temps dans une perspective sociologique et historique"، op. cit.، p. 12.

أومستدجحة بشكل متساو لدى مختلف الأوساط الاجتماعية؛ فلدى الفئات الأقل تعليما أو لدى البطالين يمكن ملاحظة ملامح تتعارض ومفهوم الإستراتيجية تتمثل في الشعور بالعجز أمام مجرى الأحداث، والجبرية، والشعور بالروتين في سير الأنشطة¹.

وبعد الإستراتيجيات الزمنية يمكن معالجته في ثقافتنا من خلال العناصر التالية: التنبؤ، والاحتياط، والصبر.

2-5-1. التنبؤ: يتعلق الأمر هنا بالأسلوب المعرفي ذي النوع الخفي الذي هو أحد أنماط الاستباق المعرفي حسب تصنيف بوتينييه السابق والذي يقوم على استكناه أسرار المستقبل. هذا أسلوب هو محاولة استطلاع المستقبل بواسطة طرق مختلفة منها معرفة الأبراج، وقراءة الكف، وتفسير الأحلام وما إلى ذلك.

والتنبؤ الذي نتحدث عنه يشمل في الواقع الغيب المرتبط بالماضي والمستقبل. وقبل أن نشير إلى هذه الطرق لدى الفاعلين، من الضروري أن نعرف موقفهم من استطلاع المستقبل أولا.

لقد طرحنا عليهم هذا السؤال: هل تهتم بالاطرع على مستقبلك؟ فكانت الاجابة بنعم وبلا متقاربة كثيرا أي أن الإجابة بنعم أقل بقليل من الإجابة بالنفي. ومن المهم هنا أن نعرف المبررات التي يسوقها أولئك الذين لا يهتمون بالإطلاع على المستقبل وهي مبررات دينية في الغالب. فالاطلاع على الغيب سواء كان ماضيا أو مستقبلا محرم في الإسلام، والكثير من الجزائريين يعرفون أن الصلاة لا تقبل مدة أربعين يوما من الشخص الذي يصدّق الكهان والعرافين. وهذا في الواقع ما نص عليه الحديث الشريف: "من أتى عرّافا فسأله عن شيء، فصدقه بما قال، لم تقبل له صلاة أربعين يوما"².

وهناك حديث آخر يورده القرضاوي: "من أتى كاهنا فصدقه بما قال، فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم"³.

ويعلق القرضاوي قائلا "ذلك ما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم أن الغيب لله وحده، وأن محمدا لا يعلم الغيب، ولا غيره من باب أولى: "قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب، ولا أقول لكم إني ملك" إن أتبع إلا ما يوحى إلي " النعام: 50

¹ - Gilles pronovost، **Sociologie du temps**، op. cit.، p. 58.

² رواه مسلم

³ يوسف القرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة- الجزائر، 1404هـ - 1984م، ص 196.

فإذا عرف المسلم هذا من قرآنه صريحا واضحا، ثم صدق أن بعض الخلق يكشفون أستار القدر، ويعلم ما يكنه له الغيب من أسرار، فقد كفر بما أنزل الله على رسوله صلى الله عليه وسلم¹.

وهذه الحرمة في رأيه تشتمل أيضا الاستقسام بالأزلام وهي سهام كانت لدى العرب في جاهليتهم مكتوب على أحدها أمرني ربي، وعلى الثاني: فهاي ربي، والثالث غفل من الكتابة، فإذا أرادوا سفرا أو زواجا أو نحو ذلك، أتوا إلى بيت الأصنام الذي فيه الأزلام أو القداح فاستقسموها أي طلبوا علم ما قسم لهم من السفر والغزو ونحوه، فإن خرج السهم الأمر أقدموا على الأمر، وإن خرج السهم الناهي أحجموا وأمسكوا عنه، وإن خرج الغفل أجالوها مرة أو مرات أخرى، حتى يخرج الأمر أو الناهي.

وهذه الطريقة في التنبؤ بالمستقبل أو استباقه يوجد ما يشبهها اليوم في المجتمعات من ضرب للرمل، والودع، وفتح الكتاب، والكوتشينة وقراءة الفنجان، والحكم في كل ما كان من هذا القبيل يقول القرضاوي: "حرام منكر في الإسلام"².

ولكن الملاحظ هو شيوع ظاهرة الاطلاع على الغيب، فعلاوة على ما تقدمه وسائل الإعلام في الجرائد والقنوات الإذاعية والتلفزيونية من تنبؤات عن حظوظ الناس من مواقع الأبراج، يلجأ البعض إلى أشخاص يدعون القدرة على تشوف المستقبل والأحداث الماضية وهؤلاء يعرفون في منطقة تلمسان باسم "القزانيين" وهؤلاء رجالا أو نساء يصابون في الغالب بمس من الجن حسب ما يروج لدى العوام.

ونظر لمخالطتهم لهذه الكائنات اللامرئية يكتسيون فجأة القدرة على استكناه الغيب. وهم يمارسون في الغالب عملهم سرا، ويجدون في النساء زبائن ممتازين لأنهن أسهل على خداعهن بما يبيدنه من قابلية للتصديق. وإذا كانت تلك الطرق منكرة من قبل الدين، فإن اللجوء إليها يبدو أمرا لا بديل عنه بالنسبة لأولئك الذين يعانون مشاكل اجتماعية تتمثل في فساد العلاقات الأسرية، ونفسية من اكتئاب وقلق. وهذه المشاكل تعزوها الذهنية الشعبية في الغالب إلى السحر. وإذا كان الالتجاء إليها يتم غالبا سرا بسبب التحرج من لا مشروعيتها الدينية، فإن العوام بل وحتى المثقفين وجدوا بديلا للمشعوذ والقران في الراقي الشرعي. إن ما أصبح يعرف بالرقية الشرعية صار مهنة مربحة كثيرا بالنسبة لتلك الفئة من الأشخاص الذين يقدمون أنفسهم كأشخاص ورعين يتحلون

¹ المرجع نفسه، ص 196-197.

² نفسه، ص 197.

بالتقوى والصدق والأمانة، بل إن عملهم فيما أخبرني أحدهم يمثل دعوة إلى الله ومحاربة للشرك والشعوذة والسحر. ذلك أن الرقية لدى هؤلاء الراقين أو المعالجين بالقرآن كما يقولون حث عليها الشرع، ولم يمنع من أخذ الأجر المادي عليها.

وإذا كان هؤلاء الراقون يعالجون بالقرآن ذلك أنهم يقرؤون سورا وآيات معينة وقد يتم تكرار بعضها، وهم يفرضون لذلك بعض الشروط منها أن تُزال كل الصور أو المجسمات للإنسان أو الحيوان على حد سواء من على جدران الغرفة أو الفراش وغير ذلك، وينبغي على المرأة التي يجري رقيتها أن لا تكون سافرة. وحسب ما أخبرني بعض هؤلاء الراقين الذين حضرت لهم بعض "الجلسات العلاجية"، فإن كل الأمراض والعلل التي يعاني منها مرضاهم وهي في الغالب اختلالات في السلوك، وظهور أعراض عضوية مختلفة مثل شلل الأطراف، والنحافة والأمراض الجلدية..هي نتيجة أعمال السحر التي يقوم بها شياطين الإنس بمعاونة شياطين الجن كما يقولون ومن هنا تأتي مشروعية ممارساتهم من الناحية الدينية.

ولكن ما لفت ملاحظتي لدى هؤلاء الراقين، وهو ما يندرج ضمن اهتمامنا أي استطلاع الغيب، طريقة جديدة أخبرني بها أحدهم، يمكن بفضلها كشف أسرار خفية تدخل ضمن الاطلاع على الغيب الماضي. إنه بإمكان الشخص الذي يعاني بعض المشكلات النفسية التي كما قلنا تعزى إلى أعمال سحرية كما يعتقد، بإمكانه أن يتعرف على الفاعل والطريقة التي تم بها عمل السحر، وذلك بأن يغمض عيني الشخص المصاب بقطعة قماش ويطلب منه أن يبقي عينيه مفتوحتين، ثم يطلب منه أن ينظر إلى البيت أو الشارع أو أي مكان يريد أن يوجهه إليه، وعبر هذا التوجيه يرى الشخص الأحداث وكأنها تمر أمام عينيه مثل شريط سينمائي، والعملية تشبه كثيرا التنويم المغناطيسي.

وعموما فإن الشخص (المرأة، الرجل، حتى الطفل) الذي يستطيع الاستمرار حتى النهاية فإنه يستطيع أن يتعرف على الشخص الذي سرق منه شيئا أو وضع له سحرا. ولكن غالبا ما لا يستطيع الأشخاص تحمل الألم الذي يصيب العينين أثناء تلك التجربة التنموية إذا صح هذا الوصف.

ومن الطرق الأخرى التي يمكن بواسطتها الاطلاع على المستقبل، والتي لا تندرج ضمن الطرق المنكرة من الناحية الدينية، تفسير الأحلام. ولا شك أن تفسير الأحلام والرؤى قد أخذت أهمية عظيمة في تراثنا الإسلامي، بحيث صنفت فيها المصنفات ويكفي أن نذكر تفسير الأحلام لابن سيرين الذي تقتنيه الكثير من البيوت. وليس من الغريب أن تظهر هذه التصانيف في تراثنا إذا

عرفنا أن تعبير الرؤيا يندرج ضمن المعجزات التي أيد الله بها أنبياءه وتحدى بها المنكرين والجاحدين. فيوسف النبي عليه السلام تحدى كهنة مصر الذين اشتهروا بتعبير الأحلام واستطاع أن يفسر رؤيا الملك التي سيكون مصير ومستقبل بلاد مصر مرهونا بتنفيذها. ولا شك أن هذا يدل على أن الأحلام كان لها الدور الكبير في ماضي الشعوب القديمة من أجل استباق المستقبل "فقد كانت في الغالب تخبر بالمستقبل وتمكن من تحقيق الاتصال بالآلهة"¹. ولقد كان هذا الاخبار بالمستقبل هو أحد وظائف الحلم في اليهودية والمسيحية والإسلام². ورد في الحديث "لم يبق من النبوة إلا المبشرات. قالوا وما المبشرات؟ قال: الرؤيا الصالحة"³. فالرؤيا تخبر بما سيكون ومنها ما تكون منذرة وهي صادقة يريها الله للمؤمن رفقا به ليستعد لما يقع قبل وقوعه⁴.

ووظيفة الحلم الكشفية تتحقق أكثر إذا تم في مكان مقدس، وفي وقت محدد من الليل، هذا يعني أن الحلم يرتبط بشروط مكانية وزمانية. وفي ثقافتنا الشعبية يسود الاعتقاد بأن الأحلام التي تسبق الفجر تكون أكثر قدرة على الاخبار بالمستقبل. أما المكان المقدس فلا شك أنه مكة المكرمة، وبما أن هذا المكان غير متاح للجميع فإن هناك مكانا يحاكيه في القداسة هو أضرحة الأولياء. ولذلك فإن الممارسات التي تجري في هذه الأمكنة هي في الغالب من أجل الكشف عن المستقبل أو الماضي إلى درجة أن الأشخاص المرضى أو الزوار قد يمكثون ليس فقط لبضع ساعات داخل تلك المزارات بل ربما أياما وليالي حتى ينكشف لهم "الغطاء" عبر الحلم. هذه الممارسات لا زالت شائعة أو ربما عادت بشكل لافت لأن وسائل النقل سهلت التنقل إلى تلك الأماكن، هذا ما يلاحظ في المكان المسمى "سيدي يوسف" الذي يقع جنوب شرق مدينة تلمسان.

وبما أن الحلم ينطوي على وظيفة التنبؤ بالمستقبل فإنه يدفع إلى سلوكات استباقية تهدف إلى التأثير في مجرى الأحداث المستقبلية، فيدفع شرا مرتقبا. فقد يتوقف الشخص عن القيام بعمل معين إذا تم تأويل الحكم بأنه تحذير أو نهي.

بقي أن تشير في الأخير إلى طريقة أخرى للتنبؤ بالمستقبل واستباقه ويتعلق الأمر بالتفائل والتطير، وهو من العادات والمعتقدات القديمة جدا، ولكنها لا زالت شائعة في ثقافتنا وفي حياتنا اليومية، هذا يعني أنها لا زالت تؤدي وظيفتها ومن ثم لا يمكن اعتبارها من البقايا. ومعلوم أن

¹ Sophie jama. **Anthropologie du réve**. PUF, (coll. que sais- je?), paris, 1997, p. 12.

² **ibid.**, p. 13.

³ رواه البخاري

⁴ أحمد بن علي بن حجرالعسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج 12، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، بدون سنة، ص

التطير منهي عنه في الاسلام¹ إذ هناك أحاديث واضحة في ذلك. غير أن الارتباط العشوائي بين الأحداث أو بالأحرى التعاقب الزمني بينها يجعل بعض الأشخاص يقيمون علاقات سببية حقيقية بين تلك الأحداث. هكذا فرؤية بعض الحيوانات أو الأشخاص في أوقات معينة في المعتقد الشعبي دلالة على حدوث مكروه. إن نعيق البوم قرب أحد المنازل كان ولا زال في الريف الجزائري يعتقد أن فيه إيذانا بخرابه سواء بموت أحد أفراد أو برحيلهم. وهذا التطير بالبوم شبيه بالتطير بنباح الكلاب حين حلول الليل فيما كان شائعا في فرنسا، فقد كان هذا النباح إشارة إلى اقتراب الموت من المسكن².

ولأن تلك الحيوانات وغيرها تنبئ بالمستقبل غير المرغوب فيه، فإن سلوكيات استباقية لا بد أن تترتب عن الطيرة تلك، كأن يمتنع الشخص المتطير عن السفر وهذا استمرار لما كان شائعا في المجتمع العربي الجاهلي كما أخبرنا الحديث النبوي. أو يتم التوقف عن القيام بعمل من الأعمال كإجراء صفقة أو معاملة تجارية وما شابه. وفي الحالات المناقضة أي في حالة التفاؤل فإن الشخص يقدم على العمل أو السفر مطمئنا وكأنه يمتلك ضمانا معينة لسير الأحداث الآتية.

2-5-2. الاحتياط: الزمان قوة مؤثرة في الأشياء ويحمل الكثير من المفاجأة، فهو يحيل الطفل شابا والشاب كهلا، والكهل شيخا هرما، إنه بذلك يحول القوة إلى ضعف. كما إنه يأتي بالحوادث التي تنغص العيش وتعكر صفو الحياة ولهذا كان الزمان دائما مبعث قلق للإنسان. هذا القلق دفعه إلى الاعداد للمستقبل والتهيؤ لما سيأتي به الغد المجهول وهذا يندرج ضمن الاحتياط، الذي هو نوع من الاستباق يجعله بورديو كما بينا سابقا خاصية المجتمعات التقليدية، صاحبة الذهنية المتعارضة مع الحساب والدقة والساعة. وهذا طبعا لا يعني عنده غياب الحساب تماما وإنما هو حساب يختلف عن الحساب العقلاني في العقلية الرأسمالية الغربية. وطبعا كان بورديو يتكلم عن الفلاح الجزائري إيان الاستعمار ولكن من المهم أن نتساءل عن الذهنية التي تحكم الفاعل الجزائري اليوم؟

¹ "ليس منا من تطير أو تطير له، أو تكهن أو تكهن له، أو سحر أو سحر له"، "العيافة والطيرة والطرق من الجبت"، "لا ينال الدرجات العلى من تكهن أو استقسم (أي بالأزلام) أو رجع من سفر تطيرا"، ذكرها يوسف القرضاوي في: الحلال والحرام في الإسلام، مرجع سابق، 201، 202.

² A. Krappe, *la genèse des mythes*, Payot, Paris, 1938, p. 43.

- بما أننا نتكلم عن ذهنية الجزائري في فترتين زمنيتين، فترة المجتمع التقليدي، والفترة التي تعيشها الجزائر في إطار التحديث، فإننا يمكن البحث عن مفهوم الاحتياط أو سلوك الاستباق هذا في الثقافة الشعبية من خلال الأمثال التي حثت على الاحتياط:
- "مَنْ لا يقرأ للزمان عقوبة يجي على راسو مكبوب"
 - "اخدم يا صغري لكبري، واخدم يا كبري لقبري".
 - "ذاك قرا للزمان عقوبة".
 - "اللي يعرف يهدى (يترك) من عشاها لغداها، ما يكون شفايا لاعداه".
 - "كي كنت انا انطمر، كنت انت تزم".
 - "ما ترمي ما(ماء) حتى تصيب ما(ماء)"
 - "اهبلها وما تعرف من يجلبها(اهبلها=جز النعجة)"
 - "اخدم خدمة لبدأ والموت غدا".

هكذا ينبغي التبصر في عواقب الزمان لأنه غدار ويتقلب، وعلى الإنسان أن يستغل شبابه فهو زمن القوة والفتوة والعطاء. ولذلك فإن ما ينجزه المرء في هذه الفترة يعد ضمانا لزمن الضعف والعجز في الكبر، الذي تنطرح فيه مهمة أخروية هي العمل الروحي وليس المادي أو العضلي. ومن المهم أن يحتاط الإنسان لأنه يجد العبرة في حكاية النملة والصرصور، هذه الحكاية العالمية. واللافت للانتباه أن المثليين الأخيرين يتعارضان بشكل واضح مع الجبرية التي حاول بعض الدارسين الغربيين- كما سبق أن رأينا- إلصاقها بالذهنية الجزائرية أو الإسلامية بشكل عام. ويبدو أن المعني الوارد في حديث غرس الفسيلة وحديث اعلم لآخرتك كأنك تموت غدا...." يختزلان في هذين المثليين، وهو ما يعطي للمثل القدرة على توجيه السلوك ويتحول إلى حامل لقواعد تربية عملية، تربي الفرد على حسن التصرف والتدبير في الحياة. ولكن ما شكل الاحتياط اليوم في ظل المجتمع الجزائري؟ لقد حصل تطور وانتقال من الاحتياط كأسلوب استباقي تكيفي من النوع التجريبي الذي يعبر عنه مثل النملة والصرصور إلى الأسلوب الاستباقي من النوع العلمي وهذا بفضل شركات التأمين والضمان الاجتماعي ومؤسسات الاقتراض والتوفير. ولذلك فإن غالبية الباحثين من الموظفين يمتلكون دفترا للتوفير. بل إن الأهم من ذلك فيما أحررتني بعضهم أنهم يحرصون على أن يكون لأبنائهم الصغار أيضا مثل هذا الدفتر، رغم أن بعض الجزائريين يرفض امتلاك هذا الدفتر أو الادخار في البنوك بحجة الربا أي

الفائدة التي تقدمها المؤسسات المالية لعملائها، وبعضهم الآخر يتحایل بأن يمتنع عن الاستفادة هو شخصيا من تلك الفائدة حيث يقدمها لغيره من الفقراء والمعوزين.

وفي الوقت ذاته ينبغي ملاحظة التغير الذي حصل لدى الفلاح ذاته، فهذا الأخير صار يقبل بنفسه على التأمين ضد الأخطار والكوارث التي يمكن أن تهدد إنتاجه أو موسمهم الزراعي. هكذا صار من المألوف لدى غالبية الفلاحين الجزائريين التأمين ضد الجفاف.

ولكن إذا كنا نجد في ثقافتنا الشعبية ما يدعو إلى الاحتياط، فإن هذه الثقافة ذاتها تتضمن ما يناقض هذه الدعوة، وهذا إنما يدل على عدم التجانس في التصورات والرؤى المتعلقة بالمستقبل لدى الأفراد والجماعات داخل المجتمع الواحد، ولذلك ينبغي تجنب الأسلوب الانتقائي حينما يتعلق الأمر بدراسة الثقافة الشعبية أو الوطنية كما أسميناها.

إن في هذه الثقافة توجد أمثال تدعو أو يمكن أن تتحول إلى دعوة إلى الاستكانة وترك الاحتياط والتخطيط لما سيأتي وبالتالي تعطيل أي نظرة عقلانية وربط منطقي بين الأسباب والنتائج. وهذه بعض تلك الأمثال:

- "أخْدمْ يا الشاقي للباقي"

- "ادفع ما في الجيب وربّي يجيب ما في الغيب"

- "إذا عكست الايام ساميها"

- "اخدم يالتاعس على الراقد الناعس"

- "احيبي اليوم واقتلني غدوة"

- "كول القوت واستنى الموت" أو "ناكلوا في القوت وانستناو في الموت"

- "اللي يحسب وحده يشيط له".

هكذا نلمس الدعوة إلى ترك العمل لأن الثمرة أو النتيجة لن يجنيها من يبذل الجهد ويسعى، بل والاستكانة المطلقة أمام الأحداث، فما دام الموت هو الحقيقة المحتومة التي تنتظر في كل حين فإن أي عمل للحياة يكون بلا جدوى وقد رأينا كيف أن مالك بن نبي جعل المثل "كول القوت واستنى الموت" تعبيرا عن ذبول الجدوة الدافعة للحضارة الإسلامية ما بعد الموحدية وعن فقدان مبررات وجودها.

وفي المثل الأخير(اللي يحسب وحده يشيط (أو يفضل) له) دعوة إلى ترك الحساب، والحق أن الأمور لا تجري دائما كما نريد ونخطط وخاصة فيما يتعلق بتسيير المال وإدارة المشاريع، وهذا ما

يعطي للمثل بعض الصحة أو الواقعية، ولكنه ربما تحول لذلك في الذهنية الشعبية إلى قيمة وحقيقة لا لبس فيها، وعندئذ يصبح كل نظر عقلاي دقيق في الأمور محيا للآمال.

2-6. الزمان والمعتقدات: درسنا الزمان في أبعاده الثقافية السابقة ويبقى لنا بعد آخر لا يقل أهمية عنها وهو البعد الاعتقادي حيث نجد الزمان موضوعا لمعتقدات دينية وشعبية. وهذا البعد يجعلنا مباشرة إلى المقدس وبالتالي إلى الزمان الكيفي. فالزمان في ارتباطه بالمقدس لا يصبح كما متجانسا وإنما تتفاوت فتراته فيما بينها بحسب قداستها ولكن أيضا بحسب أهميتها. وهكذا فإننا نجد ساعة أفضل من أخرى ، ويوما أفضل من آخر، وشهرا أفضل من شهر. ولذلك سوف نتناول الخصائص النوعية لأقسام الزمان في المعتقد الديني والشعبي لدى الفاعل الجزائري.

2-6-1. الزمان بين الخير والشر: البركة مفهوم أساسي في المعتقد الشعبي، وإذا كانت توجد في الأشياء والأشخاص فإنها توجد أيضا في الأزمنة. فالبركة أو البكور من الأوقات المباركة وقد جاءت الأمثال الشعبية مؤبدة لهذا الاعتقاد:

- " اذا فاتوكم بالكثرة، فوهمم بالبركة".

- " نوض بكري الصباح تقضي الصلاح".

- "اللي غلبك بالكثرة اغلبه بالبركة".

- "الصباح فتاح".

- " بكر بكري تروح بكري".

- "اللي فاتو البدري يروح يكري".

- "اللي بكر لحاجتو اقضاها".

هذه الأمثال تحث على البكور لأنه مبارك، فهو يعوض القلة، ولذلك ينبغي على الفرد أن يتحراها في سفره، وأعماله وقضاء حوائجه. والبكور من الناحية الموضوعية هو استغلال للوقت ولكنه بالإضافة إلى ذلك يكتسي طابعا مقدسا ويصير زمن الخير والبركة، فقد جاء في الحديث: " اللهم بارك لأمتي في بكورها"¹. أخبرني بعض المبحوثين أنهم يحرصون على أداء صلاة الفجر والانطلاق بعد ذلك للعمل وقضاء الحاجات.

¹ رواه أبو داود والترمذي

إلى جانب البكور المبارك في الإسلام هناك الأعياد: عيد الفطر وعيد الأضحى وعاشوراء ويوم عرفة وهذه الأوقات تتكرر كل سنة ولذلك فهي تشكل معالم أساسية في التقويم الإسلامي. لكن ثمة أياما تتكرر كل أسبوع هي أيضا تحظى بالقدسية والأمر يتعلق بالإثنين والخميس والجمعة. وإذا كان ديارميه قد تحدث عن هذه الأيام الثلاثة من الأسبوع وبين خصائصها النوعية التي تجعلها تختلف عن الأيام الأخرى خاصة يوم الثلاثاء الذي وصفه باللائكي لأنه يخلو من القداسة، ولاحظ الكثير من الممارسات التي كان يأتيها سكان المتيحة في تلك الأيام المقدسة، فإنني لاحظت غياب تلك الممارسات، وفيما عدا الصوم الذي يختص به الإثنين والخميس، فإن هذين اليومين لا يختلفان في شيء عن الأيام الأخرى. أما يوم الجمعة فهو وحده يتمتع بنوع من القداسة، ولذلك يتمتع الكثير من الجزائريين عن القيام بأي عمل فيه، وإن اضطروا إلى العمل فإنهم يشعرون بثقله " الخدمة ثقيلة يوم الجمعة" يقول أحد المبحوثين. وما يؤكد قدسية هذا اليوم هو ابقاء الحكومة عليه عطلة أسبوعية في التعديل الذي قامت به، حيث تحولت هذه العطلة من يوم الخميس والجمعة إلى يوم الجمعة والسبت، والابقاء على الجمعة يوم عطلة جاء استجابة لمطلب شعبي، ولم تستطع الحكومة أن تتوافق مع عطلة الأسبوع الغربية أو العالمية، رغم أن التعديل كان في الواقع من أجل هذه الغاية. إن ابقاء على عطلة أسبوعية لا تحقق التزامن مع المجتمعات الأخرى بحجة قدسية يوم الجمعة، يؤكد دور الدين في المجتمع الجزائري فهو بعد لا يمكن تغييره في أي عملية إصلاح أو تحديث بشكل عام، وفي موضوع تقسيم الزمان أو التقويم بشكل خاص. وهذه العلاقة الوثيقة بين الدين والتقويم لم تنفك حتى في المجتمعات اللائكية. لقد حاول "على ماغودي" أن يبرز عجز اللائكية عن التخلص من هيمنة الدين فيما يتعلق بتقسيم الزمان. من ذلك مثلا الأسبوع الذي يتحدد كدورة منظمة حول العدد 7 واسمه مشتق من هذا العدد في العديد من اللغات. وهذا التقسيم يرجع إلى الديانة اليهودية التي تقوم على الاعتقاد بأن الله خلق العالم في ستة أيام واستراح في اليوم السابع. وكمثال آخر عدم نجاح التقويم الذي وضعه "أوغست كونت" عالم الاجتماع الفرنسي الوضعي، الذي اشتمل على (13) شهرا كل شهر يتضمن (28) يوما و(4) أسابيع كل أسبوع يتكون من (7) أيام، مع إضافة يوم في آخر السنة- يكون خارج الأسبوع- من أجل تنويعها¹.

وبالنسبة للمحظورات الخاصة بأوقات معينة فلم تقع ملاحظتي إلا على القليل منها والتي تتفق مع تلك التي أشار إليها ديارميه. ففترة ما بعد العصر يحظر فيها النوم لأنها تمثل خطرا على

¹ Ali Maghoudi, *Quand l'homme civilise le temps. Essai sur la sujétion temporelle*, Editions La decouverte, Paris, 1992, p. 164 et 187.

الإنسان حيث يمكن أن يصاب النائم فيها بالجنون، وهذا الحظر أو النهي يعبر عنه المثل الشعبي: " لا ترقدش العاصر، مولاه خاسر". وهذه الفترة كما أخبرني أحد الرقاة تظهر فيها عادة أعراض السحر. والفترة التي تعقب العصر وتفصل بينهما صلاة المغرب تسمى " المغارب" في بعض مناطق تلمسان، وهذه الفترة لا تخلو أيضا من الخطر على الأطفال خاصة الذي مصدره القوى اللامرئية، ولذلك لا زالت بعض النساء يحرصن على إدخال أبنائهن عند حلول الليل المتوافق مع صلاة المغرب وهذه الممارسة ذكرها ديارمييه ويشير إلى حديث نبوي يقف وراءها. ويبدو أن الليل هو الذي يثير الخوف وهذا ما يؤكد القرآن " قل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شر غاسق إذا وقب"¹. لقد تحدث ديارمييه عن المعتقدات والممارسات التطهيرية المتعلقة بالليل في منطقة المتيجة في بداية القرن العشرين ولاحظ أنها أكثر من تلك المتعلقة بالنهار، والأسباب الداعية إليها فيما رأى ينبغي البحث عنها في الخصائص التي يتميز بها الليل. أي في دياجره وما تخفيه من أسرار، وفي صمته، فـ " الليل سَمَاع" كما يقال في " صبرة"، وهدوئه، وحميميته. ومن الممارسات التي يذكرها ديارمييه الامتناع عن اعطاء شيء من الخميرة بعد صلاة العصر، لأن من يعطي شيئا منها يتسبب في ظهور أمراض جلدية على وجه أطفاله. وتتفق النساء اليهوديات والمسلمات في التطهير من اخراج النار من منازلهن بعد غروب الشمس، لأن ذلك يؤدي إلى خرابه حسب اعتقادهن. وثمة معتقدات أخرى ذكرناها سابقا تتعلق بنظافة الجسد والمزل وبعض الأعمال المترلية كالخياطة وهي ممارسات يخشى من الحاق الضرر بالجن لأن الليل خاص بهم والنهار خاص بالإنس. ولهذا يوضع الملح في الطعام المتبقي من العشاء للغد حتى لا يتناوله الجن. وهناك ممارسات تتعلق بالأولياء، فالليل هو الوقت المناسب لظهورهم عفويا أو قصديا في الأحلام عبر وسائل معينة كاحضار قليل من تربة ضريح الولي في الليل ووضعها تحت الوسادة². أما عن وجود هذه الممارسات أو استمرارها في منطقة تلمسان فإنه حسبما أخبرتني بعض النسوة فإنهن لازلن يقمن برش الملح فوق أواني الطعام داخل المطبخ ويمتنعن عن غسلها، ويتجنبن سكب الماء المغلي في فتحة المشعب. وأخبرتني بعض العجائز أن النظر في المرأة ليلا " مشي مليح" أي غير مستحسن.

2-6- التقويم الهجري والتقويم الميلادي: تكلم ديارمييه في دراسته عن تقويمات كانت معتمدة أو معروفة من خلال آثارها من قبل الجزائريين في منطقة البليدة ولكن اثنين منها في الحقيقة

¹ سورة الفلق: 1-3.

² J. Desparmet, "Ethnographie traditionnelle de la Mettidja. Le Calendrier folklorique", Revue Africaine, Vol. 59, 1918, pp. 48- 65.

كانا معتمدين وهما التقويم الإسلامي والتقويم اليولياني أي التقويم الزراعي الذي يتكون من (28) منزلة قمرية، كلها تتكون من (13) يوما ماعدا واحدة تتكون من (14) يوما. أما التقويم الجريجوري الذي كان يفرضه المستعمر فقد كان يعتمد إداريا وكان غير معوف شعيبا. وقد لاحظ ديارهميه دخول عناصر (معتقدات، رواسب) من التقويم الزراعي إلى التقويم الإسلامي¹. هذه الملاحظة الأخيرة قال بها أيضا الإثنولوجي الفرنسي جان سارفييه ولكنه أكد أن التقويم الهجري لم يكن معروفا لدى جميع الناس، وأن أن أهميته لا تدرك إلا بالنظر إلى تحديده للأوقات الرئيسة للإسلام وهي عاشوراء الذي يقع في شهر محرم أي بداية السنة الهجرية، والمولد النبوي الذي يقع في شهر ربيع الأول، ورمضان وهو شهر الصيام، والعيد الصغير أي عيد الفطر في أول يوم من شوال، والعيد الكبير أو عيد الأضحى الذي يقع في العاشر من شهر ذي الحجة. وقد اعتمد الفلاح الجزائري التقويم الزراعي لأنه كان يطابق معطيات الطقس في الجزائر، فالفصول تكون فيه أسبق من التقويم الجريجوري المعتمد اليوم. لكن هذا التقويم ليس معروفا لدى الفلاحين إلا من خلال بعض المنازل التي تحتفظ بها الأمثال الشعبية، وحتى بعض "الطلبة" الذين يزعمون معرفتها لا يستطيعون تحديدها بدقة. وحتى التقويم الهجري ليس معروفا لجميع الجزائريين، فالكثير منهم لا يعرف سوى الأوقات الرئيسة للإسلام التي ذكرناها وهذا يؤكد ملاحظة سارفييه. فرغم أن المدرسة الجزائرية تقوم بتعليم التقويم الهجري بالموازاة مع التقويم الميلادي، فإن الكثير ممن طلبت منهم ترتيب الأشهر الهجرية لم يستطيعوا ذلك أو رتبوها بشكل خاطئ وهذه بعض الأمثلة:

"شوال - رجب - ذو القعدة - ذو الحجة - رمضان"

"شوال - صفر - محرم - ذو القعدة - ذو الحجة - ربيع الأول - ربيع الثاني - جمادى

الأولى - جمادى الثانية - شعبان - رمضان - رجب"

والأشهر الإسلامية هي: محرم - صفر - ربيع الأول - ربيع الثاني - جمادى الأولى -

جمادى الثانية - رجب - شعبان - رمضان - شوال - ذو القعدة - ذو الحجة.

تحفظها العجائز في منطقة صيرة بهذه الأسماء: عاشورا - شايح العاشور - سيد الميلود -

شايح الميلود - جاد - جماد - رجب - شعبان - رمضان - العيد الصغير - بين لعياد - العيد

الكبير

2-6-3. خصائص الفصول والشهور : تنقسم السنة إلى فصول وشهور تتكرر دوريا

وتتكرر معها ممارسات اجتماعية وطقوس تنتظم الحياة وفق إيقاع معين، وبما أن لكل فصل

¹Ibid., p. 24-25.

خصائصه وأهميته وكذلك الشهور في حياة الشعوب بل حياة طبقات اجتماعية معينة، فقد خصت بأمثال شعبية تؤيد تلك الخصائص النوعية. هكذا فإن ثقافتنا الشعبية تتضمن أمثالا قيلت في الفصول وبعض الشهور يمكن القول أنها كانت تعبيرا عنم زمانيات وإيقاعات معينة.

يقول المبدع الشعبي عن الفصول:

- "الشتا ظلمة والربيع منام، الصيف ضيف، والخريف هو العام".
- "الشتا همّ وغم، والربيع ما تشكر ما تدم، والصيف اجرٍ ولّم، والخريف لو كان يتّم".
- "فاكهة الشتا نار، وفاكهة الربيع نُور، وفاكهة الصيف غُمار، وفاكهة الخريف ثُمار".
- "في الصيف العرايس، وفي الشتا الفرايس".
- "الصيف صيِّف، ما بقات عشبة خضراً".
- "ضربة بالسيف ولّا برد الصيف".
- "الصيف زين بلفاعه" أي بأفاعيه.

هذه الأمثال يوجد مايشبهها في الثقافة العربية :

- "أيام الشتا جات واللي ما غزلتْش عريانه ثبات"
- "اللي يحب ياكل ويجرث ويبيع يزرع أرضه في الربيع".
- "الداخل يغلب الخارج". (الداخل والخارج الفصل)
- "نهار الشتا لفته".
- "الصيف ضيف، والربيع منام، والشتا شده، والخريف هو العام".
- "الربيع ربّع، واللبن قراص، واللي عنده طفله يعطيها لُتراس".
- "شتي قبل الناس، وصيِّف بعد الناس ما ترى باس"¹.

هذه جملة من الأمثال يتجلى لنا من خلالها كيف أن الذهنية الشعبية تقيم التقابل بين الفصول الأربعة وذلك على أساس الملاحظة والمعيش اليومي لأطوار وإيقاعات هذه الفصول والأهمية التي يحتلها كل فصل في حياة الناس وحياة الفلاح بوجه خاص. هكذا يتميز فصل الشتاء ببرده القارس وبالتالي بظروفه الصعبة على فلاح كان يعاني قلة الحيلة والوسيلة أمامها، وفصل الخريف هو الفصل الحاسم في الموسم الزراعي لأنه موسم الحرث. أما فصل الربيع فهو فصل جميل وفيه تنبعث الحياة من جديد، وفصل الصيف هو فصل نضج الغلال والثمار كما إنه فصل الأعراس

¹ محمد العروسي المطوي ومحمد الخموسي الحناشي، الأمثال الشعبية التونسية والحياة الاجتماعية، مرع سابق، ص 18-20.

وبالتالي ارتفاع إيقاع الحياة الاجتماعية. وهذه الخصائص التي تتميز بها الفصول تصنع زمنا نفسيا قد يطول كما هو الحال بالنسبة للشتاء، فهو غم وهم، أو يقصر حتى يغدو كالحلم أو البرهة القصيرة من الزمن (لفته) وهذا يدخل ضمن الزمان المعيش كأحد موضوعات أنتروبولوجيا الزمان¹.

ومن ناحية أخرى يمكن أن نستشف التوجيه التربوي في هذه الأمثال، فينبغي الاحتياط لفصل الشتاء خاصة، ويجب الاحتراز من برد الصيف، فلا ننخدع بحرارته المرتفعة. أم الشهور فنجد هذه الأمثال:

شهر يناير:

- "إذا دخل يناير، كلوا الخماير".
- "إذا نيرّ النايير، ما يبقاوا أمطايير".
- " إذا اروات في يناير، نحّ من الخماير وزيّد في المطايير، واذا ما اروات في يناير، نح من المطايير وزيّد في الخماير".
- "إذا دخل النايير، ما يبقاوا امطايير".
- "إذا ادخل يناير كثر الكسرة للصغار ولحطب للنار".
- " يناير بو سبع تقليات".

هكذا يتجلى المثل الشعبي بوظيفته الاجتماعية، فهو يقدم النصح الاقتصادي للفلاح الذي لا ينبغي أن لا يضيع الفرصة فيحترث أرضه قبل أن يمضي شهر جانفي لأنه الشهر الذي ترتوي فيه الأرض وبالتالي فإن الموسم الزراعي يتوقف كثيرا على ما تجود به السماء في هذا الشهر.

شهر مارس:

- " في مارس هّرس واغرس".
- "فات الغرس في مارس".
- " اخطاك يا الغارس في مارس".
- " في مارس بثلوج، اللولى بيضة والتالية عسلوج".
- " في مارس عشبة تنبت وعشبة تفارس".
- " بالس بن بالس حواس زرعه في مارس".

¹ ينظر: E. T. Hall, *la danse de la vie*, op. cit., p. 149- 177.

- " اذا اروات في مارس هي الحبل علاه درس".

- "مطر مارس تَبْر خالص، يخلي الجديان تتراقص". والثل التونسي يقول: " المطر في مارس ذهب خالص" و" تَو مارس تَبْر (ذهب) خالص". وفي المشرق: " مية آذار تحيي الزرع والأشجار". هذا الشهر الثالث في التقويم الجريجوري يحتل هو الآخر أهمية كبرى في حياة الفلاح أو زمن الفلاح لأنه الشهر الذي يكون الزرع في منتصف الطريق ولذلك فرية مارس مهمة وثمينة ونقية مثل الذهب، ثم إن مارس يمثل نهاية منشط زراعي هو غرس الأشجار، لأن فيه تورق النباتات وتزهو.

شهر أفريل:

- "بيرير جبّاد السبولة من البير".

- " اذا فات بيرير اعمل فوق البحر سرير".

- " بيرير، فين شفت فدان الفول ميل".

- " اذا اروات في نيسان، مَشَى العام بلا نقصان".

- " اذا رَعَدَت في بيرير هي لمطار فاه ادير".

- " شهر ابريل يجبد السبول من قاع البير". والمثل التونسي يقول: " في ابرير تصفار السبولة

في قعر (أو قاع) البير".

فشهر أفريل أو نيسان هو أيضا يمثل مرحلة خطيرة في الموسم الزراعي وربما كانت أخطر مرحلة فيما أخبرني بعض الفلاحين، ذلك أن الأمطار التي تسقط في هذا الشهر ربما كانت آخرة يحتاج إليها الزرع ليكتمل نموه ونضجه.

هكذا إذن يثبت المجتمع التقليدي تجربة الفلاح الزمنية في أمثال تحدد مناشط وتفرض احتياطات معينة. لكن هل يعطي المجتمع الجزائري اليوم أهمية لهذه الأشهر؟ إن التحول الذي يعيشه اليوم هذا المجتمع في ظل مشروع التحديث المتواصل يجعلنا نتكلم عن زمانيات متعددة بتعدد طبقاته وفئاته، فلم تعد طبقة الفلاحين هي الطبقة الأساسية في المجتمع، ولذلك فإنه إن كانت قلة من الناس لا زالت تحفظ تلك الأمثال مع أن أهمية الأشهر التي تكلمنا عنها لم تتغير بالنسبة للموسم الزراعي، فإن غالبية الجزائريين اليوم بما فيهم الفلاحين يتحدثون عن أشهر أخرى لها أهميتها ويتعلق الأمر بشهر سبتمبر، الذي يمثل بداية إيقاع جديد في الحياة الاجتماعية صار يعرف بالدخول الاجتماعي. ففي هذا الشهر يستأنف غالبية العمال والموظفين عملهم، وهو بداية الموسم الدراسي بعد عطلة الصيف، ولذلك فإن هذا الشهر يطرح أعباء مالية أمام الأسرة الجزائرية،

ولذلك صرنا نسمع هذه العبارة " لقد جاء سبتمبر" تعبيرا عن انطلاق هذا الإيقاع الجديد، وعن التهيؤ لتلك الأعباء. وفي المقابل يتقرب الجزائريون شهر جوان وجويلية وأوت لأنها أيضا تمثل إيقاعا مختلفا، فهي شهور الاستجمام وموسم الاحتفالات.

الخاتمة

حاولنا مقارنة الزمان والمكان أو الفضاء المترلي أنثروبولوجيا وفق خطة تقوم على شقين: شق نظري، كان ضروريا من أجل تكوين جهاز مفهومي سمح لنا بدراسة الموضوع في ضوء مفاهيم ونظريات هذين الفرعين المعرفيين: أنثروبولوجيا الزمان وأنثروبولوجيا المكان أو بالأحرى أنثروبولوجيا المنزل. ولا شك أن دراستنا هذه لا تخلو من طرافة وهذا بحكم قلة الدراسات التي جعلت الزمان موضوعا مباشرا للتحليل الأنثروبولوجي وإن كان المسكن في الواقع أقل طرافة. وقد حاولنا أن نستلهم مقاربات أخرى للزمان والمكان انطلاقا من خصوصية الأنثروبولوجيا التي تحاول أن تكون في وسط مفترق الطرق. إنها في الواقع العلم الجامع لمختلف العلوم.

وبما أننا كنا أمام متغير آخر هو الثقافة فقد كان لزام علينا أن نخوض تعقيدات هذا المفهوم وأن نتعرض لأبرز النظريات الأنثروبولوجية التي عاجلت مختلف الأشكاليات المرتبطة به، وكان هدفنا أن نكون نظرة شاملة وواضحة عن مفهوم الثقافة. وقد حاولنا تبعا لذلك دراسة الموضوع من خلال أبعاده الثقافية المتعددة، بعدما قدمنا عناصر نظرية تشكل أنثروبولوجيا المكان وأنثروبولوجيا الزمان وهما فرعان في الواقع متصلان من الصعب الفصل بينهما.

وفي ضوء الفرضية التي ظلت توجه دراستنا نخلص إلى هذه النتائج:

إن الثقافة الجزائرية بعناصرها ومكوناتها المادية والرمزية والروحية والفكرية والقيمية تكون معنى خاصا لدى الجزائري لفضائه المترلي، فهو يتصور ويعيش هذا الفضاء في ضوء هذا النسق الثقافي الذي ينتمي إليه. إن المنزل هو أكثر من شكل هندسي ومادي بل هو مجموعة من الرموز والقيم والدلالات التي شحنتها موروثه الثقافي يعد الدين أبرز مكوناته، وأمدته بها الثقافة الجديدة الوافدة أي الحداثة. ولذلك فإن الفضاء السكني كمجموعة من الممارسات والتصورات والمعتقدات والسلوكيات يتجاذبه قطبان ثقافيان أحدهما نستطيع تسميته بالتقليدي والآخر يتمل في عناصر حداثة وافدة. وهذان القطبان يبدو أنهما يتعايشان وليس هناك مما يدعو إلى القول أن أحدهما يلغي الآخر دائما، ذلك أن المجتمع الجزائري يخوض فعلا عملية التحديث ولكنه يحمل تركة ثقافية هي التي تشكل خصوصيته وهويته. وقد يحدث أن يتعارض القطبان وهذا ما رأيناه بصدد عجز المسكن الجماعي عن تلبية الحاجات الاجتماعية والثقافية للجزائري. وعموما فإن هناك استمرارية للمجتمع التقليدي في الخطاب والممارسة الخاصة بالفضاء المترلي دون أن يكون ذلك تعبيرا عن تناقض لا بد لأزالته من أن يقضي الحدائي على التقليدي بالضرورة. وهكذا فنحن إزاء تعايش بين التقليد والحداثة. ولذلك فإن أي سياسة سكنية ينبغي أن تراعي البعد الثقافي ولا

تتحول إلى مجرد نقل وزرع لأنمط تسكنية غريبة عن التربة الأصلية للمجتمع الجزائري. ولهذا فإن الدراسة الأنتروبولوجية للفضاء السكنى كأحد أنواع الفضاء من شأنها أن تلقي الضوء على الحاجات الحقيقية للفئات الاجتماعية وهي التي تسهم بالدور الكبير في ترشيد سياسة السكن والإسكان .

أما الزمان فقد عالجنه من خلال خمسة أبعاد هي: مفهومه، وقيمه، والأفق الزمن، والإستراتيجيات الزمنية، والزمان والمعتقدات. وكما رأينا فإن هذه الأبعاد متصلة فيما بينها بحيث إنها تمكننا من الكشف عن العقلية أو الذهنية التي تقف وراء السلوك والمواقف والتصورات المتعلقة بالزمان والتي تسمح لنا بتبين الاختلاف بين هذه الذهنية في مجتمعنا والذهنية الغربية أي تسمح لنا بالمقارنة بين ثقافتين ونسقين زمنيين. وقد توصلنا إلى الكشف عن بعض المتغيرات في تلك الذهنية التي كانت محل دراسات أنتروبولوجية غربية وهذا نتيجة التغير الاجتماعي والثقافي بفعل عملية التحديث المتواصلة. هكذا فإننا تبينا النظرة الكمية المجردة للزمان في التصور الجزائري والتطور الذي حصل في حساب الزمان أو الوقت بفضل توفر الوسائل الحديثة كالساعات. ولكن ما لاحظناه هو نوع من التناقض بين الوسائل والسلوك، بحيث أن تلك النظرة المجردة للزمان التي لمسنا فيها تجاوز المفهوم الشخصي للزمان كما حاول بعض الإنتولوجيين تصويره، تلك النظرة لم ترق إلى مستوى الأفعال؛ إذ لم يتم التعامل مع الزمان حسابيا وفق منطق الاقتصاد أي حسب معيار الربح والخسارة، ولهذا رأينا أن هناك سلوكيات شائعة تؤكد أن الزمان عندنا لا يحظى بالأهمية المطلوبة، وأنه أكثر من مال، وأنا مطالبون باستغلاله أكثر من المجتمعات الصناعية ذاتها لأن الهوة بيننا وبينهم ربما تزداد أكثر. وقد رأينا أن هناك عناصر من ثقافتنا الشعبية تسهم في تكريس بعض تلك السلوكيات. ولكن من المهم أن نلاحظ كذلك التناقض بين تراثنا الذي يثمن الزمان وبين سلوكياتنا وهذا يعني أن موقفنا من الزمان ونظرتنا إليه لا ترقى إلى مستوى الموقف الغربي من حيث الدقة والانضباط، ولا نحن استلهمنا ترتنا وفهمنا ديننا على الوجه الصحيح، فبدلا من الانتشار في الأرض كما أمرت سورة الجمعة أي بدلا من استغلال الوقت، فإننا نجعل أعقاب الصوات للاجتماعات والحديث، وبدلا من تعميم الدقة التي نتحراها ونحرص عليه في الآذان، فإننا نجد مواعيدنا فضفاضية، وجداولنا الزمنية وبرامجنا عرضة للإحلال في غالب الأحيان .

ولكن من ناحية أخرى فإننا نجد في ثقافتنا ما يعبر عن عقلانية أخرى لها خصوصيتها، وتميزها عن العقلانية الغربية التي قادت إلى نوع من الإستلاب نتيجة الهوس بالزمان. ونحن نؤكد على أهمية هذه العقلانية التي تقف وراء التقدم الغربي ولكن لا ينبغي أن تُتصور على أنها المثال

والمعيار. لقدرة رأينا في ثقافتنا الشعبية ما يخفف من أعراض "مرض" الزمان الغربي، وفي ديننا من القيم الروحية ما يستطيع أن يخلق نوعا من التوازن في الحياة بين جانبيها المادي والروحي. وقد لاحظنا من جهة أخرى أن التطور الذي حصل ويحصل في مجتمعنا أدى إلى التحلي عن معتدات وهمية كانت لصيقة بالمجتمع التقليدي، سواء تعلق الأمر بالفضاء المترلي أو الزمان على حد سواء. ولا شك أن للتمدين وانتشار التعليم وما ترافق معه من وعي ديني في العشرينات الأخيرة دورا في ذلك.

وعموما فإن هناك تغيرا نسبيا حصل في تصور الجزائري للزمان ولفضاءه المترلي إذا انطلقنا من نتائج الدراسات التي سبقت.

ويبقى أن نشير إلى أن الزمان هو الحياة وهو معيار التقدم والالتحاق بالركب الحضاري وهو أس أسس التنمية، ولذلك ينبغي إعادة النظر في سلوكياتنا تجاهه. وقد رأينا أن تشكل الهابيتيس الاجتماعي في المجتمعات الصناعية هو الذي يجعل من سلوك الغربي تجاه الزمان القائم على التنظيم والدقة والانضباط سلوكا طبيعيا، ولذلك فإن احترام الوقت واستغلاله يبدأ من الطفل؛ فالتنشئة الاجتماعية في البيت، والمدرسة، والمسجد، والجامعة، والمصنع، والحقل ... هي وحدها الكفيلة بتشكيل هابيتيس اجتماعي يخلق هابيتيس فردي يقوم على فكرة أن الزمان ليس ذهباً أو مالا فقط، بل هو الحياة أيضا.

الملاحق

الملحق رقم 1

دليل الاستمارة الخاصة بالزمان في الثقافة الجزائرية

هذه الاستمارة تحتوي على مجموعة من الأسئلة تفيد في إنجاز بحث ميداني يدخل في إطار إنجاز رسالة دكتوراه في الأنثروبولوجيا حول موضوع الزمان .
لعلمكم أن كل معلومة تدلون بها لا يتم الكشف عن أسماء أصحابها.
أرجو منكم المساعدة وذلك بالإجابة بصدق وأمانة على كل الأسئلة وفق الطريقة المناسبة.

البيانات الشخصية:

- 1- السن:
- 2- الجنس: ذكر أنثى
- 3- مكان الإقامة: حضري شبه حضري ريفي
- 4- المستوى التعليمي:
- 5- الحالة المدنية: متزوج أعزب أرمل مطلق
- 6- العمل: المهنة: دائم مؤقت متقاعد بطال

- 1- ما هو الزمان أو الوقت؟
- 2- ماذا تعرف عن كلمة "الزَمَان"؟
- 3- هل لديك أمثال وأقوال وحكايات عن " الزَمَان "؟ اذكرها
- 4- هل لديك أمثال وأقوال عن قيمة الوقت؟ اذكرها باللغة التي تعرفها
- 5- هل تمتلك الساعة (ساعة اليد أو الجيب)؟ نعم لا
- 6- على تحرص على ضبطها؟ نعم لا أحيانا
- 7- هل تشعر بعدم كفاية أو توفر الوقت في حياتك؟ نعم لا
- 8- هل تحرص على عدم تضييع الوقت؟ نعم لا
- 9- ما رأيك في هذه العبارة: " كل تأخيرة (أو ععطلة) فيها خير؟
- 10- كيف تتصرف في حالات التأخر (تأخر حافلة، قطار، طيب، إداري...) عن الموعد المحدد؟

- 11- ما هي المدة (بالدقائق أو الساعات) التي تشعر فيها بأنك متأخر بالفعل عن الموعد أو العمل؟
- 12- هل تقبل من يعاتبك على تأخرك عن الموعد بأقل من نصف ساعة؟ نعم لا
- 13- كيف تتصرف في حالة التقائك بأشخاص (أصدقاء، أقارب...) وأنت على موعد مهم؟
- 14- لماذا في رأيك لا تُحترم الآجال المحددة - كما يشاع عندنا- للمواعيد والمشاريع؟
- 15- لديك خمسة مواضيع ارتباط تعتبر الأهم في الحياة، أي منها يشعرك بالرضا؟ وما هو الموضوع الذي تضعه في المرتبة الثانية؟ (استعمل الرقمين 1 و2): عائلتك عملك أصدقاؤك أوقات فراغك (الترويح Loisirs) التزاماتك (السياسية...)
- 16- هل لديك أمثال وأقوال عن تنظيم الوقت؟
- 17- هل تستخدم المفكرة L'agenda؟ نعم لا
- 18- هل تُحترم مواعيد الأكل في البيت؟ نعم لا
- 19- هل تتفق مع الرأي الذي يقول: لا ينبغي الاهتمام بالمستقبل، وإنما يجب أن نعيش الحاضر ونستغل الفرص المتاحة؟ نعم لا
- 20- هل تهتم بالاطلاع على مستقبلك؟ نعم لا أحيانا
- 21- ما هي الطريقة التي تلجأ إليها للاطلاع عليه (معرفة الأبراج في وسائل الاعلام، قراءة الكف، تفسير الأحلام، طرق أخرى)؟
- 22- ما رأيك في هذه العبارة الشائعة عندنا: نُديرُ المستقبل L'avenir؟
- 23- هل تشعر بالإطمئنان على مستقبلك؟ نعم لا لماذا؟
- 24- هل لديك مشاريع مستقبلية؟ لا نعم اذكرها:
- 25- هل تمتلك دفترا للتوفير أو ما يماثله؟ نعم لا لماذا؟
- 26- اذكر شهور التقويم الهجري (لا تحاول الاستعانة بشخص أو ما شابه):....
- 27- هل تحب أداء أعمال معينة في أوقات معينة؟ نعم لا ما هي؟
- 28- هل تكره القيام بأعمال معينة في أوقات خاصة؟
- 29- ما هي الأفعال التي لا يجب القيام بها بعد العصر؟
- 30- ما هي الأفعال التي لا يجب القيام بها بعد الغروب؟

- 31- هل يرتبط ظهور السحر أو شفاؤه بتوقيت معين؟ فما هو؟
- 32- أي أيام الأسبوع لا يعتبر سعيداً، وأيها يعتبر نحساً؟
- 33- ما هي أنواع السلوك التي يحسن إتياها أو تجنبها في كل يوم؟
- 34- ما هي الأيام التي يستحب أو يكره فيها السفر؟
- 35- هل تعتقد أن ميلاد الشخص في يوم معين له دلالة معينة بالنسبة لمستقبل حياته؟
- 36- هل تعتقد أن وفاة الشخص في يوم معين تكون ذات دلالة على مصيره في عالم الآخرة؟
- 37- ما هي أيام الشهر التي تعتبر أيام نحس يجب الحذر منها؟ (مثلاً يوم 13)
- 38- هل تتفاءل بيوم الجمعة؟
- 39- هل يستحب فيه أداء أعمال معينة؟
- 40- هل لديك أقوال وأمثال عن الشهور؟ مثلاً "فاتك الغرس في مارس"

دليل الاستمارة الخاصة بالفضاء المتزلي في الثقافة الجزائرية

هذه الاستمارة تحتوي على مجموعة من الأسئلة تفيد في إنجاز بحث ميداني يدخل في إطار إنجاز رسالة دكتوراه في الأنتروبولوجيا حول موضوع المسكن أو الفضاء المتزلي. لعلمكم أن كل معلومة تدلون بها لا يتم الكشف عن أسماء أصحابها. أرجو منكم المساعدة وذلك بالإجابة بصدق وأمانة على كل الأسئلة وفق الطريقة المناسبة.

البيانات الشخصية:

- 1- السن:
- 2- المهنة:
- 2- الجنس: ذكر أنثى
- 3- مكان الإقامة: حضري شبه حضري ريفي
- 4- نوع الأسرة: ممتدة (الأب وأبناؤه المتزوجون) نووية (الأب والأم والأبناء)

- 1- ماذا يعني بالنسبة لك امتلاك منزل خاص (دار)؟
- 2- كيف تنظر إلى من لا يملك الدار؟
- 3- ماذا تفهم من قول أحدهم: راني في داري؟
- 4- ما هو الفرق بين الدار والزنقة؟
- 5- اذكر أقسام الدار أو المنزل بأسمائها المتداولة، وعددها (مثلا: الكوزينة (2) ،
الغرف (4))
- 6- ما هي الأقسام التي تحظى بعناية خاصة؟ لماذا؟
- 7- أيهما يحقق الراحة (الهنا): السكن الفردي أم السكن الجماعي (العمارة)؟ لماذا؟
- 8- لماذا يعبر الرجل عن زوجته بكلمة الدار؟
- 9- ما رأيك في هذه العبارة: داري تستر عاري؟
- 10- هل تفصل بين الذكور والإناث أثناء النوم؟

- 11- ما رأيك في هذه العبارة: الجار قبل الدار؟
- 12- هل تعتقد أن العلاقة بين الجيران قد أصابها التغيير عما كانت عليه من قبل؟
.....لماذا؟
- 13- هل هناك أوقات مفضلة لبداية بناء المنزل؟
- 14- هل هناك أوقات غير مفضلة لبناء المنزل؟
- 15- أثناء تشييد الأساس والجدران، هل تم اخفاء أشياء معينة تحتها؟ مثلا نقود... .
- 16- هل تم ذبح حيوان (كبش، ديك) لماذا؟
- 17- هل أقمت وليمة (زرده) بعد الانتقال إلى المنزل الجديد؟
- 18- هل تعلق أشياء معينة (حدوة حصان ،...) على الباب؟ لماذا؟
- 19- هل تعتقد بتأثير العتبة على ساكني المنزل؟
- 20- هل هناك تأثير للعتبة على الزوجين يوم عرسها؟

قائمة

المصادر والمراجع

1- الكتب

- 1- أبو زيد أحمد ، "مقدمة كتاب الغصن الذهبي" في: فريزر سير جيمس ، الغصن الذهبي، ج1، ترجمة أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر/ 1971.
- 2- أبو زيد أحمد، محاضرات في الأنتروبولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت -لبنان، 1978.
- 3- أبو شيخة نادر أحمد ، مدخل إلى إدارة الوقت، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان- الأردن، ط1، 2009.
- 4- أبو غدة عبد الفتاح ، قيمة الزمن عند العلماء، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 10، 2002.
- 5- أتالي جاك ، آفاق المستقبل، ترجمة زكريا إسماعيل، دار العلم للملايين، ط 1، 1991
- 6- أرسطو، الفيزياء- السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، لبنان، 1998.
- 7- إليوت ت.س.، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة شكري محمد عياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001
- 8- أوغسطين القديس، الاعترافات، نقلها إلى العربية الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، ط5، 1996.
- 9- إيتيانو أندريه ، " المكان والزمان عند الآخرين " في الزمان والمكان اليوم، ترجمة محمد وائل بشير الأناسي، دار الحصاد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق -سورية، ط1، 2002، الفصل 20، ص 235- 246 .
- 10- إيزوتسو توشيهيكو ، الله والإنسان في القرآن. علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتقديم هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، ط1، 2007.

- 11-** إيكلمان ديل ، الإسلام في المغرب ، ترجمة محمد أعفيف، ج2 (خاصة الفصل السادس منه)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 1991.
- 12-** باشلار غاستون ، جماليات المكان، تر. غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط5، 2000، ص36 .
- 13-** بدوي عبد الرحمن ، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت - لبنان، ط3، 1973
- 14-** برغسون هنري ، التطور الخالق، ترجمة محمد محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984
- 15-** بريشارد إيفتر ، الأناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسين، ترجمة حسن قبيسي، دار الحدائثة، بيروت - لبنان، ط1، 1986
- 16-** بن نبي مالك ، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1985.
- 17-** بن نبي مالك ، تأملات، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، دار الفكر دمشق - سورية، 2002 .
- 18-** بن نعمان أحمد ، الهوية الوطنية، الحقائق والمغالطات، شركة دار الأمة للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع، الجزائر، 1996
- 19-** بوترو روي: " تذييل على الفصل الأول " في فكرة الزمان عبر التاريخ، مجموعة من المؤلفين، ترجمة فؤاد كامل ومراجعة شوقي جلال، عالم المعرفة، عدد 159، سنة 1990، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
- 20-** التكريتي عبد الرحمن ، دراسات في المثل العربي المقارن، مؤسسة الخليج للباعة والنشر، الكويت، 1984.
- 21-** حسن الساعاتي سامية ، الثقافة والشخصية، دار الفكر العربي، ط4، 2002
- 22-** الحسن محمد إحسان ، علم اجتماع الفراغ، دار وائل للنشر، عمان- الأردن، ط1، 2005
- 23-** الجوهري محمد ، الدراسات العلمية للمعتقدات الشعبية، الجزء الأول، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1983.

- 24- الجابري محمد عابد ، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان ، ط 8، 2007.
- 25- ابن الجوزي، صيد الخاطر، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت- لبنان، ط1، 1425هـ - 2004م .
- 26- بن حجرالعسقلاني أحمد بن علي ، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج 12، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، بدون سنة
- 27- ابن خلدون عبد الرحمان ، المقدمة، دار العودة، بيروت - لبنان، بدون سنة
- 28- داستور فرانسواز ، هيدغر والسؤال عن الزمان، ترجمة سامي أدهم، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت -لبنان، ط2، 2002.
- 29- راسل برتراند ، تاريخ الفلسفة الغربية، ج2، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ط2، 1968
- 30- رياض محمد ، الإنسان: دراسة في النوع والحضارة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط2، 1974
- 31- زريق قسطنطين ، في معركة الحضارة، دار القلم للملايين، بيروت - لبنان، ط1، 1964
- 32- سعدي عثمان ، الأمازيغ (البربر) عرب عارية وعروبة الشمال الإفريقي عبر التاريخ، بدون دار نشر، 1996
- 33- سابق السيد ، فقه السنة، المجلد 1 ، دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة- جمهورية مصر العربية، ط21، 1420 هـ - 1999 م .
- 34- ابن عبد السلام عز الدين بن عبد العزيز السلمى الدمشقي الشافعي، تفسير القرآن، قدم له وحققه وعلق عليه، هبد الله بن إبراهيم بن عبد الله الوهبي، ج 2 ، دار بن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 1416هـ، 1996م.
- 35- عماد عبد الغني ، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيمو والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط1، 2006.
- 36- الغراب سعد ، العامل الديني والهوية التونسية، الدار التونسية للنشر، 1990.

- 37-** غيرتر كليفور د ، الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة: التطور الديني في المغرب واندونيسيا، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت -لبنان، ط1، 1413 هـ - 1993.
- 38-** فارنيي جان بيار ، عولمة الثقافة، ترجمة عبد الجليل الأزدي، دار القصة للنشر، الجزائر، 2002 جان بيار فارنيي، عولمة الثقافة، ترجمة عبد الجليل الأزدي، دار القصة للنشر، الجزائر، 2002
- 39-** فريزر جيمس ، الغصن الذهبي، ج1، ترجمة أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر/ 1971
- 40-** فهم حسين ، قصة الأنثروبولوجيا: فصول وتاريخ علم الإنسان، سلسلة عالم المعرفة، عدد 89، 1990
- 41-** فير ماكس ، الأخلاق البروتستانتية و روح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقللا، مركز الإنماء القومي، لبنان
- 42-** فرانكفورت هـ. ، ما قبل الفلسفة
- 43-** القرضاوي يوسف ، الوقت في حياة المسلم، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، الجزائر
- 44-** القرضاوي يوسف ، الحلال والحرام في الإسلام ، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة- الجزائر، 1404هـ -1984م
- 45-** القرضاوي يوسف ، الوقت في حياة المسلم، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، الجزائر
- 46-** قسوم عبد الرزاق ، مفهوم الزمان في فلسفة الوليد بن رشد، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر، 1986.
- 47-** قباري إسماعيل محمد ، علم الاجتماع والفلسفة، ج2، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية -مصر.
- 48-** كانط عما نوئيل ، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي
- 49-** كلكهوهن كلايد و كلي وليم هـ.: "مفهوم الثقافة" في رالف لينتون، الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث، ترجمة عبد المالك الناشف، المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، 1967.

- 50-** لايبورت- تولرا فيليب وفارنييه جان بيار ، إتنولوجيا أنتروبولوجيا، تر. مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط1، 1423هـ - 2004م ، ص 370.
- 51-** لكرك جيرار ، الأنتروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتورة، الهيئة القومية للبحث العلمي، طرابلس- ليبيا' معهد الإنماء العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1986
- 52-** لووي روبرت ، تاريخ الإتنولوجيا: من البدايات حتى الحرب العالمية الثانية، ترجمة نظير جاهل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط2، 2007.
- 53-** لويس برنارد ، أين يكمن الخطأ، صدام الإسلام والحدائثة في الشرق الأوسط، تر. عماد شيحة، دار الرأي للنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2006
- 54-** ليفي - ستروس كلود ، الإناسة البنائية، ترجمة حسن قيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، بيروت - لبنان، ط1' 1995
- 55-** ليفي ستروس كلود ، العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط3، 1997
- 56-** لينتون رالف: " مجال علم الأنتروبولوجيا و أهدافه" ، في رالف لينتون، الأنتروبولوجيا و أزمة العالم الحديث، ترجمة عبد المالك الناشف، المكتبة لعصرية، صيدا- بيروت، 1967.
- 57-** لينتون رالف ، شجرة الحضارة، ج1، موفم للنشر، الجزائر، 1990
- 58-** مؤنس حسين ، الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،-الكويت، العدد1، 1978
- 59-** مرسي عيد بدر يحي ، أصول علم الإنسان: الأنتروبولوجيا، الجزء الأول، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، ط1، 2000
- 60-** موسكوفيتشي سيرج: " المكان و الزمان الاجتماعي " في الزمان والمكان اليوم، مجموعة من الكتاب والمحاور إميل نويل، ترجمة محمد وائل بشير الأتاسي، دار الحصاد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1، 2002

- 61-** مقدم عبد الحفيظ ، "المؤثرات الثقافية على التسيير والتنمية" في الثقافة والتسيير، أعمال الملتقى الدولي المنعقد بالجزائر: 28-30 نوفمبر 1992، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر
- 62-** المطوي محمد العروسي محمد العروسي ومحمد الحموسي الحناشي، الأمثال الشعبية التونسية والحياة الاجتماعية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1412هـ—2004م
- 63-** هنتنغتون صموئيل ، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة مالك عبيد أبو شهيرة ومحمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ليبيا، ط1، 1999
- 64-** ويليم جان- بول ، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 2001.
- 65-** وصفي عاطف ، الأنتروبولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، 1971

2- المعاجم والموسوعات:

- 66-** أنجرس موريس ، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، ترجمة: بوزيد صحراوي، كمال بوشرف، سعيد سبعون، إشراف ومراجعة مصطفى ماضي، دار القصة للنشر، الجزائر، 2004 .
- 67-** بدوي عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
- 68-** بونت بيار و إيزار ميشال (تحت إشراف)، معجم الأثنولوجيا والأنتروبولوجيا، ترجمة وإشراف مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مجد"، بيروت- لبنان، ط، 2006.
- 69-** خليل أحمد خليل، مفتاح العلوم الإنسانية، دار الطليعة، بيروت- لبنان، 1989
- خليل أحمد خليل، مفتاح العلوم الإنسانية، دار الطليعة، بيروت- لبنان، 1989.

- 70-** دائرة المعارف الإسلامية، المجلد 10
- 71-** سيمور-سميث شارلوت ، موسوعة على الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنتروبولوجية، ترجمة مجموعة من الأساتذة تحت إشراف محمد الجوهري، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1996.
- 72-** صليبا جميل ، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت - لبنان، بدون سنة.
- 73-** ابن منظور: لسان العرب، المجلد13، دار صادر، بيروت - لبنان، 1994.
- 74-** مبيض مامر رشيد ، موسوعة الثقافة السياسية الاجتماعية الاقتصادية العسكرية، دار المعارف للنشر والطباعة والتوزيع، مصر، ط1، 2000.
- 75-** هولتكرانس إيكه ، مصطلحات الإتنولوجيا والفولكلور، ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي، دار المعارف بمصر، ط2، 1973.
- 76-** يفريموفا ناتاليا و سلوم توفيق، معجم العلوم الاجتماعية، دار التقدم، موسكو، بيروت، 1995

3- المقالات:

- 77-** أوليش شنابيل: "الزمن؟ إجابات من علوم الفيزياء، والنفس، والاقتصاد، والبيئة"، مجلة فكر وفن، العدد 70، سنة 1999، تصدر عن Internationes، ألمانيا، ص 4-6.
- 78-** سعيد محمد ، "الدار- المرأة": رمزية الفضاء بين المقدس والديني في الثقافة الشفوية"، مجلة إنسانيات(الفضاء المسكون، المعيش المتزلي وأشكال تمنية) عدد2، 1997
- 79-** صولة عماد ، "سيرورة الزمن من العتبة إلى وسط الدار: قراءة أنثروبولوجية في السكن التقليدي التونسي"، إنسانيات، العدد 28، سنة 2005، ص 5 .
- 80-** الحواشي منصف: "مقولة التطبع في نظرية بيار بورديو: من المفهوم إلى الممارسة"، المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، العدد 128، 2004

1- الكتب

1. Alliez Eric, Les temps capitaux. Tome 1- Récits de conquête du temps, Les éditions du CERF, Paris, 1991.
2. Amado levy-valensi Eiane, le temps dans la vie psychologique, Flammarion, Paris, 1965.
3. Arendt Hannah, la crise de la culture, Traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Editions Gallimard, Paris, 1972.
4. Attali Jacques, Histoire du temps, Fayard, Paris, 1982.
5. Aymard Maurice ، Grignon Claude et Sabbane Françoise، "A la recherche du temps social"، in M. Aymard، C.Grignon et F. Sabbane (sous dir.)، le temps de manger: alimentation، emploi du temps et rythmes sociaux، Editions de la maison des sciences de l'homme، institut national de la recherche agronomique، Paris، 1993.
6. Bachelet Bernard, Sur quelques figures du temps, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1996.
7. Barreau Hervé, Le temps, (Que sais-je?), PUF, Paris, 1996.
8. Benedict Ruth, Echantillons de civilisations, http://www.uqac.uqacbec.ca/zone_30/classiques_des_sciences_sociales/index.html
9. Boughali Mohamed، La représentation de l'espace chez le marocain illettré. Mythes et tradition orale، Edition authropos، Paris، 1974.
10. Bourdieu Pierre et Saïd Abdelmalek, Le déracinement, les éditions de minuit, Paris, 1964.
11. Bourdieu Pierre, Algérie 60 Editions de minuit, Paris, 1977.
12. Bourdieu Pierre, le sens pratique, Annexe : « la maison ou le monde renversé », Editions de Minuit, Paris, 1980
13. Bourdieu Pierre, Sociologie de l'Algérie, (coll. Que suis-je?), P.U.F., Paris, 8^{ème} édition, 2001.
14. Bourqia Rahma ، " Habitat، Femmes et Honneur. Le cas de quelques quartiers populaires d'Oujda"، in R. Bourqia، M. Charrade T. et Gallagher N. (sous dir.)، Femmes، culture et société au Maghreb، T1، Culture، femmes et famille، Ed. Afrique orient، 2000.

15. Boussaada Rachid. "Le temps social dans la culture algérienne et ses incidences quant au développement", in Culture et gestion, interventions au colloque international: 28-30 Nov. 1992.
16. Boutinet Jean-Pierre, Anthropologie du projet, PUF, Paris, 1990.
17. Breton Roland, Géographie des civilisations, Editions DAHIAB, Alger, 1996.
18. Brunet Roger, « L'espace, règles du jeu » in Auriac Franck et Brunet Roger (coord.), Espaces, jeux et enjeux, Fayard, 1986.
19. Candau Joël. Anthropologie de la mémoire. Arnaud Colin. (coll. Cursus sociologie). Paris, 2005.
20. Chenet François, Le temps. Temps cosmique, temps vécu, Armand Colin, Paris, 2000.
21. Chesneaux Jean, Habiter le temps, Bayard Editions, Paris, 1996.
22. Côte Marc, Pays, paysages, paysans d'Algérie, Edition LNRS, Algérie, 1976.
23. Delière Robert, Introduction à l'anthropologie structurale, Lévi – Strauss aujourd'hui, Seuil (coll. points), Paris, 2001.
24. De Radkowski Georges- Hubert . Anthropologie de l'habitation. Vers le nomadisme. Préface d'Augustin Berque / postface de Michel Deguy. PUF. Paris. 2002.
25. Deschamps Gilles. Idéaux logiques? La pensée universelle. Paris. 1988.
26. Dominique Médéa, le temps des femmes : Pour un nouveau partage des rôles, FLAMMARION, Paris, 2001.
27. Dortier Jan François, "Le culturalisme: la personnalité est forgée par la culture" in Nicolas Hournet (coord. Par) la culture: de l'universel au particulier, , Editions Sciences Humaines, Auxerre Cedex, 2002.
28. Dumazedier Joffre, Vers une civilisation du loisir ? Edition du Seuil, Paris, 1962.
29. Dumazedier Joffre, Sociologie empirique du loisir, Edition du Seuil , Paris , 1974.
30. Durkheim Emile, Les formes élémentaires de la vie religieuse, (1912) [www.uqac.quebec.ca/zonezo/calssiques des sciences sociales](http://www.uqac.quebec.ca/zonezo/calssiques%20des%20sciences%20sociales).
31. Edmond Marc. Dominique Picard. l'interaction sociale. PUF. Paris. 1996.
32. El harras Mokhtar. « Féminité et masculinité dans la société rurale marocaine: le cas d'Anjra » in Bourqia r. et all., Femmes, culture et société au Maghreb. Tome1. Cultures. famille. Afrique orient. 2eme édition. 2000.
33. Eliade Mircea, le mythe de l' éternel retour. Archétypes et représentation , Editions Gallimard , paris , 1968.
34. Elias Norbert, La civilisation des mœurs, Calmann – Lévy, 1973.

35. Elias Norbert, Du temps, Traduit de l'allemand par Michèle Hulin, Fayard, 1996.
36. Fischer Gustave- Nicolas, La psychologie de l'espace, P.U.F., Paris, 19448.
37. Gennep Arnold Van « Les rites de passage» Editions A. et J. Picard» Paris»1981.
38. Guyau M., La genèse de l'idée de temps, L'Harmattan, Paris, 1998.
39. Halbwachs Maurice, La mémoire collective, P.U.F., Paris, 1968.
40. Gurvitch Georges, "La multiplicité des temps sociaux", in Gurvitch Georges, La vocation actuelle de la sociologie, P.U.F, Paris, 1963.
41. Hall Edward T., la dimension cachée, Traduit de l'américain par Amélie Petita, Seuil, Paris, 1971.
42. Hall Edward T., Au delà de la culture, Traduit de l'américain par Marie- Hélène Hattchvel avec le concours de Florence Graëve, éditions du Seuil, Paris, 1979.
43. Hall Edward T., le langage silencieux, traduit de l'américain par Jean Mersie et Barbara Nilcall, éditions du Seuil, Paris, 1984.
44. Hall Edward T., la danse de la vie, temps culturel, temps vécu, Traduit de l'américain par Anne Lise Hacker, Seuil, Paris,1984.
45. Hall Edward T., l'ouest des années trente. Découvertes chez les Hopi et les Navajo, Traduit de l'américain par Christian Cler, éditions du Seuil; Paris, 1997.
46. Herder, Histoire et culture: une autre philosophie de l'histoire, Traduit par Max Pouché, FLMMARION, Paris, 2000.
47. Herskovits M. J., les bases de l'anthropologie culturelle, Traduit de l'anglais par François Vaudon, Editions Payot, Paris, 1967.
48. Huang Chun- Chien and Zurcher Erik Erik (Edited by), Time and space in Chinese culture, E.J.Brill, Leiden, New York-Köln, 1995.
49. Hubert Henri et Mauss Marcel, "Etudes sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie", 1905, www.uqac.quebec.ca/zone30/calssiques des sciences sociales.
50. Jeannière Abl. "Les structures pathogènes du temps dans les sociétés modernes"« in Paul Ricoeur (sous dir.) le temps et les philosophes» Payot/ Unesco» Paris» 1978.
51. Kilani Mondher, Introduction à l'anthropologie, Edition Payot Lausanne, Lausanne, 1998.
52. Krappe A., la genèse des mythes» Payot» Paris» 1938.
53. Landes David, L'heure qu'il est. Les horloges , la mesure du temps et la formation du monde moderne, Traduit de l'anglais par Pierre Emmanuel Douzat et Louis Évrard, Gallimard, 1987.
54. Leach Edmund R., « Deux essais concernant la représentation symbolique du temps » in Leach Edmund R., critique de

- l'anthropologie, traduit de l'anglais par Dan Sperber et serge Th, P.U.F., Paris, 1968.
55. Le Goff Jacques, pour un autre moyen âge. Temps, travail et culture en occident, chap.1, sect. 2 "Au moyen âge: Temps de l'Eglise et temps du marchand" et sect. 3 "le temps du travail des la "crise" de XIVE siècle: du temps médiéval au temps", Gallimard, 1977.
 56. Leiris Michel, Cinq études d'ethnologie, DENOËL/ GONTHIER, Paris, 1969., Paris, 1969.
 57. Linton Ralph, De l'homme, http://www.vqac.vqacbec.ca/zone30/classiques_des_sciences_sociales/index.html.
 58. Linton Ralph, le fondement culturel de la personnalité, Traduit de l'anglais par Andrée Lyotard, http://www.vqac.vqacbec.ca/zone30/classiques_des_sciences_sociales/index.html
 59. Levi – Strauss Claude, Les structures élémentaires de la parenté, Mouton , Paris, 1967.
 60. Lévi-Strauss Claude, Anthropologie Structurale, plon, 1974.
 61. Lowie Robert, Histoire de l'ethnologie classique, Traduit de l'américain par Hervé Grémont et Hélène Sadoul, Editions Payot, Paris, 1991.
 62. Maghoudi Ali, Quand l'homme civilise le temps. Essai sur la sujétion temporelle, Editions La découverte, Paris, 1992.
 63. Malinowski Bronislaw, Une théorie scientifique de la culture, Traduit de l'anglais par Pierre Clinquart, Paris, 1968.
 64. Malinowski Bronislaw, Les argonautes du pacifique occidental, Traduit de l'anglais et présenté par André et Simonne Denver, l'introduction et le chap. xviii, Gallimard, 1989.
 65. Mandon Daniel, Culture et changement social: Approche anthropologique, Chronique sociale, Cyon (coll. "synthèse"), 1990.
 66. Maniglier Patrice, la culture, Ellipses Editions, Paris, 2003.
 67. Mauss Marcel, "Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos" in Mauss Marcel, Sociologie et anthropologie, Paris, 1968.
 68. Megherbi Abdelghani, Culture et personnalité Algérienne de Massinissa à nos jours, Edition ENAL-OP, Alger, 1986.
 69. Mercure Daniel, Les temporalités sociales , l'Harmattan, 1995.
 70. Minkowski Eugène, Le temps vécu. Etudes phénoménologiques et psychopathologiques, QUADRIGE / PUF, Paris, 1995.
 71. Moles Abraham et Rohmer Elisabeth, Psychologie de l'espace, Textes rassemblés, Mis en forme et présentes par Victor Schmach, l'harmattan, paris, 1998.
 72. Nowotny Helga, Le temps à soi : genèse et structuration d'un sentiment du temps, Trad. de l'allemand par Sabine Bollack et

- Anne Masclet, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1992.
73. Pezeu- Massabuau Jacques, La maison espace sociale, PUF, Paris, 1983.
 74. Piaget Jean, le développement de la notion du temps chez l'enfant, P.U.F., Paris, 1946.
 75. Piaget Jean et Inhelder , la représentation de l'espace chez l'enfant, P.U.F., Paris, 1947.
 76. Piettre Bernard, Philosophie et science du temps, P. U. F. Paris, 1996.
 77. Polin Raymond, la création des cultures. D'une philosophie de l'histoire à une philosophie des cultures, P.U.F., (coll. Question) 1^{ère} édition, Paris, 1993.
 78. Pomian Krzysztof, l'ordre du temps, Editions Gallimard, Paris, 1984.
 79. Pritchard Evans, Les Nuers. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote, Paris, Gallimard, 1975.
 80. Pronovost Gilles, Sociologie du temps, Deboeck université, Paris, Bruxelles, 1996.
 81. Poulet Georges, Etudes sur le temps humain, Tomes 1,2,3 et 4, Libraire plon, Paris, 1964.
 82. Radcliffe – Brown A.R, Structure et fonction dans la société primitive, http://www.uqac.uqacbec.ca/zone30/classiques_des_sciences_sociales/index.html
 83. Rapoport Amos, Pour une anthropologie de la maison, traduit par Anne M. Meistershiem et Maurin Schlumberger, Bordas, Paris, 1972.
 84. Raymond Carpentier et Remi Clignet, Du temps pour les sciences sociales. la durée , l'ordre et le rythme, l'harmattan, Paris, 1998.
 85. Reinberg Alain, Nos horloges biologiques sont-elles à l'heure? Les pommier, Paris, 2004.
 86. Ricoeur Paul et all., Le temps et les philosophes, Payot, Paris, 1978.
 87. Roulon –Doko Poulette, Conception de l'espace et du temps chez les Gbaya de Centrafrique, Editions L'Harmattan, Paris, 1996.
 88. Sapir Edward, Linguistique, Traduction de Jean- élie Boltauski et Nicole Soulé – susbielles, les Editions de Minuit, Paris, 1968.
 89. Sapir Edward, Anthropologie, Tome 2, Culture, Traduit de l'anglais par Christian Baudelot et Pierre Clinquart, http://www.vqac.vqacbec.ca/zone30/classiques_des_sciences_sociales/index.html
 90. Serfaty-Garzon Perla, chez soi. Les territoires de l'intimité, Paris, 2003.
 91. Servier Jean, Les portes de l'année, Robert Laffont, Paris, 1962.

92. Sue Roger, Le loisir, P. U. F, Paris, 1980.
93. Taleb Ibrahim Khaoula, " l'Algérie: langues, cultures et diversité", in l'Algérie: Histoire, société et culture, ouvrage collectif (sous la coord. -de) Hassan Remaoun, Lashab, Editions – Alger, 2000.
94. Thyssen Xavier, Des manières d'abiter dans le Sahel Tunisien, Editions du CNRS, 1983.
95. Urry Jhon, Sociologies des mobilités. Une nouvelle frontière pour la sociologie ? Armond Colin, Paris, 2005.
96. Van Russum Gerhard Dohrn, l'histoire de l'heure. L'horloge et l'organisation moderne du temps, Editions de la maison des sciences de l'homme, Paris, 1997.
97. Virolle- Souibes Marie, " Une figure de la limite: Le seuil domestique " in Espace Maghrébins. Pratique et enjeux, Actes du colloque de Taghit, 23-26 Novembre 1989, ENAG/ Edition-Vrasc, 1989.
98. Voltaire, Zadig et autres contes, Librairie générale Française, 2002.
99. Winkin Yves (Sous dir.) , la nouvelle communication , Editions du Seuil (coll. Points) Paris, 1981.
100. Winkin Yves, Anthropologie de la communication, Editions de Boeck & Larcier S. A / Edition du Seuil, 2001.
101. Wolf Gang kaempferia, Le double jeu du temps à la lumière de l'expérience humaine , l'Harmattan, paris, 1998.
102. Zarifian Philippe, Temps et modernité. le temps comme enjeu du monde moderne, l'Harmattan, Paris, 2001.
103. Zonabend Françoise, la mémoire longue, Editions Jean Michel Place, Paris, 1999.

-2- الدوريات:

104. De La sale M. Graf, "Croyances et coutumes relatives à la maison chez les musulmans de Tunis", Revue Africaine, n° 88/1944, pp 67-82 و n° 90/1946, pp. 99-117.
105. Bensa Alban, « Images et usages du temps » in Terrain (vivre le temps) N°29, Septembre 1997, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.
106. D'Almeida Nicola, « Le temps n'est-il devenu qu'économique ? », Hebdomadaire, N° 2.67 , 10 Mars 1999, Nos Libraires, Paris.
107. Desparmet, « Ethnographie traditionnelle de la Mettidja: le calendrier folk –lorique , Revue africaine, v°59/1918, n° 60/1919, n°61/1920, n°63/1922, n°64/1923, n°65/1924, n°67/1928, et n°71/1931.
108. Hadjidj E .D. , « L'habiter : la spatialisation des modes de vie », Revue des sciences humaines, Université Mentouri, Constantine- Algérie, N°17, 2002.

109. Ivone Cunha Manuela, "le temps suspend. Rythmes et durées dans une prison portugaise" in Terrain, (Vivre le temps) 29/1997, Mission du patrimoine ethnologique, Paris.
110. Lakjaa Abdelkader, " L'habiter identitaire: éléments pour une problématique d'une urbanité en émergence", INSANIYAT (CRASC) Oran, Algérie, N°2, 1997.
111. Meliouh Fouzia et Tabet Aouel Kheira, « Confort féminin et pratiques domestiques dans une ville de l'Atlas Saharien algerien (Biskra) » INSANIYAT, CRASC Oran, Algérie, N° 2, 1997.
112. Patrouchev V.D., "Evolution du budget-temps des travailleurs soviétiques", Revue internationale des sciences sociales, (temps et sociétés), N°107 ,1986.
113. Pronovost Gilles, "Introduction : le temps dans une perspective sociologique et historique", Revue internationale des sciences sociales, (temps et sociétés), N° 107 ,1986.

-2- المواقع الإلكترونية والقنوات التلفزيونية

114. Bollnow Otto Friederich, L'homme et l'espace. Fondements révolutionnaires pour une anthropologie de l'espace et du bâti, www.
115. Sue Roger, " Le retour d'un nouveau temps sacré " , Temporalistes N, WWW. Sociologics.org/temporalistes
116. Arte : " Aux limites du corps" , Le 16-04-2007.

الفهرس

فهرس المحتويات

1مقدمة
الباب الأول: الثقافة والثقافة الجزائرية	
40 مقدمة
41 <u>الفصل الأول: الثقافة: مفهومها ونظرياتها</u>
42 1-1 مفهوم الثقافة
50 2-1 خصائصها
58 3-1 الثقافة والحضارة
63 4-1 الثقافة والدين
68 5-1 الثقافة واللغة
71 6-1 نظريات الثقافة
72 1-6-1 المدرسة التطورية
 2-6-1 المدرسة الانتشارية
87 3-6-1 المدرسة الوظيفية
97 4-6-1 المدرسة الثقافية
107 5-6-1 المدرسة البنوية
114 <u>الفصل الثاني: الثقافة الجزائرية: مفهومها ومحدداتها</u>
115 1-2 مفهوم الثقافة الجزائرية
118 2-2 محدداتها
118 1-2-2 الإسلام
123 2-2-2 التعدد اللغوي
125 3-2-2 الثقافة الشعبية
131 3-2 الزمان في التصور الإسلامي

الباب الثاني: أنتروبولوجيا المكان وأنتروبولوجيا الزمان

152مقدمة
153 <u>الفصل الأول: أنتروبولوجيا المكان</u>
1541-1 أنتروبولوجيا المكان: موضوعها وميادينه
1552-1. الفضاء السكاني والثقافة
1561-2-1. بولناو والدلالة الأنتروبولوجية للمتل
1592-2-1. أموس رابوبورت والعوامل الاجتماعية والثقافية المحددة للمسكن...
1643-2-1. إدوارد هول والتقارب
1674-2-1. زونباند ومترل القرية الفرنسية بين الماضي والحاضر
1683-1. من أجل دراسة المتزل أنتروبولوجياً
172 <u>الفصل الثاني: مفهوم الزمان لغةً وفلسفياً</u>
173مقدمة
1731-2. كلمة زمان أو زمن في اللغة العربية
1792-2. المقاربات الفلسفية للزمان
1791-2-2. الزمان عند أرسطو
1812-2-2. الزمان عند القديس أوغسطين
1843-2-2. الزمان عند كانط
1864-2-2. الزمان عند برغسون
1875-2-2. المقاربة الوجودية للزمان
190 <u>الفصل الثالث: الزمان في علم الاجتماع</u>
191مقدمة
1911-3. علم اجتماع الزمان
1922-3. الدراسات السوسولوجية للزمان: معالم تاريخية
1931-2-3. مدرسة دوركايم وعلم اجتماع الزمان
2042-2-3. علماء الاجتماع الأمريكيون وعلم اجتماع الزمان
2073-2-3. الدراسات الاجتماعية الحديثة الخاصة بالزمان

2193-3. موضوعات علم اجتماع الزمان
2204-3. مفاهيم علم اجتماع الزمان
2245-3. المناهج في علم اجتماع الزمن
2266-3. تطور مفهوم الزمان
2263-6-1. جاك لوغوف: من زمن الكنيسة إلى زمن التاجر
2303-6-2. جاك أتالي: الزمان والنظام الاجتماعي
2373-6-3. دافيد لاندز: قياس الوقت وتطور الساعة
2403-6-4. فان روسيم: الساعة وتنظيم العالم المعاصر
2423-6-5. جيل برونوفوست: تكون الأزمنة الحديثة في الغرب
2443-6-6. استنتاجات
253 <u>الفصل الرابع: الأنتروبولوجيا والزمان</u>
254مقدمة
2554-1. إيفانز بريتشارد والنوير بين الزمان الإيكولوجي والزمان البنائي
2614-2. أحمد أبو زيد وزمان الواحات المصرية
2634-3. ميرسيا إلياد ومفهوم الزمان المقدس
2644-4. بول بوهنان وزمان التيف
2664-5. باربرا تيدولوك وزمان المايا
2684-6. رولون - دوكو ومفهوم الزمان لدى "جبايا بودو" بإفريقيا الوسطى
2714-7. إدوارد هول والزمان البعدُ الخفي للثقافة
2864-8. أنتروبولوجيا الزمان: من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث
2894-9. الزمان بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة أو الصناعية

الباب الثالث: المكان والزمان في الثقافة الجزائرية

303مقدمة
306 <u>الفصل الأول: المكان في الثقافة الجزائرية</u>
3071-1. الفضاء السكني /المسكن/المتزل/الدار: الدلالات والتمثلات
2171-2. الفضاء السكني والخصوصية

334 3-1. التنظيم الداخلي للمتزل
340 4-1. الفضاء المتزلي وشبكة العلاقات الاجتماعية
344 5-1. الفضاء المتزلي والممارسة الطقسية
350 <u>الفصل الثاني: الزمان في الثقافة الجزائرية</u>
351 1-2. مفهوم الزمان
356 2-2. قيمة الزمان / الوقت
376 3-2. الزمان والهابتيس أو التطبع
385 4-2. الأفق الزمني
397 5-2. الإستراتيجيات الزمنية
405 6-2. الزمان والمعتقدات
413 الخاتمة
417 الملاحق
423 قائمة المصادر والمراجع
438 فهرس المحتويات

الملخص: يشكل المكان والزمان إطارين لجرى حياة الإنسان وأفعاله. ولكن لا وجود لمكان في ذاته ولا لزمان في ذاته أيضا؛ فهذان الإطاران غير مستقلين عن تجارب الإنسان وثقافته. هذا ما أكدته العلوم الإنسانية في مقابل النظرة الفلسفية التي كانت تقول بأنهما مطلقين. إن الارتباط الوثيق بين الثقافة (الثقافات) وبين الفضاء السكني تحديدا من جهة، وبينها وبين الزمان من جهة أخرى هو ما يجعل مقاربتهم أنثروبولوجيا أمرا مشروعا وضروريا.

في ثقافتنا الجزائرية سنعالج التصورات والممارسات والمعتقدات المتعلقة بهذين الإطارين على أساس التناقض بين التقليد والحداثة الذي لا يبدو أنه قد تم تجاوزه؛ وذلك باعتبار التغير الثقافي والاجتماعي الذي شهده المجتمع الجزائري كغيره من المجتمعات التقليدية والتي لازالت تخوض طريق التحديث.

الكلمات المفتاحية: المكان – الفضاء السكني – الزمان – الوقت – الثقافة – الثقافة الجزائرية.

Résumé: Le temps et l'espace représentent des cadres pour la vie et les actions de l'homme. Toutefois, il n'existe ni un temps en soi ni un espace en soi. Les sciences humaines ont démontré que ces deux cadres ne sont pas indépendants des expériences de l'homme et de sa culture (cultures). Cette conception des cadres spatial et temporel est en opposition avec celle de la philosophie qui les considère comme des notions absolues.

La relation existante entre la culture d'un côté et les cadres spatial et temporel de l'autre justifie l'approche anthropologique de ces derniers. Nous allons tenter d'étudier dans ce présent travail les conceptions, les pratiques et les croyances relatives à ces deux cadres dans la culture algérienne en se basant sur la contradiction existante entre la tradition et la modernité qui n'est pas encore dépassée. Nous allons prendre en considération les changements socioculturels de la société algérienne comme société traditionnelle en voie de modernisation.

Mots clé: Espace – espace habiter – temps – culture – culture algérienne.

Summary: Time and space form two frames to the way of human life and to his actions, but there is neither space in its inner nor time. These frames are not independent from the human experiences and cultures. These is what human sciences proved in contrast with the philosophical point of view which considered them absolute. The strong relationship between culture (cultures) and inhabited space from one side and time from the other side make anthropologically their approach legal and necessary.

We are going to treat representations, practices and beliefs in the Algerian culture related to these frames based on contradiction between tradition and; modernity that does not seem to be excised, taking into consideration the cultural and social changes took place in the Algerian society like the other traditional societies which are still dealing with its modernization project.

key- words: space – inhabited space – time – culture – Algerian culture.