مركز تفاكر للدراسات والأبحاث

مجلة تفاكر

للعلوم الإنسانية والاجتماعية

دورية دولية محكمة

العدد الأول: فبراير 2026

مركز تفاكر للدراسات والأبحاث
مجلة تفاكر للدراسات والأبحاث
المجلد 01 العدد الأول 2026

تفاكر

TAFAKOR

journal for human and social sciences

مجلة تفاكر للعلوم الإنسانية والاجتماعية

"منبر علمي دولي مفتوح أمام كل الباحثين من مختلف أنحاء العالم لتقديم إنتاجاتهم العلمية الهادفة إلى تطوير والاجتماعية الإنسانية العلوم ميادين في والنقاش الفكر"

TAFAKOR
تفاكر
Tafakor Center
for Studies and Research

مركز تفاكر للدراسات والأبحاث

TAFAKOR Center for studies and research

SIDI RAHAL PLAGE ; MOROCCO

www.tafakor-center.com

جميع الحقوق محفوظة © لمركز تفاكر للدراسات والأبحاث

مجلة تفاكر

للعلوم الإنسانية والاجتماعية

دورية دولية محكمة

تصدر عن:

مركز تفاكر للدراسات والأبحاث– المغرب

TAFAKOR
تفاكر
Tafakor Center
for Studies and Research

رئيس المركز:

د. لحسن دحماني

المجلد 01

العدد رقم: 01

شتاء 2026

ISSN:

تفاكر
TAFAKOR
journal for human and social sciences

الصفحة التعريفية

مجلة تفاكر للعلوم الإنسانية والاجتماعية

دورية علمية دولية محكمة تعنى بنشر البحوث العلمية الجادة في مجالات:

- علم الاجتماع
- علوم التربية
- السياسات العمومية
- العلوم القانونية والسياسية
- الدراسات الفلسفية والفكرية

تصدر عن: مركز تفاكر للدراسات والأبحاث

المقر: سيدي رحال الشاطئ-المغرب

البريد الإلكتروني للمجلة: tafakorreview@gmail.com

أو من خلال الموقع الإلكتروني لموقع تفاكر https://www.tafakor-center.com

تقبل البحوث باللغات العربية، الإنجليزية والفرنسية وتنفتح على لغات أخرى.

ISSN :

TAFAKOR
journal for human and social sciences

المجلد: 01
العددالأول: شتاء 2026

هيئة التحرير

د. **لحسن دحماني** ،المدير المسؤول ورئيس التحرير

ذ. **حميد نقاش** ،نائب رئيس التحرير

التدقيق اللغوي

د. **محمد خيوط**، باحث في النقد الأدبي، المغرب

ذ. **عتيق الفاتحي**، باحث في الدراسات الإنجليزية والترجمة، المملكة المتحدة

ذ. **محمد مفتاح**، باحث في الدراسات الإنجليزية، المغرب

ذ. **عبد الهادي حفيظ**، باحث في اللسانيات، المغرب

الإخراج الفني:

ذ. **المهدي صبري**، باحث في المعلوميات والذكاء الاصطناعي، المغرب

ذ. **محمد عرجون**، باحث في المعلوميات

أخلاقيات البحث

دة. **حفيظة حنان**، باحثة في القانون العام والعلوم السياسية، المغرب

ذة. **مريم خطوري**، باحثة في علم الاجتماع، المغرب

المجلد: 01
العددالأول: شتاء 2026

TAFAKOR
journal for human and social sciences

ISSN :

اللجنة العلمية

د. إبراهيم حمداوي، جامعة ابن طفيل بالقنيطرة، المغرب	د. عبد الرحيم العطري، جامعة محمد الخامس بالرباط، المغرب
د. عبد الرحمان المالكي، جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، المغرب	د. عبد اللطيف كداي، جامعة محمد الخامس بالرباط، المغرب
دة. الزهرة الخمليشي، جامعة عبد المالك السعدي بتطوان، المغرب	د. التجاني بولعوالي، جامعة لوفان، بلجيكا
د. عبد القادر ملوك، جامعة ابن زهر بأكادير، المغرب	د. علي أسعد وطفة، كلية التربية جامعة الكويت، الكويت
د. سعد الدين إكمان، جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، المغرب	د. إبراهيم بورشاشن، جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، الإمارات
د. نورالدين لمصوري، جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، المغرب	د. قادر المحمدي، جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، المغرب
د. عبد الواحد فقيهي، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بطنجة، المغرب	دة. أسماء حسين ملكاوي، جامعة قطر، قطر
دة. سعاد ازبيطة، جامعة ابن طفيل بالقنيطرة، المغرب	د. محمد دحماني، جامعة ابن زهر بأكادير، المغرب
د. توفيق فائق، جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، المغرب	دة. دوللي الصراف، الجامعة اللبنانية، لبنان
د. حوسى آزرو، جامعة مولاي اسليمان ببني ملال، المغرب	د. عياد أبلال، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بتازة، المغرب
د. الصديق الصادقي العماري، جامعة محمد الأول بوجدة، المغرب	د. حسن التاج، جامعة محمد الأول بوجدة، المغرب
د. فريد أبي بكر، جامعة مولاي سليمان ببني ملال، المغرب	د. شهاب اليحياوي، المعهد العالي للعلوم الإنسانية بجامعة تونس، تونس
دة. أمينة زوجي، جامعة الحسن الأول بسطات، المغرب	دة. هاجر لمفضلي، جامعة مولاي سليمان ببني ملال، المغرب
د. رشيد أمشنوك، المعهد العالي للمهن التمريضية وتقنيات الصحة ، المغرب	دة. عائشة التايب، جامعة عجمان، الإمارات العربية المتحدة
د. مصطفى العطار، جامعة عبد المالك السعدي بتطوان، المغرب	د. محمد الرصاعي، جامعة الحسين بن طلال، الأردن
د. سعيدة النخوي، وزارة التربية الوطنية، المغرب	دة. سمية بيدوح، جامعة تونس، تونس
د. صلاح الدين شناع، وزارة التربية الوطنية، المغرب	د. محمد خيوط، وزارة التربية الوطنية، المغرب

دليل المؤلف

يسر هيئة تحرير مجلة تفاكر للعلوم الإنسانية والاجتماعية أن تدعو الباحثين إلى إرسال مساهماتهم وفقًا للضوابط التالية:

- يجب أن تندرج المقالات العلمية ضمن مجالات اهتمام المجلة.
- أن تكون المساهمة أصلية ولم تنشر من قبل.
- ترفق المساهمة بملخص لا يتجاوز 300 كلمة، ملخص بلغة المقال (العربية أو الفرنسية) وآخر باللغة الإنجليزية.
- تكتب المقالات باستخدام خط Sakkal majalla مقاس 14، البعد بين السطور 1,15.
- لا تفرض المجلة حدًا على عدد صفحات المقال، على أن يكون المقال خاليًا من الحشو والإطناب.

يتم إرسال المقال بصيغة Word عبر الموقع الإلكتروني لمركز تفاكر للدراسات والأبحاث من خلال الضغط على شروط النشر، بعد إنشاء حساب خاص لتتبع وضعية طلب النشر عبر الموقع الإلكتروني للمركز https://tafakor-center.com أو من خلال البريد الإلكتروني للمجلة: tafakorreview@gmail.com

- يجب صب المقال في القالب المناسب، بعد تحميله من الموقع، مع احترام الضوابط الشكلية الموضحة داخله.
- وجب اتباع شروط ومعايير النشر الخاصة بالجمعية الأمريكية لعلم النفس APA الإصدار السابع.
- تخضع جميع المساهمات للتحكيم العلمي المزدوج القائم على التعمية.

Author guidelines

The Editorial Board of *Tafakor Journal Humanities and Social* Studies is pleased to invite researchers to sumbit gheir scholarly contributions in accordance with the following guidelines:

- **Scope of the journal**: Submitted manuscripts must fall within the fields of interest covered by the journal.
- **Originality**: The contribution must be original and not previously published.
- **Abstract**: Each article must include an abstract not exceeding 300 words in the main language of the article (Arabic or French), accompanied by an English abstract.
- **Formatting Requirements**: Articles must be typed in **Times New Roman; size 13, with 1.15 line** spacing throughout the text.
- **Length of the Article**: The journal does not impose a strict page limit. However, submissions should be concise, focused, and free from redundancy or unnecessary elaboration.
- **Submission Procedure**: Manuscripts should be submitted in Microsoft Word format through the Tafakor center for studies and Research website by clicking on the “publication conditions” section: https://tafakor-center.com
- **Journal Template**: Authors must use official article template provided by journal and strictly adhere to the formatting requirements indicated within it.
- **Citation and Referencing Style**: All manuscripts must follow the American Psychological Association (APA) 7th Edition publication standards.
- **Peer Review Process:** All submissions are subject to a double-blined peer review to ensure the quality an integrity of the research.

ISSN :

TAFAKOR
journal for human and social sciences

المجلد: 01
العددالأول: شتاء 2026

تخلي هيئة تحرير المجلة مسؤوليتها عن أي انتهاك لحقوق الملكية الفكرية.

لا تعبر الآراء الواردة في هذا العدد عن هيئة تحرير المجلة أو إدارة المركز، وإنما تعبر عن آراء أصحابها.

جميع الحقوق محفوظة © لمركز تفاكر للدراسات والأبحاث-المغرب

المجلد: 01
العددالأول: شتاء 2026

TAFAKOR
journal for human and social sciences

ISSN :

الفهرس

افتتاحية العدد	رئيس التحرير	1
الثقافة المحلية بين الإقصاء والإدماج المجال المديني الهامشي نموذجا	د. توفيق فائق، أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس – فاس-المغرب	2
التغير المجالي بسيدي رحال الشاطئ وصراع الفاعلين من التغير العفوي إلى إعادة تشكيل المجال	د. لحسن ؛دحماني1؛ أستاذ علوم التربية بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين طنجة تطوان الحسيمة، المغرب	19
الزواج في المغرب المعاصر: جدلية البنية والقيمة	د. هشام بقشوش، وزارة الشباب والثقافة والتواصل (قطاع الشباب)- المغرب	39
سوسيولوجيا الحداثة: من سلطة العقل إلى سلطة الفاعل	د. إبراهيم الهباوي، وزراة التربية الوطنية، المغرب	59
حقيقة الفكر في الحقل الإسلامي	د. محمد رضا الحضري، وزارة التربية الوطنية، المغرب	60

افتتاحية العدد الأول من مجلة تفاكر للعلوم الإنسانية والاجتماعية

يشكل صدور العدد الأول من مجلة تفاكر للعلوم الإنسانية والاجتماعية لحظة علمية ومعرفية متميزة، تعبر عن وعي جماعي بأهمية الفعل البحثي الرصين، وعن رغبة أكيدة في الإسهام في تجديد الفكر في مختلف الحقول المعرفية في العلوم الإنسانية والاجتماعية. ف*تفاكر* ليست مجرد مجلة علمية محكمة بالمعنى الإجرائي للنشر، بل هي مشروع فكري مؤسس، يسعى إلى بناء فضاء علمي للتفكير المشترك، والحوار الخلاق بين الباحثين من مختلف المشارب والتخصصات، في سبيل تطوير المعرفة، واستشراف أسئلة الإنسان والمجتمع والتحول.

ينطلق هذا المشروع من الحاجة إلى إعادة الاعتبار للبحث الجاد، وإلى فتح نقاش علمي مسؤول يزاوج بين العمق النظري والدقة المنهجية، وينفتح على التحولات الاجتماعية والمجالية والثقافية والقيمية التي تعرفها مجتمعاتنا. وفي هذا السياق، يضم هذا العدد مقالات علمية تعالج قضايا راهنة، من بينها الثقافة المحلية بالمجالات المدينية الهامشية، والتحولات السوسيو-مجالية بسيدي رحال الشاطئ وصراع الفاعلين، ومؤسسة الزواج في المغرب المعاصر، إلى جانب نقاشات نظرية حول الحداثة والفكر في الحقل الإسلامي.

تلتزم مجلة تفاكر للعلوم الإنسانية والاجتماعية بأعلى المعايير العلمية والأخلاقية في النشر، من خلال نظام التحكيم المزدوج، واعتماد معايير النشر العلمي وفق دليل الجمعية الأمريكية لعلم النفس APA الإصدار السابع، مع الحرص على أن تكون المواد المنشورة ذات قيمة مضافة في حقلها، وأن تسهم في تجديد المناهج والمفاهيم والنظريات، وفي توجيه البحث العلمي نحو معالجة الإشكالات الكبرى التي تهم الإنسان والمجتمع.

إننا نطمح، من خلال هذا المشروع، إلى بناء تقليد علمي رصين يكرس ثقافة التفاكر بوصفها ممارسة ةفكرية نقدية، تؤمن بتعدد زوايا النظر، وثراء المقاربات، وتنوع التجارب البحثية. كما نفتح صفحات المجلة أمام الباحثين المخضرمين والشباب على السواء، إيمانا منا بأن المعرفة الجماعية هي التي تنتج التحول، وأن تلاقح الأجيال هو سر استمرارية الفكر ونمائه.

إن صدور هذا العدد الأول يمثل بداية لمسار نريد له أن يكون علامة فارقة في المشهد الأكاديمي الوطني والدولي، ومساحة للتفاعل بين المفكرين والباحثين، ومنبرا لتداول الأفكار النقدية المتجددة، وبهذه المناسبة، تتقدم هيئة التحرير بخالص الشكر والعرفان إلى كل من ساهم في إنجاح هذا المشروع العلمي من باحثين، ومحررين، ومحكمين، ومساندين للفكر الحر والمسؤول.

مدير التحرير: د. لحسن دحماني

مجلة تفاكر للعلوم الإنسانية والاجتماعية

ISSN :

TAFAKOR
journal for human and social sciences

المجلد: 01
العددالأول: شتاء 2026

Local culture between exclusion and integration: the marginal urban area as a model

Toufik FAIK Professor of Sociology at the Faculty of Arts and Humanities, Fes-Sais

Received	Accepted	Published
2026/01/01	2026/01/15	
DOI:		

Abstract

The sudden urban expansion experienced by the city of Mechraa Bel Ksiri has contributed to the creation of marginalised areas, formed as a result of increasing migration rates and the resulting cultural assimilation and threats. This research paper attempts to shed light on the role of culture in reproducing social exclusion, using a complex methodology, whereby we conducted individual interviews and distributed questionnaires to residents of marginalised areas.

The study yielded the following results: The marginal sphere is inhabited by groups that suffer from social exclusion due to the cultural baggage they carry with them from their place of origin. Instead of cultural representations being a factor of integration and inclusion, they contribute to the perpetuation of exclusion and self-isolation.

Keywords: Sudden urban, Migration Rates, Culture, Social Exclusion, Inclusion.

المجلد: 01
العددالأول: شتاء 2026

TAFAKOR
journal for human and social sciences

ISSN :

الثقافة المحلية بين الإقصاء والإدماج -المجال المديني الهامشي نموذجا-

د. توفيق فائق، أستاذ علم اجتماع بكلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس فاس

تاريخ الاستلام	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2026/01/01	2026/01/15	
DOI :		

ملخص

التوسع الحضري الفجائي الذي عرفته مدينة مشرع بلقصيري ساهم في خلق مجالات هامشية، تشكلت نتيجة تزايد معدلات الهجرة، وما نجم عن ذلك من تثاقف خادم ومهدد. تحاول هذه الورقة البحثية تسليط الضوء على دور الثقافة في إعادة إنتاج الإقصاء الاجتماعي، متوسلين في ذلك بمنهج مركب، حيث عمدنا في هذا البحث إلى إجراء مقابلات فردية وتوزيع استمارات على قاطني الهوامش. ولقد أسفرت الدراسة عن النتائج التالية: المجال الهامشي تقطنه فئات تعاني من الإقصاء الاجتماعي بفعل الترسبات الثقافية التي تحملها معها من المجال الأصل، حيث بدلا من أن تشكل التمثلات الثقافية عنصر إدماج واحتواء، فهي تسهم في تكريس الاستبعاد، والانغلاق حول الذات.

الكلمات المفتاحية: التوسع الحضري، الهجرة، الثقافة، الإقصاء الاجتماعي، الإدماج.

مقدمة

يعد المجال الحضري من بين المواضيع التي حظيت بتداخل العلوم الإنسانية والاجتماعية في دراسته (علم الاجتماع، الجغرافيا، الاقتصاد، الأنثروبولوجيا ...)، ولقد انطلقت الشرارة الأولى للدراسات المدينية بالعالم الغربي (الأمريكي، والأوروبي)، ثم انتقلت للعالم العربي. منذ أن أخذ منحنى السكان يميل لصالح المدن في مقابل القرى، والدراسات تشتغل بالمدن والأخطار الاجتماعية الناجمة عنها، غير أن ما يمكن تسجيله هو التركيز، في الغالب، على المجالات الحضرية الكبرى، والدراسات المغربية (الأجنبية، والمحلية) لا تخرج عن ذلك، لقد اشتغل الرواد الأوائل خلال القرن 20م على المدن التالية: الدار البيضاء، فاس، الرباط، تطوان...الخ، خاصة مع أندري آدم، نافيز بوشانين، الناصيري، بوشنفاتي، المالكي .... وغيرهم كثر. إن هذا المسار البحثي دفعنا إلى توجيه بوصلة البحث نحو المدن الصغرى والمتوسطة التي أخذت تشكل مجالات جديدة لاستقطاب أفواج من المهاجرين، وما نجم عن هذا التزايد الديمغرافي والعمراني من مشاكل سوسيوثقافية عدة، فالمثاقفة الناجمة عن التقاء ثقافتين متناقضتين الأولى أصلية، والثانية وافدة، كان من نتائجها الصراع المفضي للإقصاء أو الاستبعاد، مما يعني ولادة فئات مقصية، بعبارة أخرى، التمثلات الثقافية بدلا من أن تلعب

دور الإدماج أو التضمين، غذت تكرس الإقصاء والنبذ. عندما تلتقي ثقافة وافدة بثقافة أصلية يلجأ النسق المهيمن إلى فرض معاييره، بل ويصل الفرض الثقافي إلى الإقصاء الرمزي بنعت الثقافة الضعيفة بالمتخلفة وغير المتحضرة، مما يحرم أصحابها من الرأسمال الرمزي اللازم للاندماج السوسيوثقافي والإدماج الاقتصادي. هذا يخلق ما يسميه روبيرت بارك (Robert, 1928) بالإنسان الهامشي، وهو الفرد الذي يقف على خط التماس بين عالمين دون أن ينتمي كليا لأي منهما، مما يجعله عرضة للإقصاء الاجتماعي والمجالي.

المجال المديني فضاء للتفاعل المستمر بين الأشخاص، والفاعلين الاجتماعيين، هذا التفاعل تتغير نوعيته بناء على السياق الزمكاني، فقد يكون من وجهة نظرنا إيجابيا تحضر فيه ثنائية (رابح / رابح)، غير أن اختلال العلاقات يحولها إلى وضعية (رابح / خاسر)، وبالتالي هيمنة التوتر والصراع على التشابكات الاجتماعية، مما يفرز فئة مركزية مسيطرة، وأخرى هامشية خاضعة وتابعة، وما ينتج عن ذلك من احتكار للقرارات، ومنع مشاركة الحلقة الضعيفة، إذ تنعدم تدريجيا الثقة بين الأطراف، حيث ينقطع بموجب ذلك جسر التواصل، وتتراجع المردودية الإنتاجية، وتسود اللاعدالة السوسيومجالية. القاطن الهامشي يحرم من مركز القرار في المدينة نتيجة الثقافة التي يحملها أو بفعل ثقافة مهيمنة مفروضة عليه، في هذا السياق ترى الباحثة **غونزاليس González** أن الإقصاء الاجتماعي لا يقتصر على الجانب المادي فحسب، بل هو عملية ثقافية، إذ يتم استبعاد الأفراد نظرا للغتهم وقيمهم الأصلية التي لا تتوافق مع المعيار الثقافي المهيمن في المدينة، حيث تتحول المدينة من فضاء مشترك إلى مجال غريب مولد لفئات مقصية تعيش في عزلة رمزية داخل المجتمع(González, 2022) . ونظرا لأهمية الموضوع في ظل التطورات المجتمعية والثقافية التي تمر منها المدن المغربية كان لابد من طرح الإشكال الآتي: إلى أي حد تساهم التمثلات الثقافية في الإقصاء الاجتماعي؟ وكيف يتم ذلك؟ هل الثقافة تسهم في إدماج الوافدين الجدد على المدن أم أنها عامل إقصاء؟

1. أدبيات سابقة

ارتبطت بدايات سوسيولوجيا المجال الفرنسية بالعقدين: "الستينيات، والسبعينيات" (بشكل فعلي)، خاصة مع مجموعة من العلماء والباحثين، من بينهم: "رايموند لودورت"، و"جون ريمي"، و"هنري لوفيفر"، و"هنري ريموند"، و"بيير بورديو" ... الخ. بالنسبة "لرايموند لودورت" يرى في كتابه: (Espace en question) (1976) أنه لا يوجد مجال بالمطلق، وإنما يفهم كتنظيم وفق ما يقوم به كل فرد من أدوار ووظائف فيه، هذا ما يجعله يتجه إلى القول بوجود توافق بين الوظائف الاجتماعية، والمجالية المادية الملموسة التي يقيمها الناس مع مجال محدود، فلا وجود لمجال معزول، وبالتالي وظيفة المجال تفترض الفاعلية الإنسانية قبل كل شيء (الزهيدي، المواكبة الاجتماعية لمشاريع رد الاعتبار بمدينة فاس، دراسة سوسيولوجية، إشراف عبد الرحمن المالكي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز فاس(غير منشورة ومرقونة بخزانة الكلية)، 2018).

ثاني أولئك الفرنسيين "جون ريمي" وما يحسب له هو الكشف عن الطابع الاجتماعي للمجال، خاصة في كتابه "l'espace, un objet central de la sociologie"(Remy, 2015) . إن المجال وسط مليء بالديناميات والتفاعلات الجماعية، بمعنى آخر المجال لا يمكن تحديده فقط انطلاقا من عناصره المادية، وإنما لابد من الأخذ بعين الاعتبار تلك الروابط الإنسانية التي تدب فيهم الحياة. فكلما تعددت الأشكال المجالية، كلما تنوعت التفاعلات والتراتبات السوسيو-ثقافية.

إن المجال المديني وسط لترسخ العيش الجماعي المشترك، أي يعكس الوجود الإنساني المتشابك. ومنه، التفاعلات أساس المجال، هذا الواقع هو الذي دفع "جون ريمي" إلى اعتباره موضوعا مركزيا للسوسيولوجيا بمختلف فروعها: (الحضرية، والقروية، والعائلة، والشغل، والتنظيمات...).

إن المجال، من منظور "جون ريمي"، مورد للفاعلين الفرديين، والجماعيين، فهو مجال للتواصل، للاستقلالية والتبعية، محكوم بمنطقين: منطق الإنتاج (Logique de production) من جهة، ومنطق الاعتماد أو التبعية (Logique d'appropriation) من جهة ثانية، كعمليتين متكاملتين، ومتعارضتين، مما يدل على خضوع المجال للتراتبيات، فهو موزع بين السائدين والمسودين، فئات محتكرة وأخرى خاضعة وتابعة، ومعرضة للإقصاء والتهميش.

هذا ويرى أن المجال ينقسم إلى شطرين: الأول خاص، والثاني عام، غير أن ما يمنحهما مكانة وقيمة إيجابية هو مدى بعدهما، أو قربهما من المركز، وهذا ما عبر عنه قائلا: "المركز طريقة لتحديد بعض الفضاءات وإعطاء وزن لها (Remy, 2015)".

دراسة المجال الحضري تشترط، حسب "ريمي"، استحضار أربعة أبعاد هي:

- ✓ مورفولوجي (كواي Choay) يأخذ بعين الاعتبار شكل المجال وهندسته؛
- ✓ سوسيوديموغرافي (لويس وورث) يركز على حجم الساكنة وعلاقاتها؛
- ✓ سوسيوعاطفي (جورج سيمل) ينظر للمدينة كفضاء، قابل للتواصل الاجتماعي، والنفسي؛
- ✓ نسقي عقلاني (ماكس فيبر) ينظر للمدينة كمكان للأنشطة، والقرارات.

ما يوحد الأبعاد السابقة هي: الروابط الإنسانية بين الأفراد، والجماعات، هذه التفاعلات تتأثر بنوعية الفضاء أو المجال الذي تنتج فيه، وغالبا ما تنحو نحو الصراع من أجل احتلال المجال conflit pour l'occupation de l'espace، واتخاذ نمط عيش معين، كما أن تغيير مكان الإقامة، من مجال لآخر، يساهم بدوره في فقدان نمط عيش معين، أضف إلى ذلك أن تغير مكان الإقامة من مجال لآخر يساهم بدوره في فقدان نمط العيش الأول، ومختلف التراتبيات والعلاقات الاجتماعية الناتجة عنه مع مرور الزمن.

وبخصوص "بيير بورديو"(pierre Bourdieu) يرى أن هناك علاقة وطيدة بين الثالوث التالي: المجال، والمجتمع، والثقافة. المجال ينطبع بالعلاقات الاجتماعية، والقيم الثقافية السائدة فيه، إن المجال هو فضاء للصراع بين من يحاولون الحفاظ على وضع الأمور لصالحهم، ومن يحاولون تغييرها ليجدوا لأنفسهم موقعا في هذا المجال (أتوماوه، 1985).

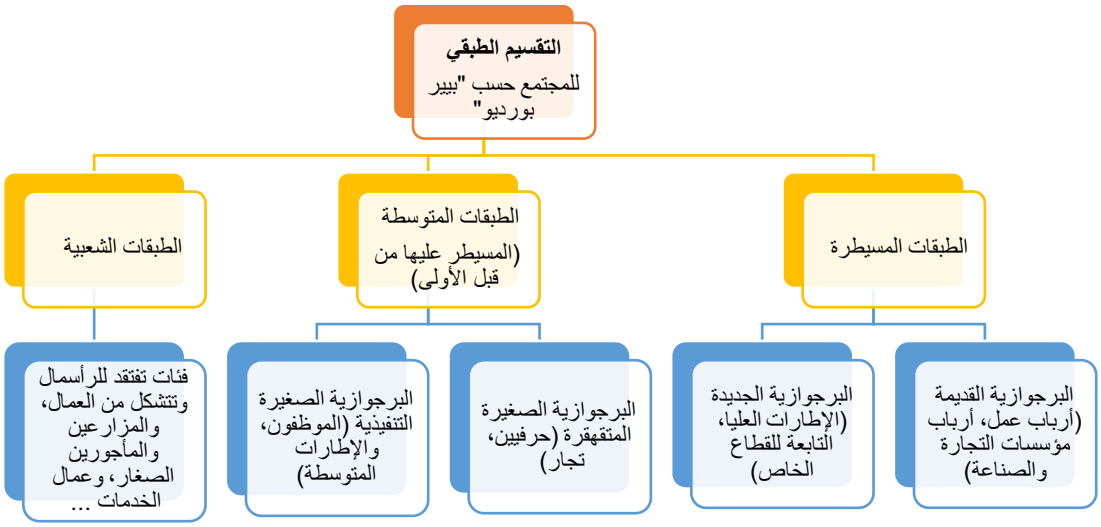
المجال محكوم بعلاقات استراتيجية، ومصالح قوة ضد أخرى، فالفاعل(Acteur) يلجأ إلى استراتيجيات رمزية، من أجل السيادة الرمزية على المجال، مثلا، المقصي أو القاطن بالمجال الحضري الهامشي لمدينة بلقصيري، يكتب ويخربش على الجدران ليثبت سيادته على المجال.

ينتصر "بورديو" إلى أن المجال تراتبي، بناء على التوزيع غير العادل للرساميل، ويمكن التمييز، في هذا السياق، بين أربعة أنواع من الرأسمال (بزاز، علم اجتماع بيير بورديو، دراسة لنيل شهادة دكتوراه العلوم، إشراف نور الدين بومهرة، 2007):

أولا؛ الرأسمال الاقتصادي Le capital économique الذي يتكون من العوامل المختلفة للإنتاج: الأرض، والمصانع، والعمل، ومجموع الثروات الاقتصادية (المداخيل، والإرث، والثروات المادية...). ثانيا؛ الرأسمال الثقافي Le capital

culturel يمثل كل المهارات الفكرية، سواء تلك المنتجة من طرف المنظومة المدرسية، أو تلك الموروثة عن طريق العائلة (امتلاك شواهد مدرسية، وكتابة مؤلفات، والقدرة على التعبير ...). ثالثا؛ الرأسمال الاجتماعي Le capital social يعرف أساسا كمجموع العلاقات الاجتماعية التي يمتلكها الفرد، أو الجماعة (القدرة على نسج علاقات، والتبادل، والترفيه المشترك ...). رابعا؛ الرأسمال الرمزي Le capital symbolique يتعلق بالطقوس التي لها علاقة بالشرف، والاعتراف، وهو في النهاية السمة والسلطة الكاريزمية، التي يتمتع بها الفرد من خلال اكتسابه للأشكال الثلاثة من الرأسمال. إن هذه الرساميل تخلق تمايزات بين الأفراد، والجماعات، فينعكس ذلك على مستوى التحكم في المجال، إذ يصبح المجال موزعا بين ثلاث طبقات رئيسية هي:

الشكل رقم 1: التقسيم الطبقي للمجتمع



المصدر: الباحث

لقد أطلق "بورديو" لفظ المجال على مكان اللعبة، أي المجال الذي تقام فيه علاقات موضوعية بين أفراد ومؤسسات، في حالة تنافس، لاكتساب مزايا متماثلة في مقاله (بورديو، 2007)" haute couture et haute culture "، ويرى أن المجال هو مكان اللعبة، والصراعات بين الفاعلين القدامى، وأصحاب الاختصاص، والقادمين الجدد، فكل فئة داخل المجال إلا ولها ألفاظها الخاصة، وعباراتها الحميمية الملازمة لها، التي تشكلت لها مع مرور الزمن على شكل "هابيتوس"، مثلا، المسيطرون تتجسد لهم عبارات الرضا، والتفوق، والنجاح، أما المسيطر عليهم تلازمهم عبارات التمرد، والسخط، والغضب، كل فئة داخل المجال تسعى إلى التميز، لأن غياب التميز يعني الإقصاء والتهميش، فكل فعل إلا وينتج عنه فعل آخر، لإثبات الوجود والحضور. المهمش أو المقصي، مثلا، يحاول أن يثبت نفسه من خلال "الغرافيتيا" أو الكتابة على الحيطان والوشم الجلدي، ضدا على المركزي أو ذلك الفرد المدمج (الذي يتبنى المحو)، داخل المؤسسة المدنية (Milon, 1999, p. 75)؛ وهنا أيضا يمكن أن نستشهد بمثال "بورديو" حول "غيتو شيكاغو" الذي استطاع الانفصال عن مؤسسة الدولة، وتأسيس دولة داخل دولة، حيث تعجز السلطة (البوليس) عن الدخول بفعل قوة القاطن الهامشي (المهمش / المقهور) (بورديو، 2016). نفس الأمر عند حديثه عن الذوق اعتبره ليس سلوكا اختياريا بل وسيلة لتكريس الفوارق الطبقية، إذ بناء على الذوق ممكن أن نميز بين الثقافة الراقية المهيمنة والثقافة التحتية المهيمن عليها.

إن محرك المجال هو الصراع الدائم بين المركز والهامش، وهو ما أسماه "بورديو" بصراع المنافسة، بوصفه ضربا من النزاع الطبقي المتواصل والمستمر (بورديو، 2007). الفاعلون داخل مجال معين لهم استراتيجيات يتحركون تبعا لها، سواء عن وعي أو عن غير وعي، من أجل احتكار التميز، كأن تقوم مؤسسة بنشاط ما في المركز الثقافي للمدينة. فترد عليها مؤسسة أخرى بنشاط في نفس المكان، كما أنه كلما تفككت مؤسسة، إلا ويتم تعويضها بأخرى. إن المجال مصنوع لتنظيم الخلافة، أي أن انمحاء فاعل ما، يسهم في ترك المجال لفاعل آخر، هذا المجال فضاء لتكريس الهيمنة الدائرية، فالفاعل (أ) يكرس (ب)، وهذا الأخير يكرس (ج) الذي يكرس بدوره (أ).

وهكذا، المجال، إجرائيا، فضاء للصراع بين الفاعلين الذين يكرسون كل قواهم، واستراتيجياتهم (الرساميل المتعدد) لضبط الفاعل المنافس، والتحكم في مصيره، عبر آليات سوسيوثقافية تسري في دماء الخاضع، بل ويوافق عليها، في بعض الأحيان، دون مقاومة أو رد فعل، فيصبح مقصيا من دائرة الفعل، بفعل إرادي ذاتي(ثقافته)، أو توجهات وضغط الأغيار.

وإذا انتقلنا للفكر السوسيولوجي المعاصر نجد الباحثة ساسكيا ساسن Saskia Sassen تعتبر بدورها المدن فضاءات لممارسة الإقصاء، فالتأثير بالثقافات المعولمة تكون لها نتائج سلبية على الثقافة المحلية، ونقل أصحابها لهوامش المدن (Sassen, 2001). بل عن هنالك من ينتصر إلى أن الثقافة المرحلية تتحول إلى أداة لممارسة الإقصاء الاجتماعي في حق المنتمين لها، حيث بسبب الانتماء الثقافي ممكن أن يقصى الفرد من العمل والخدمات ...الخ(Wacquant, 2008) .

ومنه فالأحياء الهامشية أو الهوامش مجالات لممارسة النبذ والإقصاء الاقتصادي، والسياسي، والثقافي... فالحضرية اليوم مدفوعة بإنتاج الفقر والإقصاء، وليس بتوفير مناصب الشغل وفرص العمل (ديفيز، 2013، صفحة 60). لكن ما معنى الإقصاء؟

يعد مفهوم الإقصاء مفهوماً حديث العهد، غالبا ما يتم رده إلى سبعينات القرن الماضي إذ ارتبط بالمجتمع الأوروبي عامة والفرنسي خاصة، حيث سعيا إلى إعداد سياسات اجتماعية للحد منه(Rawal, 2008) ، لكن ما معنى الإقصاء؟ إنه عملية استبعاد جزئي أو كامل للأفراد، أو المجموعات من المشاركة في المجتمع الذي يعيشون فيه، يحيل فضلا عن ذلك إلى الإحباط الفردي، والحزن الجماعي، وعدم الثقة في المستقبل (Frétigné, 1994, p. 7)، ويعرفه ليفيتاس Levitas بكونه تلك العملية الديناميكية المتمثلة في الاستبعاد الكلي أو الجزئي من النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي تحدد الاندماج الاجتماعي للفرد في المجتمع(Levitas, 2005) ، كما أنه تخوف دائم من شبح البطالة، وعدم قدرة المقصي على تلبية حاجاته الضرورية، إذ إن فئات عريضة من الأجراء يتوفرون على عمل، غير أنه مؤقت، وهذا ما يجعلهم مهددين ومتخوفين باستمرار من فقدان أعمالهم.

تعد البطالة من أول مظاهر التخوف التي تنتاب الإنسان الأوروبي، والفرنسي خاصة، والتي تقتضي الانكباب على تفسيرها، ف 7،5 % من الشغيلة الفرنسية تظل متخوفة من شبح الفقر والإقصاء (Damon, 2014, p. 38). إذا كان هذا شأن دولة " متقدمة"، فما وضعية دولة متخلفة أو ثالثية؟

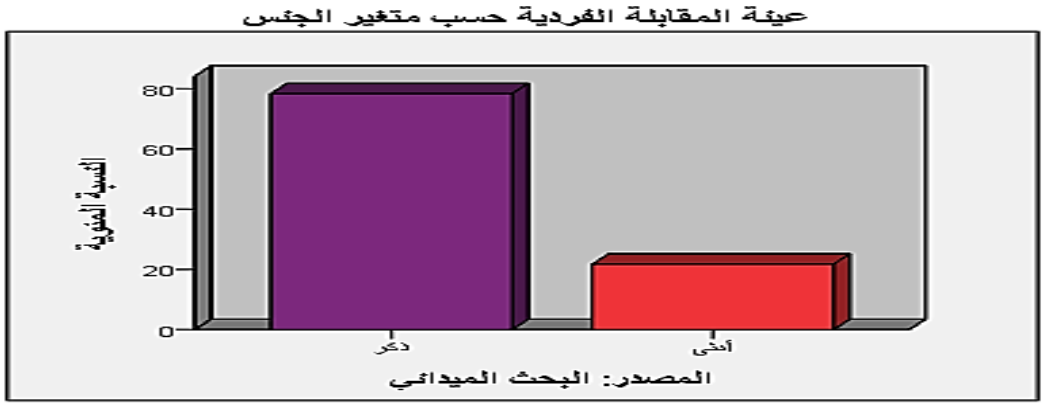
نافل القول، المقصي هو ذلك الشخص الذي يفتقد لعمل، أو لديه عمل ولا يكفيه أجره في تحقيق حاجاته الأساسية (المادية والمعنوية)، وغالبا ما يلجأ مكرها إلى الأحياء الهامشية، مما يجعل شريحة المقصيين تتسع بهذه المجالات المنسية التي تنخرها الأزمة الاجتماعية، الإقصاء الاجتماعي يتم ربطه بالمكانة الاجتماعية التي يحتلها الفرد داخل المجموعة التي يعيش فيها، الاستبعاد من الخدمات الاجتماعية التي تقدمها المدينة ممكن أن يكون على أساس: العرق، الطبقة

الاجتماعية، الدين، الأصل، الجنس(Díez-Nicolás & López-Narbona., 2018) ، غير أن من منظوري الشخصي يزداد الفرد إقصاء بفعل التيارات الثقافية المهددة لثقافته الأصلية.

2- منهجية البحث

تطلب دراسة موضوع الثقافة ودورها في الإقصاء الاجتماعي أو الإدماج بالمجال الحضري تطلب اعتماد منهج مزيج (كيفي وكمي)، عبر تبني تقنيتي المقابلة الموجهة بدليل والاستمارة. حيث عمدنا في هذا البحث إلى إجراء مقابلات فردية، واستقر اختيارنا في انتقاء التمثيلية الممثلة لمجتمع البحث على عينة كرة الثلج، حيث تم اختيارها بشكل قصدي غير عشوائي، ولم تتم وفق الأسس الاحتمالية المختلفة. إذ اختارنا قصدا مفردات ممثلة لمجتمع الدراسة، وهذه المفردات توسعت دائرتها تباعا، أي أن كل عنصر أحال على عناصر أخرى (لقد اعتمدنا على مبدأ التنوع لإغناء البيانات المتوصل إليها). ويمكن تحديد العينة تبعا لمتغيرات الجنس، والسن، والصفة، ومكان السكن فيما يلي:

الرسم البياني رقم 1:

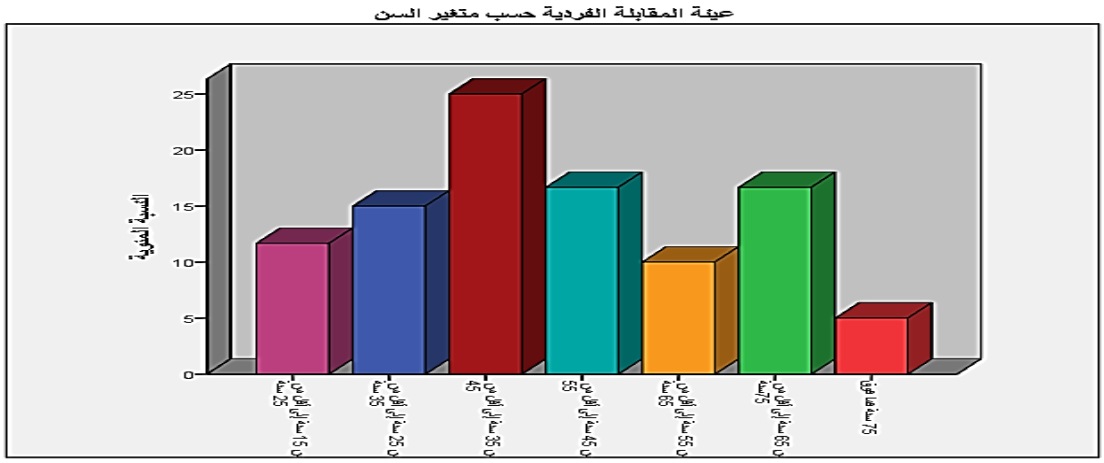


من خلال الرسم البياني أعلاه يتضح أن 78% من الفاعلين (الذين شملتهم المقابلات الفردية) ذكور، بينما حصيلة الإناث وصلت إلى 22 %، هذا التفاوت يمكن تفسيره بالعوامل التالية:

- ✓ رفض النساء الإدلاء بآرائهن خوفا من أزواجهن؛
- ✓ خجل النساء من المقابلات الفردية؛
- ✓ التردد على المجالات الهامشية جعلنا نقابل الرجال أكثر من النساء، بسبب اشتغال الفئة الأخيرة بالضيعات الفلاحية المجاورة أو بالمعامل الصناعية التي تفضل اليد العاملة النسوية؛

ومن ناحية متغير السن فقد حاولنا في بحثنا هذا الإحاطة بكل الفئات العمرية المعيلة أو المقبلة على إعالة أسر، مع إعطاء أولوية للفئات المقصية، والقادرة على الحكي والتعبير عن أوضاعها الاجتماعية، وقد جاءت التمثيلية البحثية تبعا لمتغير السن على الشكل التالي:

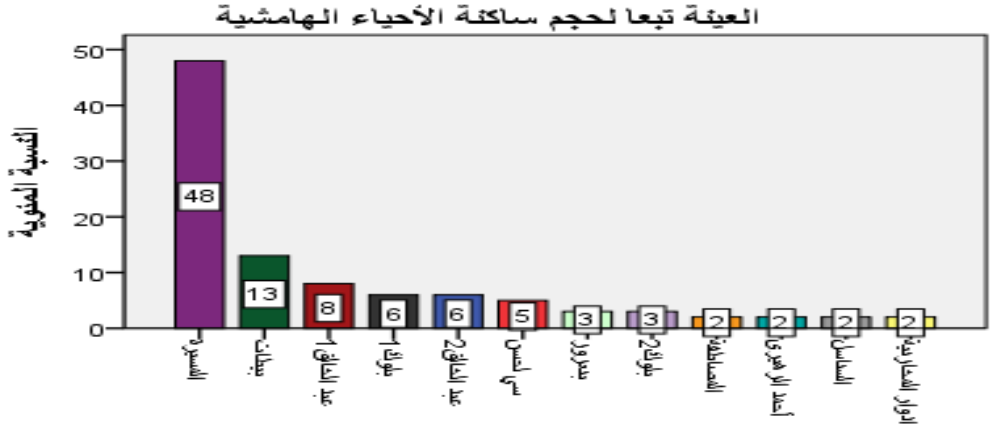
الرسم البياني رقم 2:



المصدر: البحث الميداني

لقد شكلت الفئة العمرية المتراوحة بين 35و45 سنة الفئة الأكثر تمثيلية بنسبة 25 %، بسبب حداثة تشكيلها لأسر، وكذا لكونها أكثر احتجاجا (تبعا لما لاحظناها أثناء التواجد بالوقفات الاحتجاجية بالمدينة) على الأوضاع الاجتماعية بالمدينة، ثم تلتها بنسبة 16.7%بالتساوي (من 45 إلى أقل من 55سنة، ومن 65 إلى أقل من 75 سنة)، و15 % من العينة (من 25 إلى أقل من 35 سنة)، و11.7 % (من 15 إلى أقل من 25 سنة)، فـ10 % (من 55 إلى أقل من 65 سنة)، وآخر فئة عمرية بما يعادل 5 % (75 سنة فما فوق). إن هذا التوزيع الفئوي تحكمت فيه بالأساس رغبة المبحوثين في التفاعل مع البحث، وكذا فرض وضعية الفاعل الإقصائية ضرورة مقابلته، بمعنى أن الاختيار أملته جوانب ذاتية وشخصية (الرغبة والحافزية لدى المبحوث)، وأخرى موضوعية (السياق الاجتماعي). وبخصوص تقنية الاستمارة لقد شمل البحث 200 معيل(ة) من معيلي أسر الأحياء الهامشية، موزعين على جميع الأحياء الهامشية بالمدينة، ولقد حاولنا مراعاة حجم الأسر القاطنة بكل حي تبعا لما جاء في إحصاء السكن (2014)، وقد جاء التقسيم وفق الآتي:

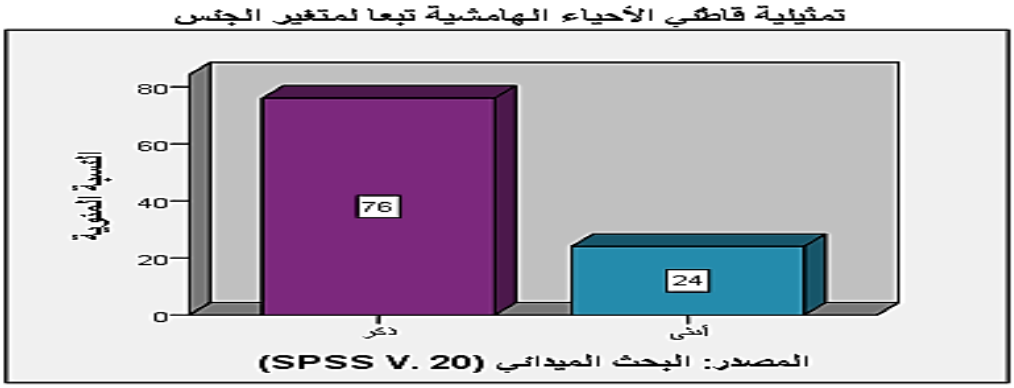
الرسم البياني رقم 3:



المصدر: البحث الميداني (SPSS V.20)

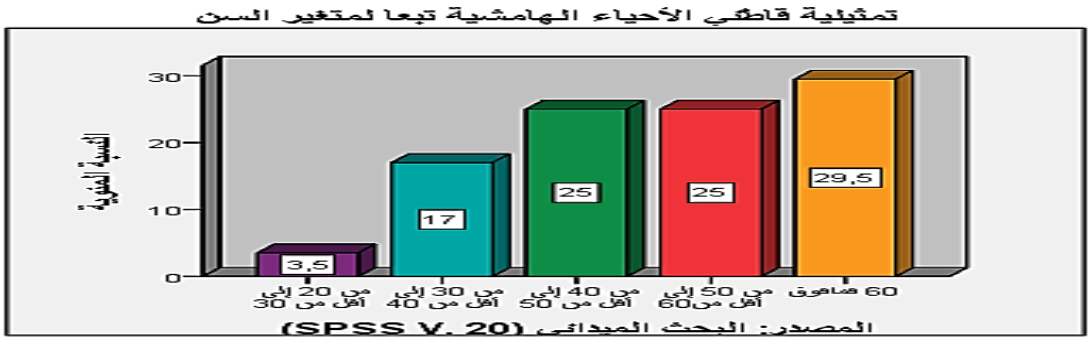
انطلاقا من الرسم البياني السابق يتضح أن الاستمارة الموجهة لقاطني الأحياء الهامشية شملت 48 % بالمسيرة من أصل 200 مستجوب، ثم 13 % من حي بيطات، وبعد ذلك تلتها 10 أحياء بنسب لم تتجاوز 8 % لكل حي. وقد جاءت من ناحية متغيري الجنس والسن على الشكل التالي:

الرسم البياني رقم 4:



فقد شمل البحث 76 % من المبحوثين ذكورا و24 % إناثا، ويعود ذلك لانخفاض حجم المعيلات لأسرهن، ومن ناحية متغير السن حاولنا الإحاطة بكل الفئات العمرية، غير أن ضعف نسبة الفئة العمرية (من 20 إلى أقل من 30 سنة) يعود لتراجع الزواج خلال هذه المرحلة من الحياة، بينما الاستمارة موجهة لأرباب الأسر، وهذا ما يكشفه الرسم البياني التالي:

الرسم البياني رقم :5



هذا ولضمان نجاح المهمة عملنا شخصيا على توزيع الاستمارات وملئها مع طرح إمكانية التدخل لنقل الأسئلة من اللغة العربية إلى الدارجة، في حالة وجود أشخاص أميين، دون المساس بفحوى السؤال، راجين تحقيق نوع من الموضوعية أو المسافة بين الباحث وموضوع الدراسة.

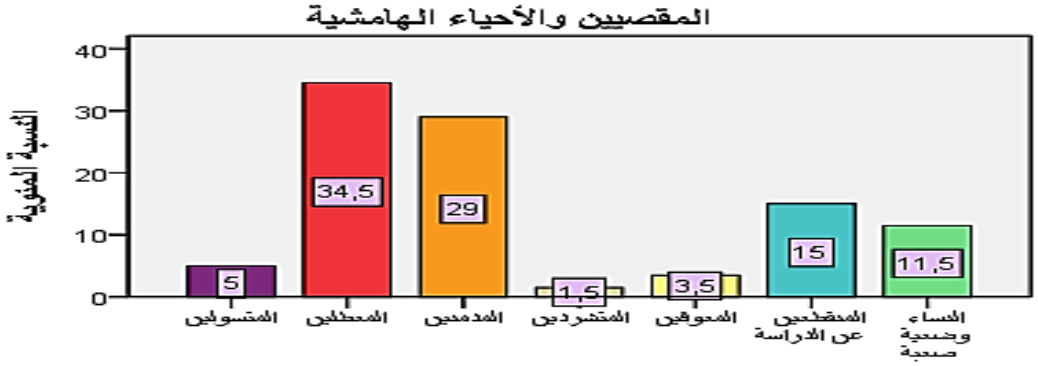
3- عرض النتائج ومناقشتها

3.1 مدينة مشرع بلقصيري وميلاد الفئات المقصية

مدينة مشرع بلقصيري كغيرها من المدن منتجة للتهميش، والإقصاء الاجتماعي، لكن من هم المقصيون؟ إنهم حسب "جوليان دامون" (Julien Damon) أولئك الأشخاص الذين يعانون من هشاشة العمل، ومرض الصحة، وتدهور السكن، وقلة أو ندرة المواد الضرورية للعيش، ويفتقدون للحماية (Damon, 2014). ومؤشرات للإقصاء تتجسد في ثلاثة عناصر كبرى هي: ***الوضع السوسيومهني الهش***، و**التفاعل الاجتماعي المفكك**، وأخيرا **الوضع الصحي المتآكل**، بناء على هذه العناصر، لقد حاولنا من خلالها تحديد الأشخاص المقصيين، وقد سمح لنا ذلك بالإقرار بوجود أصناف متعددة على غرار ما وصل إليه السوسيولوجي "سيدريك فريتيني"(Cédric Frétigné)إذ يتشكلون في نظره من: المدمنين، وعمال المزارع المؤقتين، والأنطوائيين، والمخمورين، والمعطلين عن العمل لمدة طويلة، والمختفين، والمتسكعين، والأغبياء،

والمتهورين، وقاطني الملاجئ، والأحداث الجانحين، والأسرى، والهائمين في الشوارع، والنساء من ساكني أحياء الصفيح، وذوي الإعاقة الجسدية والذهنية، والمثليين، والأميين، والمهاجرين المهمشين، والمتسولين، والأمهات العازبات، وعابري السبيل، والمنقطعي الزاد، والمؤسسات الهشة، والعجزة ...إلخ (Frétigné, 1994, p. 19)، (غير أن هذه الفئات تظل خاضعة لمسألة النسبية)(Díez-Nicolás & López-Narbona. , 2018) ؛ إن تنوع الفئات المقصية أقرته الساكنة في إجابتها عن أحد الأسئلة (ماهي في نظرك الفئات أكثر إقصاء في حيك؟) المتضمنة في الاستمارة الموجهة لقاطني الهوامش، ويمكن عرض نتيجته فيما يلي:

الرسم البياني رقم 6:



المصدر: البحث الميداني (SPSS V. 20)

ونظرا لهذا العدد الهائل من المقصيين، فقد حاولنا في هذا البحث الوقوف على أربعة نماذج: الأشخاص في وضعية إعاقة، والمنقطعين عن الدراسة، وأجراء العمل الجمعوي المأجور، ثم قاطني الهوامش (العينة الأولى والثانية تابعة للثالثة والرابعة تباعا)، مع إمكانية الخوض مستقبلا في الفئات الأخرى.

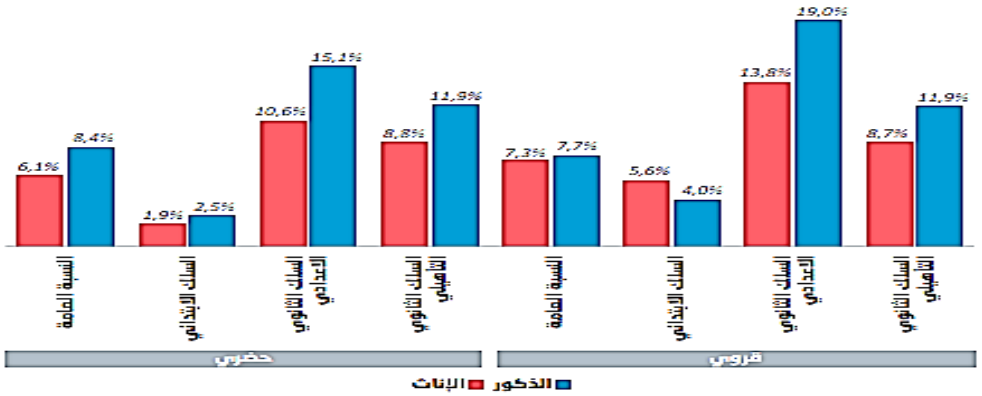
3.1.1الأشخاص في وضعية إعاقة

هم حسب رشيد الكنوني، كل من يعانون من اعتلالات طويلة الأجل، بدنية أو عقلية، أو ذهنية حسية، قد تمنعهم لدى التعامل في مختلف الحواجز من المشاركة بصورة كاملة، وفعالة في المجتمع على قدم المساواة مع الآخرين (الكنوني، 2016)، وهو نفس التعريف المتبنى من قبل وزارة التضامن والأسرة والتنمية الاجتماعية، خاصة في ذلك التقرير الخاص بالسياسة العمومية المندمجة للنهوض بالأشخاص في وضعية إعاقة (2016-2026). عموما الأشخاص في وضعية إعاقة هم أولئك الذين يعانون من صعوبات سوسيو اقتصادية تمنعهم من الاندماج السوسيومهني، ويمثل الأشخاص في وضعية إعاقة بمدينة مشرع بلقصيري 5% من مجموع الساكنة بنسبة 4.89% ذكورا، و5.10% إناثا(HCP), 2014)) .

3.1.2 المنقطعون عن الدراسة

أولئك الأشخاص الذين توقفوا عن الدراسة، دون الحصول على شهادات تؤهلهم للاندماج في سوق الشغل، ويعرف المغرب تسربا دراسيا في جميع الأسلاك التعليمية، ويرتفع في نهاية كل سلك، ويمكن أن نلمس ذلك في الرسم البياني التالي:

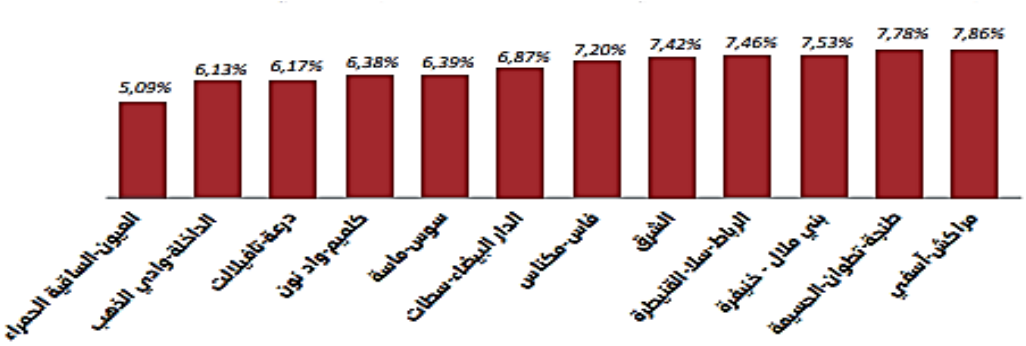
الرسم البياني رقم 7: الانقطاع المدرسي حسب نهاية الأسلاك التعليمية (2018)



المصدر: تقرير 2019 حول الانقطاع الدراسي، ص. 17.

إن نسبة المنقطعين عن الدراسة بدون شواهد تعليمية بالسلك الابتدائي، وصلت إلى 10.4% ذكور و14.6% إناث، وبالسلك الثانوي إعدادي 21.5% ذكور و16.9% إناث، وفي السلك الثانوي التأهيلي بلغت حوالي 18.4% ذكور و15.7% إناث، وبطبيعة الحال كلما افتقد الشخص للشواهد التعليمية، في ظل اقتصاد المعرفة، أصبح مهددا بالعطالة، أو الإقصاء المهني، ويتفاوت الانقطاع الدراسي حسب جهات المغرب:

الرسم البياني رقم 8: الانقطاع الدراسي بالمغرب حسب الجهات (التعليم العمومي، كل الأسلاك مجتمعة)



المصدر: تقرير 2019 حول الانقطاع الدراسي

الجهة الأقل انقطاعا عن الدراسة هي العيون الساقية الحمراء بنسبة 5.09%، في حين أعلاها مراكش آسفي بنسبة 7.86%، أما جهة الرباط سلا القنيطرة التي تنتمي إليها إداريا مدينة مشرع بلقصيري فهي تقع ضمن الجهات الأكثر تضررا بنسبة 7.46%.

3.1.3 أجراء العمل الجمعوي المأجور

لم يكن أحد يتصور أن الأجراء سيتحولون إلى مقصيين (فقراء جدد)، إلا بعد أن نبهنا إلى ذلك مجموعة من الباحثين ومن أبرزهم "روبير كاستيل" الذي تحدث عن أصناف من الأجراء يعانون من الإقصاء بفعل هشاشة ظروف العمل، نتيجة ضعف الدخل، وكثرة ساعات العمل، والرتابة القاتلة في العمل، والإهانة، والسخرية... إلخ (Castel, 1994, p. 16). إذا كان هذا وضع الأجراء بالمقاولات، فإن الأمر يزداد مأساة داخل المؤسسات الجمعوية المأجورة، إذ يفتقد فيها المستخدمون لأبسط الحقوق، بل ويلازمهم الشعور بالدونية، مقارنة مع أجراء آخرين، هذه المؤشرات قادتنا للبحث في خصائص هذه

الفئة الحاضرة مجتمعيا، والمغيبة حقوقيا، وفي مدينة بلقصيري تنشط جمعيات كثيرة تحولت من مؤسسات تطوعية إلى مؤسسات مأجورة (فائق، 2025)، تشغل عددا من الأجراء بكيفية دائمة، ومؤقتة، بصيغة قانونية، أو غير قانونية، نذكر منها المركز الاجتماعي لذوي الاحتياجات الخاصة، والدار العائلية القروية، وهما المؤسستان اللتان شكلتا لنا مختبرا للدراسة.

3.1.4 قاطنوا الهوامش

أولئك الأشخاص الذين أجبروا على التكدس بالأحياء الهامشية، بفعل تضافر عوامل عدة طردتهم من أماكنهم الأصلية، التي لم تستطع احتواءهم فاتخذوا من هاته الأحياء المنسية مجالا للاستقرار، مغيبين عن دوائر القرار، والمشاركة السوسيو اقتصادية، على غرار باقي الأشخاص المدمجين، نتيجة افتقادهم لرساميل اقتصادية، واجتماعية، وثقافية تؤهلهم لوضع حاجز بينهم، وبين دوامة الإقصاء الاجتماعي.

3.2 ثقافة القاطن المقصي

الثقافة ككل مركب، يتشكل من مجموعة من القيم، والعادات، والتقاليد، والتمثلات التي تعكس المستوى المعيشي لجماعة ما. إن المجال المديني مكان للكلمات، فالناس يعيشون وهم يتكلمون، ويتكلمون وهم يعيشون، وبالتالي فإن الكشف عن الواقع الإقصائي الذي يطبع فئات عديدة، يقتضي التركيز على رأسمالهم الثقافي، تمثلاتهم للفضاءات، والأفراد. الإدماج السوسيومهني يتطلب رأسمال ثقافي قوي، إذ كلما امتلك الفرد رصيدا ثقافيا قويا، كلما تمكن من الولوج لعالم الشغل واستطاع توسيع تفاعلاته الاجتماعية القوية، في حين أن ما سجلناه في بحثنا هو أن المهمشين (الأشخاص في وضعية إعاقة، وأجراء العمل الجمعوي المأجور، والمنقطعين عن الدراسة، وقاطني الهوامش) يمتازون بهشاشة الرأسمال الثقافي، ويمكن أن نلمس ذلك من خلال المتغيرات التالية:

أولا؛ المستوى التعليمي إذ إن متوسط المستوى التعليمي للفئات المستهدفة لا يتجاوز الثانوي.

ثانيا؛ التكوين حيث أغلب المبحوثين يفتقدون إلى تكوينات تساعدهم على مسايرة مستجدات التحولات المهنية.

ثالثا؛ جهل الموروث الثقافي الذي يمكن أن يشكل دعامة للأفراد، والجماعات، الأغلبية تجهله، بل ما سجلناه هو تراجع التعرف على الثقافة المحلية الأصلية، لصالح الثقافة الشعبية المفروضة، والمعروضة على مستوى وسائل الاتصال الجماهيري، بمعنى آخر قوة الثقافة الإعلامية ساهمت في تهميش الموروث الثقافي المحلي، وحجبه عن الأنظار، إذ خفت وميضه مع توالي السنوات.

فضلا عن ذلك يمكن القول: إن الثقافة الذاتية، أو تلك الثقافة التي يحملها الفرد عن ذاته تسهم في استبعاده عن دائرة الفعل، وتجبره على العزلة، إذ تطغى على أفكاره السودوية التشاؤمية، وإلقاء التهمة على الآخر، وتحميله مسؤولية مصير الذات، ووضعيتها الحالية، وانتشار ثقافة الاتكالية، وضعف القدرات والمؤهلات، مما يجعل الطموحات محدودة، غير أنه إلى جانب الثقافة الذاتية المعتلة نعثر على ثقافة موضوعية مرتبطة بالمحيط، أو الوسط الاجتماعي، الذي يتحرك فيه الفرد، تنخرها الأزمة. الأنماط الفكرية، والقيمية السائدة في المدينة الإقصائية، سواء داخل المجال الخاص، أو المجال العام، غالبا ما تمثل حواجز أو كوابح أمام اندماج، وإدماج الفرد سوسيومهنيا. إن الثقافة مساهمة في ترسيخ الإقصاء، فالتقاليد، والمعتقدات يمكن أن تلعب دورا في الرفع من حدة الإقصاء(Castel, 1994) .

ومنه، فإن عكس الخصائص السابقة (الذاتية والموضوعية)، أي نقل الثقافة من عنصر سلبي إلى إيجابي، سيسمح بتحويلها إلى عنصر خادم للفرد والمجتمع، وميسر للإدماج، فكلما تمت تقوية الرأسمال الثقافي للمهمش، وزرعت القيم،

والتمثلات الثقافية المحفزة في الوسط الاجتماعي، كلما استطاع الفرد الخروج من شرنقة الإقصاء بكيفية سلسة، ومنح الثقة للمقصي يمكنه من أخذ جرعة من الحافزية المساعدة على الاندماج في المجتمع، وتحقيق الإدماج المهني المأمول.

3.3الثقافة والفئات المقصية

3.3.1 الثقافة والأشخاص في وضعية إعاقة

إن مرافقة الأشخاص في وضعية إعاقة (ملازمتهم أكثر من ثلاث سنوات بالمركز الاجتماعي، من خلال الاشتغال كمساعد اجتماعي متطوع) ساهمت في الكشف عن دور الثقافة (التمثلات) السائدة، في المجال المديني، في استبعاد هؤلاء الأفراد وإجبارهم على العزلة، فألفاظ: كزينون، وأعور، وأعوج، ومعوق...إلخ، تساهم في تكريس العداء، والنفور من هذه الفئة، بل إن بعض التمثلات تحث على ضرورة الحذر منهم، مثلا، المثل القائل "كل منقوص منحوس" يجسد ذلك، ويجعلهم مصدر شؤم للجماعة، وهذا ما يجعلنا نقر أن تمثلات الناس للأشخاص في وضعية إعاقة تنحو نحو السلبية، المعاق يخيف، بل ويشكل مصدر خطر على الآخر. هذا ما جعل "رشيد الكنوني" يصرح قائلا: "إن تمثل المجتمع للإعاقة، وللشخص في وضعية إعاقة، يحدد إلى حد كبير نوع العلاقات الممكن ربطها مع هذا الأخير، باعتباره مقصيا، أو هامشيا، أو غيرهما من الأحكام المسبقة، التي توجه تفاعلات المجتمع مع هذا الشخص، وبالتالي فإنها تحدد مستقبله، وتحكم عليه بالانعزال، والانطواء أو الانحراف، أو عكس ذلك الانصهار، والاندماج في المجتمع" (الكنوني، 2016). مما يعني أن الحد من حدة الإقصاء يقتضي تصحيح التمثلات، والعقليات السائدة (الثقافة المهيمنة) داخل المجتمع، ونقلها من المنحى السلبي، إلى ما هو إيجابي، يساعد على احتواء الأشخاص في وضعية إعاقة في السيرورة الاجتماعية، ولو تطلب ذلك تميزا إيجابيا لصالحهم.

3.3.2 الثقافة وقاطنو الهوامش

يحصر علماء الاجتماع الصعوبات التي يواجهها المهاجر عندما يأتي إلى المدينة فيما يلي:

- ✓ نقص التأهيل (جهل مهارات، وأساليب العمل في المدينة)؛
- ✓ جهل المهاجر لأساليب الحياة الحضرية؛
- ✓ ثقل الثقافة القروية، وتأثيرها السلبي في عمليات التكيف، والاندماج (العيرج، الهجرة ومشاكل التحضر بفاس، 2002).

هذا يدل على أن الترسبات الثقافية القروية، وعدم قدرتها على التنافس مع الثقافة المدينية، تجعل المهاجر محتارا بين ثقافة الأمس، وثقافة اليوم، فيضيع بينهما لتنتج العزلة، والانسحاب من المشاركة في دواليب الحياة الحضرية؛ لكن في حالة وجود وسطاء مدنيين، وسياسيين يسهرون على تسهيل مأمورية الاندماج داخل المجال الحضري، عبر تعريف الوافد الجديد بالأساليب، والمهارات الحياتية المتطلبة من قاطن المدينة، يسرع من اندماجه الاجتماعي، وإدماجه المهني. وبالتالي يبعده عن شرنقة الإقصاء الذي يطارده منذ ولوجه فضاءات المدينة.

يرى السوسيولوجي الفرنسي المعاصر "يانكل فجلكاو" أن أغلب التقارير المنجزة حول الفئات المهاجرة الساعية للاندماج بالمدينة، تركز على وجود ثلاثة أنماط من المجالات:

أولا؛ المجموعات الكبرى للسكن الاجتماعي؛

ثانيا؛ مجال البيوت المستقلة؛

ثالثا؛ المركز القديم التقليدي (Fijalkow, 2017, p. 21).

لكن يمكن إضافة مجال رابع هو مجال الهوامش، حيث يتكدس الأشخاص غير القادرين على غزو الأحياء الأخرى المرتفعة التكلفة، فكل مجال سكني، إلا وله ثقافته الخاصة التي تميزه عن المجالات الأخرى، في هذا الاتجاه لابد من العودة إلى الدراسة التي انجزتها الباحثة البلجيكية "نافيز بوشانين" حول السكن بالمدن المغربية، إذ ميزت بين مجالات سكنية متعددة (السكن الاقتصادي، والسكن بالعمارات الجماعية، والسكن في الأحياء المختلفة، والسكن الصفيحي، والسكن بالفيلات...) (فائق ت.، 2021)، تنتج عنها تفاعلات متباينة بين الفاعلين، وانطلاقا من تلك التفاعلات تتشكل التمثلات الجماعية بخصوص الفضاء السكني، وبالتالي تصنع مكانته، بمعنى أن التمثلات الجماعية للمجال هي تصنعه وتسعره، فالرفع من قيمة المجال، أو الحط منه راجع إلى ذلك التمثل الذي يمكن أن يأخذه الساكن المحلي عليه، مثلا، بعض الأحياء لها صورة سلبية في مخيال قاطني مشرع بلقصيري (المسيرة، وبيطات، والمصاطفة، وسليكا، وعبد الخالق...)، مما ينعكس على قاطني هذه المجالات الهامشية، والمهمشة، إذ يتعرضون للوصم المجالي، أو الإقصاء المجالي، فتغدو تلك الأحياء نقاطا سوداء يحذر منها أي فرد جديد على المدينة، سواء كان سعيه الإقامة، أو إنجاز مشروع بهذه الفضاءات، يقول يوسف: "حي المسيرة الذي نشأت فيه، له سمعة سيئة، وهذا انعكس على عدم الإقبال عليه، رغم أن الحي به أزقة معروفة بالوقار والاحترام"(مقابلة مع (ي.)، ذكر 35 سنة، نجار وأحد قاطني حي المسيرة، أكتوبر 2020.).

3.3.3 الثقافة والمنقطعون عن الدراسة

وجود تباينات ثقافية داخل المؤسسة التعليمية الواحدة يشجع على الانسحاب، والتسرب الدراسي، خاصة من طرف أولئك الأشخاص الذين لا يستطيعون فرض ثقافتهم، أو يتبنون ثقافة تحتية، ضعيفة المقاومة للثقافة المهيمنة، كما أن الرأسمال الثقافي للعائلة، أو المجال السكني عامة يسهم في تراجع التحصيل الدراسي؛ وبالتالي إعطاء الضوء الأخضر للتغيب، والانعزال التدريجي، إلى أن يصل المتعلم للانقطاع الدراسي، فضلا على أن طموحات أبناء الثقافة التحتية لا تتجاوز تلك المهن التي تقع في أسفل الهرم الاجتماعي. إذا كانت العناصر السابقة مرتبطة بالبيئة، أو العوامل الموضوعية (خارجية)، فإن هنالك عوامل ذاتية (داخلية) مرتبطة بالشخصية الضعيفة للمتعلم المقبل على الانقطاع المدرسي، فعدم قدرته على مواجهة الإكراهات التي يصطدم بها في مساره التعليمي، وفي معيشه اليومي تجعله كائنا خاضعا لمبدأ الاستسلام، أي يقنع نفسه بأنه غير قادر على مواصلة التعليم، ومقارنة وضعه بزملائه تفرض عليه الإقرار بضعف مؤهلاته، وقدراته أو ذكائه، مما يعني أن عقليته الخاصة تقف حاجزا أمام مواصلته لمساره التعليمي التعلمي، حيث يقرر بموجب ذلك الانسحاب تبعا لعوامل طاردة ذاتية، وموضوعية، وأخرى جاذبة تتمثل في الرغبة في الشغل المبكر، ومحاكاة عمياء للزملاء الذين سبقوه في النهج، فضلا عن هيمنة الثقافة التبخيسية لأدوار المؤسسة التعليمية، وعدم مساعدتها على الترقي الاجتماعي.

3.3.4 الثقافة وأجراء العمل الجمعوي المأجور

نظرة المجتمع للفاعل، أو الأجير الجمعوي تنحو نحو التبخيس والتحقير، وما يزيد الوضع تعقيدا هو عدم بلوغ العمل الجمعوي المأجور مرتبة المهن المعترف بها، الأمر الذي حتم على أجراء الجمعيات التواجد بين نارين: نار شبح البطالة الذي يطاردهم، ونار نظرات المجتمع التي تحط من مكانة هذا النوع من المهن (بوصفها مهن من لا عمل له)، هذا الضغط غالبا ما ينتهي إلى الاستبعاد الاضطراري، بحكم ضعف الأجر، والتمثلات السلبية المصاحبة للعمل الجمعوي المأجور، فكلما أتيحت الفرصة أمام الأجير لتغيير المناخ الجمعوي، إلا واستثمرها أحسن استثمار، رغم أن مهن العمل الجمعوي المأجور أقل مرتبة من مهن أخرى وظروفها مشجعة على الإقصاء، إلا أننا نجد أن بعض الشباب ينجذبون لها نظرا لإمكانية ولوجها في الوقت الراهن، ولو دون دبلوم، أو شهادة، أو تكوين معين، أي أنها مهن ذات الاستقطاب المفتوح يكفي

أن تتوفر وساطات (كود بيسطو على حد تعبير أحد المبحوثين) (مقابلة مع مع (ط.)، ذكر 42 سنة، أحد أجراء المركز الاجتماعي لذوي الاحتياجات الخاصة)، لتصبح أجيرا داخل مؤسسة من مؤسسات العمل الجمعوي، الخبرات غير ضرورية، ويمكن أن تكتسب انطلاقا من الممارسات المهنية اليومية.

خلاصة:

في ختام هذه الورقة يتضح أن الثقافة رغم دورها الفعال في إدماج الفئات المقصية داخل المجالات السكنية والمهنية والتعليمية، إلا أن لها أدوارا كابحة لعمية الإدماج الاجتماعي، إذ تسهم في إعادة إنتاج الإقصاء الاجتماعي، بعبارة أخرى فكلما تمت تقوية الرأسمال الثقافي للمهمش، وزرعت القيم، والتمثلات الثقافية المحفزة في الوسط الاجتماعي، استطاع الفرد الخروج من شرنقة الإقصاء بكيفية سلسة، ومنح الثقة للمقصي يمكنه من أخذ جرعة من الحافزية المساعدة على الاندماج في المجتمع، وتحقيق الإدماج المهني المأمول.

الأمر الذي يدعو إلى التفكير الجاد في خلخلة القيم الثقافية التي ترسبت في المجتمع المحلي، عبر تبني أنشطة بديلة تزرع روح التضامن والتعاون والثقة بين أفراد المجتمع المحلي، وتتطلع لعمل إنساني كوني منفتح على قيم خادمة للأجيال اللاحقة. إذا كانت الثقافة نواة أساسية للدمج، فهي رافعة تنموية أساسية، يمكن استغلالها لنقل المجتمع من وضعه الراهن إلى حال أفضل منه يضمن العدالة الاجتماعية، المبنية على المساواة أو الإنصاف. فالمثاقفة القائمة على ثنائية رابح رابح تيسر عملية التبادل المادي واللامادي، بين الأفراد والجماعات، ويضمن التنمية الترابية المأمولة.

البيبليوغرافيا:

- Bierstedt, R. (1963). *The Social Order.* Print: New York: McGraw-Hill.
- Castel, R. (1994). la dynamique des processus de marginalisation : de la vulnérabilité à la désaffiliation,. *cahiers de recherche sociologique n°22*, 11-27. Récupéré sur https://id.erudit.org/10.7202/1002206ar
- Damon, J. (2014). *d'Exclusion, Oue sais je ?* 4 édition, puf.
- Damon, J. (2014). *d'Exclusion, Oue sais je ?* . puf, 4 édition.
- Fijalkow, Y. (2017). *Sociologie des villes.* 5édition, Collection Repère la Découverte.
- Frétigné, C. (1994). *Sociologie de l'Exclusion.* L' Harmattan.
- González, A. M. (2022). Cultural exclusion and civil society. In Changing Relations among People, Microorganisms and the Environment (Acta 25). *The Pontifical Academy of Social Sciences.* *https://www.pass.va/en/publications/acta/changing_relations/gonzalez*.
- Haut-Commissariat au Plan (HCP) .(2014) .*Caractéristiques démographiques et socio-économiques de la population : Province de Sidi Kacem, Recensement Général de la Population et de l'Habitat 2014* . .Royaume du Maroc
- Juan Díez-Nicolás, Ana Maria López-Narbona (2018). Socio-Cultural Differences in Social Exclusion Changing Societies & Personalities, Vol. 2, No. 2, pp. 105142http://dx.doi.org/10.15826/csp.2018.2.2.033
- Lefevre, H. (1991). *The Production of Space, Translated by Donald Nicholson-Smith.* BLACKWELL Oxford.

- Levitas, R. (2005). The inclusive society? Social exclusion and New Labour(2nd ed.) Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- louis, L. M. (1978). *handicapés sociaux et résociation.* Genéve: déviance et société.
- Milon, A. (1999). *l'étranger dans la ville du rap au graff mural.* paris: collection sociologie d'aujourd'hui P.U.F.,1ère édition, juin.
- Rawal, N. (2008). social inclusion and exclusion, Areview of social inclusion and exclusion is limited to the literature, available to the reviewer. *Dhaulagiri journal of sociology and anthropology, vol 2 (161-180), https://doi.org/10.3126/dsaj.v2i0.136*.
- Remy, J. (2015). *Espace, un objet central de la sociologie.* Erès.
- Robert, P. E. (1928). Human migration and the marginal man. *American Journal of Sociology, 33(6), 881–893. https://doi.org/10.1086/214592*.
- Sassen, S. (2001). *The Global City: New York, London, Tokyo.* Princeton University Press.
- Wacquant, L. (2008). *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality.* Polity Press.

- ألان تورين. (2013). *نقد الحداثة ترجمة عبد السلام بن عبد العالي مراجعة محمد سبيل*. أفريقيا الشرق.
- المالكي عبد الرحمن. (1994). *المدينة المغاربية (الهجرة إلى مدينة فاس ومسألة الاندماج الاجتماعي)*. مجلة كلية الأدب والعلوم الإنسانية، سيدي محمد بن عبد الله فاس، العدد 9.
- المودني عبد اللطيف. (2013). *الديناميات المحلية وحكامة الدولة*. أفريقيا الشرق.
- أنطوني غدنز. (2005). *علم الاجتماع، ترجمة فايز الصباغ*. مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى.
- بوزيان بوشنفاتي. (1980-1981). *البناء الاجتماعي في مدن الصفيح بالمغرب، مونوغرافيا حي الحميديين ببرج مولاي عمر مكناس*. تحت إشراف الدكتور معن خليل عمر، جامعة محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز فاس.
- بيير بورديو. (2007). *الخياطة الرفيعة والثقافة الرفيعة*. ترجمة محمد سبيلا، (إشكاليات الفكر المعاصر)، سلسلة ضفاف – الكتاب 15-، منشورات الزمن.
- بيير بورديو. (2016). *عن الدولة دروس في الكوليج دوفرانس 1989-1992*. ترجمة نصير مروة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، شتنبر.
- توفيف. فائق. (2021). المدن المغربية ومسألة السكن. مركز *جيل البحث العلمي، مجلة جيل العلوم الإنسانية والاجتماعية، العام الثامن، العدد 72 فبراير*، 27-36.
- توفيق فائق. (2025). توفيق فائق. (2025). العمل الجمعوي بين قيم التطوع ومنطق الأجر: مقاربة سوسيولوجية لمسألة الإقصاء الاجتماعي . *مجلة بوابة الباحثين للدراسات والأبحاث, 1(3).* https://doi.org/10.64337/rgj.v1i3.11، 298–323.
- حسن طالب. (1997). *المدينة والجريمة، الأحياء الفوضوية في النسيج العمراني الحضري والجريمة* . دار الفنون، بيروت.
- دنيس كوش. (2007). *مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، مراجعة الطاهر لبيب*. المنظمة العربية للترجمة.
- رشد. الكنوني. (2016). *الإعاقة بالمغرب عنف التمثلات وممكنات التغيير*. البيضاء: شركة النشر والتوزيع، المدارس.
- عبد الفتاح الزهيدي. (2018). *المواكبة الاجتماعية لمشاريع رد الاعتبار بمدينة فاس، دراسة سوسيولوجية، إشراف عبد الرحمن المالكي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز فاس(غير منشورة ومرقونة بخزانة الكلية)*.

- عبد الكريم بزاز. (2007). *علم اجتماع بيير بورديو، دراسة لنيل شهادة دكتوراه العلوم، إشراف نور الدين بومهرة*. الجزائر.
- عيسى الشماس. (2004). *مدخل إلى علم الإنسان" الأنثروبولوجيا* . دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- فضيل العيرج. (2002). *الهجرة ومشاكل التحضر بفاس*. أطروحة لنيل الدكتوراه، إشراف بوزيان بوشنفاتي، جامعة سيدي محمد بن عبد الله ظهر المهراز فاس.
- كارل أتوماوه. (1985). *المجال الثقافي، حوار مع بيير بورديو*. ترجمة أحمد حساب، صحيفة نورد دويتشر، روندفولك سجل في هامبورغ في دجنبر.
- مايك ديفيز. (2013). *كوكب العشوائيات*. ترجمة ربيع وهبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى.
- مشيل فوكو. (1984-1985). *نظام الخطاب*. ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، الفكر العربي المعاصر، العدد 33.
- مصطفى محسن. (1996). *الإدماج المهني للشباب وعلاقته بالهوية والاندماج الاجتماعي*. الرباط: أشغال مائدة مستديرة، حول اندماج الشباب وقضايا الهوية، منشورات كلية الآداب، الطبعة الأولى.

ISSN :

TAFAKOR
journal for human and social sciences

المجلد: 01
العددالأول: شتاء 2026

Spatial Change in Sidi Rahal Beach and the Struggle of Actors: From Spontaneous Change to the Reconfiguration of Space

Dr. Lahcen Dhamany, Professor of Educational Sciences, CRMEF, Tangier–Tetouan–Al Hoceima, Morocco.

ORCID 0000-0002-0311-7971

Received	Accepted	Published
2026/01/01	**2026/15/01**	…./…./…
DOI:		

Abstract

This study seeks to examine spatial transformation in Sidi Rahal Beach as an emerging urban entity, by analyzing the modalities of spatial action deployed by socio-spatial actors, which are structured by the logic of spatial stakes. It also explores the plurality of strategies mobilized by these actors in pursuit of their respective stakes, and the effects of this strategic plurality on the reconfiguration of the spatial structure of Sidi Rahal Beach.

The study is grounded in empirical fieldwork aimed at understanding the dynamics of this transformation and identifying its concrete manifestations. To this end, it adopts a qualitative methodological framework, relying on in-depth interviews and content analysis techniques, while also integrating a technical dimension using cartographic representation. This methodological choice is further embedded within a historical–comparative approach that juxtaposes past and present configurations, in order to trace the trajectories and modalities of spatial change and to apprehend its immediate outcomes.

Keywords: space, socio-spatial actors, strategy, spatial transformation, spontaneous (unplanned) spatial change.

ISSN :

TAFAKOR
journal for human and social sciences

المجلد: 01
العددالأول: شتاء 2026

التغير المجالي بسيدي رحال الشاطئ وصراع الفاعلين

من التغير العفوي إلى إعادة تشكيل المجال

د. لحسن ؛دحماني[1]؛ أستاذ علوم التربية بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين طنجة تطوان الحسيمة، المغرب

lahcendahmany@gmail.com

حساب ORCID: 0000-0002-0311-7971

تاريخ الاستلام	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2023/.../...	2023/.../...	2023/.../...
DOI :		

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على التغير المجالي بسيدي رحال الشاطئ كمدينة ناشئة، وذلك من خلال تحليل أنماط الفعل المجالي للفاعلين السوسيومجاليين الخاضع لمنطق الرهان المجالي لهم، وكذا لتعدد الاستراتيجيات المعتمدة في تحقيق رهاناتهم، ونتائج هذا التعدد على تغير البنية المجالية لسيدي رحال الشاطئ. وقد اعتمدت الدراسة على الجانب الميداني من أجل فهم هذا التغير والوقوف على مظاهره، وذلك من خلال الاعتماد على المنهج الكيفي، لذلك تم الاعتماد على المقابلات وتقنيات تحليل المضمون والانفتاح على الجانب التقني من خلال الاعتماد على التمثيل الكارطوغرافي، وكل ذلك فرضه المنهج التاريخي المعتمد على المقارنة بين الماضي والحاضر، من أجل تتبع التغير وكيفيته لفهم نتئجه الآنية.

الكلمات المفتاحية: المجال، الفاعلين السوسيومجاليين، الاستراتيجية، التغير المجالي، التغير العفوي التلقائي.

على سبيل التقديم

يشكل التغير المجالي أحد المداخل التحليلية المركزية لفهم التحولات الاجتماعية العميقة التي تعرفها المجتمعات المعاصرة، خاصة في السياقات التي تشهد انتقالات متسارعة من أنماط عمرانية واجتماعية تقليدية إلى أخرى هجينة، تتقاطع فيها رهانات التحديث، وضغوط العولمة، وإكراهات التدبير الترابي. وقد انشغلت السوسيولوجيا، منذ روادها الكلاسيكيين إلى المقاربات المعاصرة، بتحليل العلاقة الجدلية بين المجال والمجتمع، باعتبار المجال ليس مجرد إطار محايد للفعل الاجتماعي، بل بناءً اجتماعيًا تتداخل في تشكله علاقات القوة، وتمثلات الفاعلين، واستراتيجياتهم المتباينة.

ورغم غنى الأدبيات السوسيولوجية التي تناولت التغير المجالي، سواء من زاوية التحضر، أو التمدن، أو إعادة الإنتاج المجالي، فإن جزءًا كبيرًا منها ظل أسير مقاربات تفسيرية عامة، تركز على البنيات الكبرى، أو تحيل التغير إلى ديناميات تلقائية ناتجة عن النمو الديمغرافي أو الضغط الاقتصادي، دون مساءلة كافية لدور الفاعلين الاجتماعيين في توجيه هذا التغير وصناعته. وهو ما يفضي إلى فجوة بحثية تتجلى في ضعف التحليل الدقيق لاستراتيجيات الفاعلين، واختياراتهم، وتصوراتهم، وأثرها في إعادة تشكيل المجال وهيكلة العلاقات الاجتماعية داخله، خاصة في المجالات الساحلية أو شبه الحضرية الناشئة.

وانطلاقًا من هذا القصور، يسعى هذا البحث إلى تجاوز منطق "المعطى الجاهز" الذي يتعامل مع التغير المجالي بوصفه مسارًا آليًا أو تلقائيًا، من خلال تبني منظور تحليلي يعتبر المجال نتاجًا لتفاعل واعٍ بين فاعلين متعددين، تختلف مواقعهم، ومواردهم، ومصالحهم. فالفاعل، كما يُعتمد في هذا البحث، لا يُختزل في بعد واحد، ولا يُحصر في الفاعل السياسي أو الدولتي فقط، بل يشمل طيفًا متنوعًا من الفاعلين: الفاعل العمومي (الدولتي والجماعي)، والفاعل الاقتصادي (المستثمر والمنعش العقاري)، والفاعل المحلي أو ما أطلقنا عليه بالفاعل شاغل المجال (الساكنة الأصلية والوافدة)، كلٌّ وفق منطق تدخله وحدود تأثيره في إنتاج المجال.

يُنظر إلى التغير التلقائي في المجال بوصفه نتيجة مباشرة لتفاعل وصراع بين فاعلين متعددي المواقع والرهانات، وليس باعتباره مسارًا عفويًا منفلتًا من كل منطق. فالفاعل الرسمي والمؤسساتي، الذي يهدف إلى ضبط المجال وتنظيمه وإنتاجه وفق تصورات تخطيطية وقانونية محددة، لا يستحضر بالضرورة في استراتيجياته الفاعل شاغل المجال، الذي يحمل بدوره تصورات مجالية وأهدافًا عملية نابعة من حاجاته الاجتماعية والاقتصادية اليومية. ويؤدي هذا التباين في الرؤى والغايات إلى نشوء توتر وصراع مجالي يتمظهر بوضوح على مستوى المجال المعيش، حيث يتقاطع المخطط بما هو رسمي ومؤسساتي، مع التلقائي بما هو ناتج عن ممارسات ذاتية للفاعلين المحليين.

وفي هذا السياق، لا يمكن اختزال التغير التلقائي في كونه غيابًا للتخطيط، بل هو شكل من أشكال التخطيط الذاتي الذي يمارسه الفاعل شاغل المجال انطلاقًا من إمكانياته وموارده المحدودة، واستنادًا إلى قراءته الخاصة لفرص المجال وحدوده. وغالبًا ما يكون هذا التخطيط الذاتي في تعارض مع التغير المخطط، ليس بدافع الرفض الواعي للسياسات العمومية، بل نتيجة لاختلال التوازن بين حاجات السكن، وضعف آليات الضبط والمراقبة، ومحدودية الاستجابة المؤسساتية لمتطلبات الفاعلين المحليين.

ويُعدّ السكن، في هذا الإطار، رهانًا استراتيجيًا مركزيًا بالنسبة للفاعل شاغل المجال، إذ يمثل شرطًا أساسيًا للاستقرار الاجتماعي وإعادة إنتاج الحياة اليومية. لذلك، يلجأ هذا الفاعل إلى استثمار الهوامش المجالية التي لا تخضع لمراقبة دقيقة أو تدخل صارم من قبل الفاعلين الرسميين، مستفيدًا من هشاشة آليات الضبط، لتحقيق هدف الحصول على مسكن، حتى وإن كان ذلك خارج منطق التخطيط الرسمي. وهكذا، يصبح التغير التلقائي نتاجًا لصراع غير متكافئ بين منطقين: منطق التخطيط المؤسساتي، ومنطق الممارسة المجالية اليومية، بما يحمله من استراتيجيات تكيف، وتحايل، وإعادة توظيف للمجال.

وعليه، يتأسس هذا البحث على رهان معرفي يروم الإسهام في تجديد النقاش السوسيولوجي حول التغير المجالي من خلال إعادة الاعتبار لدور الفاعلين، ورهان منهجي يقوم على الجمع بين المقاربة الكمية والكيفية قصد الإحاطة بتعقيد الظاهرة، ورهان ميداني يستثمر حالة دراسية دالة، بما يسمح بفهم ديناميات التغير في سياقها المحلي الملموس، وربطها بالتحولات المجتمعية الأوسع.

وانطلاقًا من هذا الإطار التحليلي، يسعى هذا البحث إلى مساءلة ديناميات التغير التلقائي في علاقتها باستراتيجيات الفاعلين، من خلال طرح الأسئلة التالية: ما هي مظاهر التغير التلقائي بسيدي رحال الشاطئ؟ وما هي استراتيجيات الفاعلين الاجتماعيين في إنتاج هذا التغير، وفي التفاعل مع التغير المخطط أو اختراقه؟

1- تحديدات مفاهيمية ومنهجية:

1-1-البنية المفاهيمية:

تُعدّ مسألة ضبط المفاهيم من القضايا المنهجية الأساسية في البحث السوسيولوجي، غير أنّها لا ينبغي أن تتحول من أداة إجرائية لفتح التحليل إلى غاية في ذاتها. فالمفاهيم، كما يشير المالكي (2015، ص 21)، تُستثمر بوصفها أدوات للفهم والتفسير، لا كتمارين تعريفية معزولة عن الإشكالية والسياق. وانطلاقًا من هذا المنظور، يشتغل هذا البحث على جملة من المفاهيم المركزية التي تشكّل بنيته التحليلية، ويتعلق الأمر بـ :**الفاعل السوسيومجالي، المجال، التغير المجالي التلقائي، والاستراتيجية**.

1-1-1- الفاعل السوسيومجالي:

يرتبط الفعل الاجتماعي، في جوهره، بالفاعل الاجتماعي وباستراتيجياته داخل سيرورة التغير، سواء أكان تغيرًا مخططًا أم تلقائيًا. فكل تنظيم اجتماعي"لا يوجد إلا عبر وساطة الفاعلين" (R. Ledrut, 1968, p. 54) ، باعتباره "بناءً اجتماعيًا ونشاطًا إنسانيًا". (R. Ledrut, 1968, p. 55) ومن ثَمّ، فإن مقاربة التغير المجالي والاجتماعي تستدعي، بالضرورة، تحديد طبيعة الفاعلين المتدخلين فيه، وأنماط أفعالهم، ومواقعهم داخل علاقات القوة وإنتاج المجال.

ويمكن، لأغراض التحليل، تصنيف الفاعلين السوسيومجاليين إلى ثلاثة أصناف كبرى:

الصنف الأول: الفاعل الرسمي المؤسساتي

يرتبط بالتخطيط والتنظيم، ويمارس فعله وفق تفويض رسمي أو ضمني من الإدارة. يشمل هذا الصنف الفاعلين الجماعيين (الجماعات الترابية)، الموظفين، الأعوان الإداريين، والفاعلين السياسيين المنتخبين الذين يسهرون على تدبير الشأن المحلي للمجال، ويعطي موقع الفاعلين الجماعيين لسلوكهم وتصرفاتهم مكانة ودلالة مميزة ضمن الأفعال التي لها تأثير على المجال محل تدبيرهم وتسييرهم، ويتركز دورهم في التأثير على المجال ضمن الاختيارات الأساسية للتخطيط والتنمية. أما دور المستخدمين فهو دور جزئي باعتباره مرتبط بغايات مخصصة.

الصنف الثاني: الفاعل الخاص/ الاقتصادي

هذا الصنف يرتبط بالفاعلين الخواص، فهؤلاء لا ترتبط قراراتهم بمرجعية الجماعة بشكل مباشر، لكن طبيعة العلاقة التي تربطهم بالفاعلين الجماعيين تحتل مكانة مهمة وحساسة في مسألة الاندماج الحضري. فالفاعلون الخواص/الذاتيون تمارس مؤسساتهم وخدماتهم تأثيرًا في ترتيب المجال والنمو الحضري بفعل المبادرات التي يقبلون عليها. فيلعب التجار والحرفيين ورؤساء المؤسسات والمنعشين العقاريين دورًا مهمًا في نمذجة المجال (الحضري) أو على الأقل في جزء من فعل التشكيل أو النمذجة. (R. Ledrut, 1968, p.21)

الصنف الثالث: الفاعل شاغل المجال

يرتبط هذا الصنف بساكني وشاغلي المجال باعتباره مجالًا معاشًا، فحركة ساكني المجال بين العمل واستهلاك السلع والخدمات وكل مقومات العيش الأخرى هو ما يجعل من المجال يعيش معهم، فتكرار هذه الحركة يفرز تحولات يكون لها

تأثير على المجال. إن مقاربة منظري التغير المخطط حسب "لادروت " للفاعل شاغل المجال حتى وإن أعطوا أهمية لفعله في التحليل فإن هذه الأهمية تبقى ضمن مجال ضيق وهو في آخر التحليل يعزل فعله عن تمثلاته وأحلامه وذاكرته التي تتمظهر عبر المجال الذي لا يشغله فقط، بل يحياه رمزيًا. ويرجع منظروا التغير المخطط هذا الأمر إلى كون الفاعل شاغل المجال لا ينخرط في عملية التغيير، وذلك من خلال عزوفه عن الانخراط في الحياة الجماعية للمجال والمشاركة في بلورة السياسات التنموية إما مباشرة أو عبر السلوك الانتخابي، باعتبارها استراتيجية فعل. لكن في مقابل ذلك يغضون الطرف عن كون استرتيجيات فعل الفاعلين لا ترتبط دائما ببنية السلطة التدبيرية للمجال، بل يمكن أن تكون على العكس من ذلك استراتيجيات خارجة عن بنية السلطة ونمط تخطيطها، باعتبار هذا الأخير لا يتوافق مع أهداف ومصالح شاغلي المجال. لذلك فحركة الجسد وانتقاله داخل المجال مثلما تحيل على مكانة الفرد ومستوى عيشه فإنها تستجيب لكل مخزونه الثقافي والرمزي. فتواصل الذات مع المجال الذي تحيا فيه وتتفاعل معه وفي إطاره مع وعبر كل ذاكرتها الفردية والجماعية هو تواصل مع الماضي واستدعاء له في الحاضر المعاش، ينعكس في اليومي أي الاستعمال المطرد للمجال. فعبر الإستعمال، أي الممارسة المجالية الرمزية بالأساس، يتحدد المعنى والوظيفة الفعلية للمجال لدى ساكنه/شاغله. إن ما يسميه "لادروت" بالمتساكنين (اليحياوي، 2013، ص. 130) شاغلي المجال يلعبون دورًا في سيرورة التغيير المجالي عبر إخضاعهم المجال الخاص، مثلما المجال العام، لتمثلاتهم المجالية ولأهدافهم الفردية أو الجماعية. فالفرد يكيف مجاله الخاص وظيفيًا ومعماريًا وجماليًا وسلوكيًا وفقًا لتمثله لذاته وللآخر من أجل تقديم صورة عن نفسه لا تكون مطابقة لذاته، وإنما تستجيب لتصوره للآخر وما ينتظره منه المجال المحيط به، وهنا نستحضر المثل الدارجي" دير مدار جارك ولا بدل باب دارك"، فالأمر لا يرتبط بما نريده وتمثلانا لمجالنا الخاص، بل يرتبط بالآخر وكيف تريد الذات أن تظهر أمامه.

فكل فرد لدى كوفمان ينخرط في الفاصل بين ما يريد أن يكونه وما هو عليه في نظر الآخرين، وبالتالي يفهم الاجتماعي لا في معناه الموضوعي، بل في المعنى المفكر فيه ذاتيًا من قبل الذين يؤدونه. فشاغلي المجال هم فاعلون يحتكمون إلى هوية ومخزون ثقافي يموضعهم جماعيًا ويمارس عليهم إكراهات تنعكس في فعلهم مثلما في تمثلاتهم، لكنهم في ذات الوقت يوظفون مخزونهم، بصفة واعية، وفق استراتيجيات فعل ملائمة لتجسيد أهدافهم. (اليحياوي، 2013، ص. 130)

1-1-2- المجال: من الفيزيقي إلى الاجتماعي الرمزي

الحديث عن المجال هو في جوهره حديث عن الإنسان، ذلك أنه لا يمكن تصور إنسان خارج مجال يحتضن وجوده المادي والرمزي، كما لا يمكن تصور مجال بمعزل عن الفاعلين الذين ينتجونه ويعيدون إنتاجه باستمرار. فالمجال ليس معطًى طبيعيًا خالصًا ولا إطارًا محايدًا للفعل الاجتماعي، بل هو نتاج تاريخي لعلاقات اجتماعية متراكمة، تتداخل فيها أنماط الإنتاج، وبنيات السلطة، والتمثلات الرمزية، واستراتيجيات الفاعلين.

المجال شكل forme، وكل شكل في الوجود له علاقة بالمجال، وكل شكل في المجال ينخرط في علاقات مجالية مع أشكال أخرى مادية واجتماعية. وفي هذا يقول "ريمون لودريتRaymond Ledrut" إن المجال هو إن شئنا كل شيئ ولا شيئ في نفس الوقت، بمعنى أن جميع الكائنات تدخل في علاقات مجالية خالصة، فالمجال على حد تعبيره من طبيعة وجودية، لأن الحديث عن المجال هو حديث عن الوجود وعن علاقات التواجد. (R. Ledrut,1984, p.p107-112)

تتعدد دلالات مفهوم المجال. فالمجال يمكن أن يكون هو المجال الفزيقي، الطبيعي الجغرافي، ويمكن أن يكون هو المجال المبني أو المكيف بحسب رغبات وتمثلات الإنسان، وهو ما يمكن نعته بالمجال السوسيو-جغرافي أو المجال الاصطناعي Artificial ثم هناك المجال الاجتماعي الذي يعيش فيه الناس والذي يتراوح إدراكهم له بين الذاتية

والموضوعية. ويميز "بيير بورديو" بين المجال الطبيعي (الفزيقي) وبين المجال الاجتماعي، وعلاقة الإنسان بهما وفيهما من خلال قوله:"إن الناس باعتبارهم أجسادًا (أي أفراد بيولوجيين) وكائنات إنسانية مثلهم مثل الأشياء يتواجدون دوما في مكان ما ويحتلون جزءًا من المجال." (P. Bourdieu, 1993, p. 249) ومن ثمة فإن مجال الإنسان هو المجال الاجتماعي الذي تتجلى بنيته "في سياقات شتى، إما في شكل تناقضات مجالية، أو في شكل مجال مأهول أو ممتلك يشتغل كتعبير عن رمزية تلقائية للمجال الاجتماعي. فكل مجتمع تراتبي ينتج بالضرورة مجالًا تراتبيًا يعبر عن الفوارق والمسافات الاجتماعية." (P. Bourdieu, 1993, p. 249)

"إن المجال الطبيعي الفزيقي يتحول ويتغير نتيجة للفعل التاريخي والاجتماعي للإنسان، وكل عنصر من عناصر المجال الاصطناعي: المعمل، المكتب، المسكن، الطريق، القطار، السيارة، القنطرة، الميناء...يتكامل عضويًا مع العناصر الأخرى وذلك بفضل النظام المؤسس للنقل والتواصل. إنه مركب عضوي متعدد الوظائف، وهو الذي نسميه المجال السوسيوثقافي. إن الإنسان ونمط عيشه ولغته وكلامه ووعيه وحتى ملامح وجهه، أو بتعبير آخر، كل كينونته تتحدد بشكل لا مرئي من خلال تراكم التجارب اليومية في هذا المجال السوسيوثقافي المعقد جدًا والمتعدد الأبعاد." (P. Bourdieu, 1993, p. 249) إذن فالمجال الاجتماعي هو الذي يؤثر في الإنسان أكثر مما يؤثر فيه المجال الطبيعي أو الاصطناعي. فالإنسان هو عملية شخصنة مستمرة لا نهائية، تتشكل من خلال تراكم تجارب يومية ذات أبعاد سوسيوثقافية متعددة. إذن فسؤال: ما المجال؟ يمكن أن نحدده حسب علماء الاجتماع في المجال المعيش والذي يكون في علاقة مع الممارسة الاجتماعية، لأن المجال الاجتماعي هو نتاج للتفاعل المجتمعي، أي هو نتيجة لفعل الفاعلين وتفاعلهم العلائقي وفق أنماط متعددة تتخذ طابعًا صراعيًا أوتنافسيًا أو تفاوضيًا.

ويمكننا التميز بين نوعين من المجال الاجتماعي: المجال الموضوعي وهو المجال السوسيوجغرافي كإطار مجالي تتحرك وتعيش فيه جماعات إنسانية معينة، والتي تتحكم في بنياتها عوامل اقتصادية وعلاقات اجتماعية ونماذج ثقافية تفرض على الأفراد والجماعات في حركتهم نوعًا من المعايير الموضوعة من طرف الفاعلين الرسميين/ المسؤولين عن التخطيط الحضري، وهو المجال الذي يتحول من خلال الممارسة والإدراك الاجتماعيين إلى مجال ذاتي، لما يبدأ الأفراد والجماعات في إدراك الخصائص اللامرئية للمجال. فسياسة إنتاج السكن الجماعي لإعادة إيواء دور الصفيح/ السكن العشوائي، انتهت إلى نتيجة مناقضة لما كان يتوخى منها، من إندماج كبير بين السكان، آلت إلى نتيجة سلبية هي خلق نوع من الفردنة. "إن القرب المجالي بدل أن يعمل على تقليص المسافة الاجتماعية قد عمقها وجعل آثارها سلبية أكثر." (Roncayolo,1990,p.183)

1-1-3- التغير المجالي التلقائي والاستراتيجية:

إذا كان التغير المخطط يعنى بالشكلي والعقلاني والقصدي والتخطيط الموجه والسلطة نحو المشاركة، فإن التغير التلقائي يحيلنا على اللاشكلي، إلى المخفي والمقدس والخيالي والرمزي، وإلى المقاومة والفاعل المجالي، أي مستعمل المجال وشاغله. إن استعمال المجال هو وحدة البحث الضرورية لتعقل وفهم تعاطي الفاعلين للمجال الذي يشغلونه ويتحركون ضمنه كجسد وذاكرة ويتفاعلون ويحيونه عبر إدراكهم وتمثلاتهم له، ويحيى فيهم ومعهم وبهم المجال. وتقرأ الذاكرة من خلال استعمال المجال باعتباره مجال المجازات، وبالتالي المعاش المجالي للفاعلين. فالتغير الاجتماعي بهذا المعنى عملية مجالية، الأمر الذي يجعل من مقاربته سوسيولوجيا ترتبط بالمعاش اليومي حتى البسيط منه. فالتغير التلقائي يجد تفسيره في الوضعيات البسيطة للمعاش اليومي، باعتبار هذا الأخير تموضع الذاكرة في المعمار والتوزيع الوظيفي والترتيب اليومي للمجالي واستعماله، وبالتالي فالمجالي يرتبط بالمخيال الجماعي والرمزي والمقدس واللامقال الخفي. ويرى ميشيل

مافيزولي Michel Maffesoli أن التعلق بالمكان والمنزل والأرض يقوم على بعد رمزي ومقدس عميق، وهو ما يفسر مقاومة بعض الجماعات للتجديد حين يُدرك بوصفه تهديدًا للهوية والقيم. (مافيزولي، 2010)

لا يطرح التغير التلقائي نفسه كبديل للتحولات التي هي نتاج وموضع المراقبة الاجتماعية وإنما كتعبير رمزي للرأسمال الثقافي للذاكرة المجالية لجماعة أو جماعات اجتماعية معينة ورفض ومقاومة للتجديد وما يشكله من تهديد لقيمها ومعاييرها وتمثلاتها ومع صورتها لذاتها والتي تحقق لها تواصلًا مزدوجًا مع المجال: تواصل مع الماضي، وبالتالي الذاكرة عبر المجالي، والمعاش عبر الصورة والتمثلات المجالية للأهداف. وهو ما يخرج الفاعل من اجتماعيته الدوركايمية وعقلانيته المفرطة التي تحيل إلى الوعي الخالص الكانطي وتقصي الجانب اللاواعي الفردي الفرويدي كما الجماعي، أي يخرج التحليل من الاختزالية في بعديها الفرداني والجمعي.

يمكن أن نضيف إلى التعاريف السابقة تعريفا للتغير هو ما نسميه التغير المركب، وهو التغير الذي يحدث من خلال تدخل الفاعلين الاجتماعيين الجماعيين والفرديين الخواص بشكل مخطط من أجل إحداث تغيير على مستوى المجال والمجتمع، وهو ما يصطلح عليه بالتغير المخطط، أو من خلال تغير تلقائي يرتبط بالفاعل الذي يعيش بالمجال ويلتصق به ويستعمله ويعمل على تغييره وفق منطقه وتمثلاته وذاكرته المجالية باعتبارها جزء لا يتجزء من هويته المجالية، من خلال استراتيجيات للفعل ترتبط بالأهداف المتوخاة أو المشاكل المطروحة على الفاعليين.

يعبر مفهوم الاستراتيجية عن مجموع الوسائل المستخدمة والأفعال الملتزم بها من طرف الفاعل الاجتماعي ضمن مجال ما بغية بلوغ هدف أو أهداف معينة. وبذلك فالاستراتيجية ترتبط بالفاعل الاجتماعي المحدث للتغير المخطط والتلقائي على حد سواء. فالتغير المخطط يقوم على أساس توفر الوسائل والإمكانيات من أجل الوصول إلى الغايات المرسومة. بيد أن هذا الأمر يحيلنا أيضا على التغير التلقائي، أي فعل الفاعلين السوسيومجاليين في النسق الذي يتلقون إكراهاته وإلزاماته، لكنهم لا يذوبون بشكل كلي ويتماهون مع تحديداته. فالفاعل كائن ذو عقل يمكنه من المبادرة والتجاوز والاستقلالية، بقدرته على الحساب والتكيف والتغيير في علاقته بالتنظيم، وبالتالي يحتكم ضمن أفعاله إلى مصالح أو أهداف قد تتفق مع الرسمي الموجه والمخطط وقد تتعارض معه. من هنا يوظف الفرد وسائل لبلوغ أهدافه، أي استراتيجياته المتراوحة بين التكيف والاندماج والتماهي أو مقاومة التجديد والتغيير، المرتبطة بمدى التقارب أو التعارض بين التجديد وأهداف الفاعلين السوسيومجاليين وتصوراتهم وتمثلاتهم وقيمهم ومعاييرهم الثقافية.

إن مقولة الاستراتيجية سواء على مستوى التغير المخطط أو التلقائي تقود حتمًا إلى التخطيط والعقلانية. إلا أن المغالاة في القول بعقلانية الفاعل الاجتماعي، وبالتالي عقلانية الفعل الاجتماعي، أو جبريته الاجتماعية التي تغتال الفاعل وتعزله عن فعله وتحوله نتاجا آليا/ ميكانيكيا للنسق أو السياسة التخطيطية للمجال، هي نظرة تجزيئية للتغير المجالي والاجتماعي.

إن المجال لا يستجيب دائما لوظيفته التخطيطية ولا يفرز التغير المخطط له عبره وضمنه. لأن المجال يؤول ويعاش عبر كل الموروث القيمي والمعياري/الرمزي المرتبط بالمجال المرجعي/ المجال المستعمل لشاغلي المجال، أي عبر الوجه الآخر للواقع، غير المغاير بالضرورة، وهو وجه الخيالي والخارق والمقدس والرمزي في بعده لا الفردي، بل الجماعي. فالمجال هو حقل تفاعلات بين الشكلي المخطط الخاضع لمنطق المراقبة والضبط، واللاشكلي التلقائي المرتبط بالمقاومة والرفض، أي بين استراتيجيات فعل متعددة ومختلفة ونتاج له.

2-1 مجال الدراسة:

يمثل المجال الجغرافي نقطة الانطلاق لأي بحث اجتماعي، حيث يتحدد نطاق الدراسة وفق المكان والزمان لفهم الظواهر المدروسة بعمق. في هذا السياق، وقع اختيارنا على المجال الرحالي **بسيدي رحال الشاطئ**، باعتباره نموذجًا للمدن الصغرى النائشة التي تشهد تغيرات مجالية واجتماعية مهمة تستدعي التحليل والفهم .هذا الاختيار مرتبط بإشكالية البحث التي تتمحور حول كيفية تفاعل التغيرات المجالية مع استراتيجيات الفاعلين المختلفين وتأثير ذلك على العلاقات الاجتماعية المحلية .إن دراسة المجال الرحالي كتاريخ يسمح بإجراء مقارنة بين الوضعية الماضية والحالية، أي الإجابة على سؤالين جوهريين: كيف كان المجال؟ وكيف أصبح اليوم؟ وهذه المقارنة تمثل قاعدة أساسية لاستشراف آفاق التغير المستقبلية للمجال والمجتمع، بعيدًا عن الاقتصار على التحديد الإداري الذي حوله من جماعة قروية إلى جماعة حضرية منذ سنة 1992 .فالفهم التاريخي للمجال يتيح التعرف على ديناميات التغير المجالي، ويحدد كيف تتداخل الفاعلية الرسمية مع الفاعلية الذاتية والخاصة لشاغلي المجال.

ينتمي المجال الرحالي إداريًا إلى إقليم برشيد، ويمتد على طول 9.5 كيلومتر على الطريق الرابط بين الدار البيضاء وأزمور، على مساحة إجمالية تقدر بـ 27 كلم²، تحده من الشمال المحيط الأطلسي، ومن الجنوب الساحل أولاد حريز، ومن الشرق حد السوالم والساحل أولاد حريز، ومن الغرب جماعة المهارزة والساحل بإقليم الجديدة.

3-1 منهجية الدراسة:

ينطلق هذا البحث من إشكالية مركزية تتمثل في تحليل ديناميات التغير المجالي التلقائي بسيدي رحال الشاطئ، وفهم أدوار الفاعلين السوسيومجاليين واستراتيجياتهم في إنتاج المجال وإعادة تشكيله خارج منطق التخطيط الرسمي. وبالنظر إلى الطابع المركب لهذه الإشكالية، التي تتقاطع فيها الأبعاد الاجتماعية، والتاريخية، والرمزية، والمؤسساتية، فقد تم اعتماد منهجية بحثية نوعية مركبة، تستجيب لتعقيد الظاهرة المدروسة، وتتجاوز المقاربات الوصفية أو الكمية الاختزالية.

1-3-1- مبررات اختيار المنهجية والاستراتيجية المعتمدة

إن اختيار المنهج الكيفي لم يكن اختيارًا تقنيًا محضًا، بل قرارًا إبستمولوجيًا ومنهجيًا تفرضه طبيعة موضوع البحث. فالتغير المجالي التلقائي لا يُختزل في مؤشرات قابلة للقياس الكمي فقط، بل هو سيرورة اجتماعية تُنتَج عبر الممارسة اليومية للفاعلين، وتتشكل من خلال تمثلاتهم، وخطاباتهم، واستراتيجياتهم غير المصرح بها. لذلك، فإن المنهج الكيفي يتيح فهم منطق الفعل الاجتماعي في سياقه المجالي، ويسمح بإعادة بناء المعاني التي يضفيها الفاعلون على المجال.

وانسجامًا مع ذلك، تم اعتماد **استراتيجية الانغراس الميداني الطويل** (immersion prolongée)، القائمة على التواجد المستمر بالميدان، وبناء علاقة تفاعلية مع الفاعلين، بما يتيح إنتاج معطيات عميقة وغير سطحية. فمناهج البحث، في هذا الإطار، لا تُفهم كاختيار أدوات معزولة، بل كاستراتيجيات شاملة لجمع الأدلة من العالم الاجتماعي قصد تفسير الظواهر المدروسة. "(تشيرتون و براون، 2012، ص 22) كما أن المنهجية المعتمدة تنطلق من ملاحظة إشكالية محددة، وصياغة أسئلة بحث، ثم اختيار الأدوات الأكثر قدرة على الإحاطة بها. "(تشيرتون و براون، 2012، ص 22)

1-3-2- أدوات جمع المعطيات

✓ **المقابلة نصف الموجهة**

تم اعتماد المقابلة نصف الموجهة بوصفها أداة رئيسية، لما تتيحه من إمكانية الجمع بين ضبط محاور النقاش المرتبطة بالإشكالية، وفتح المجال أمام التعبير الحر للمبحوثين. وقد استهدفت المقابلات فئات متنوعة من الفاعلين: شيوخ المجال، ساكنة قديمة، فاعلين محليين، ووسطاء اجتماعيين، بما يسمح بتعدد وجهات النظر ورصد التوترات المرتبطة بإنتاج المجال واستعماله.

وقد تم إيلاء أهمية خاصة للأبعاد الأخلاقية للبحث، نظرًا لكونه يشتغل على تجارب الأفراد والجماعات، إذ يفرض البحث السوسيولوجي على الباحث «العناية بالقضايا الأخلاقية المرتبطة بتنفيذ البحث، وبالأثر الذي قد يحدثه في شركاء البحث، إضافة إلى النزاهة والدقة العلمية. (ماتيوز وليز، 2016، ص58) لذلك، تم اعتماد حضور ميداني متدرج، قائم على بناء الثقة، والاستعانة بوسطاء اجتماعيين لتيسير الولوج إلى المبحوثين، وخلق سياقات تواصل طبيعية وغير رسمية، ساهمت في تحسين جودة المعطيات.

✓ **الملاحظة بالمشاركة**

انسجامًا مع مقاربة المجال بوصفه نتاجًا للممارسة الاجتماعية، تم اعتماد الملاحظة بالمشاركة كأداة أساسية لرصد أنماط الاستعمال المجالي والسلوكات اليومية للفاعلين. وقد مكنت هذه التقنية من تجاوز الخطاب المعلن، نحو معاينة الفعل المجالي في سياقه الواقعي، وفهم العلاقة بين المجال والمعيش اليومي، وبين الذاكرة والممارسة.

✓ **تحليل الوثائق والتقارير**

تم دعم المعطيات الكيفية بتحليل مجموعة من الوثائق الرسمية وغير الرسمية المرتبطة بمجال الدراسة، خاصة الرسم العقاري رقم 13990 س الحبسي، ووثائق التحبيس، والشكايات والتقارير المتعلقة بإعادة الهيكلة، إضافة إلى وثائق التعمير، والرخص، والتجزئات، ومخططات التنمية القروية والتهيئة القطاعية. وقد أتاح هذا التحليل تفكيك الفجوة بين المجال المخطط والمجال المعاش، وربط التغير المجالي بسيرورات الضبط المؤسساتي والصراع حول الملكية والاستعمال.

✓ **الصور الجوية والخرائط**

استُكملت المنهجية بتحليل الصور الجوية والخرائط، قصد تتبع التوسع العمراني والتغيرات المجالية منذ سنة 1982 إلى اليوم، اعتمادًا على تقنيات نظم المعلومات الجغرافية والتمثيل الكارطوغرافي(ARC GIS) . وقد مكن هذا المدخل من الربط بين التحولات المورفولوجية والمعطيات السوسيولوجية، وتعزيز صدقية النتائج عبر التقاطع المنهجي (triangulation).

✓ **حدود المنهجية وحدود التعميم**

رغم ما تتيحه المنهجية المعتمدة من عمق تحليلي، فإن لها حدودًا منهجية يجب التنبيه إليها. فاعتماد المنهج الكيفي، القائم على دراسة حالة واحدة، يجعل نتائج البحث غير قابلة للتعميم الإحصائي على مجالات أخرى. غير أن هذا القيد لا يقلل من القيمة العلمية للدراسة، إذ إن الهدف لا يتمثل في التعميم الكمي، بل في إنتاج معرفة تفسيرية معمقة، قابلة للنقل التحليلي (analytical transferability) إلى سياقات مجالية مشابهة.

كما أن الاعتماد على الخطاب الذاتي للمبحوثين يظل مرتبطًا بتمثلاتهم الخاصة، وانتقائيتهم في السرد، وهو ما تم الحد منه عبر تقاطع الأدوات (المقابلة، الملاحظة، الوثائق، الخرائط)، والاعتماد على الحضور الميداني الطويل. إضافة إلى ذلك، فإن صعوبة الولوج الرسمي إلى بعض الوثائق قد تؤثر على شمولية المعطيات، وهو ما تم تجاوزه نسبيًا بتوظيف الرأسمال الاجتماعي للباحث، في احترام للأخلاقيات العلمية.

2- التغير المجالي بسيدي رحال الشاطئ

2-1- العقار المحبس: التغير المجالي العسير

يعتبر التجزيء السري أحد أبرز استراتيجيات الفاعل شاغل المجال بالمجال الرحالي، سواء أكان المالك للأراضي الفلاحية أو الباحث عن السكن، خاصة على مستوى هوامش المجال الرحالي التي تعرف انتشارًا واسعًا لهذا النشاط العقاري غير المنظم، باعتباره مجالًا لا يخضع للمراقبة الصارمة من طرف الفاعلين الرسميين. كما يمثل مرتعًا للمضاربات العقارية العشوائية؛ إذ يفضل العديد من الفلاحين المالكين للأراضي، وغير القادرين على الاستثمار في العقار القانوني والإنعاش العقاري، بيع وتجزيء أراضيهم بشكل سري، في شكل بقع عشوائية لا تخضع لأي تنظيم، حيث تتراوح مساحة القطعة الأرضية ما بين 30 و60 متر مربع، بأثمنة مرتفعة .كما يشكل العقار المحبس المعقب على الشرفاء العلويين الذكور منهم دون الإناث 13990س والذي يمثل ثلث المساحة الإجمالية لسيدي رحال الشاطئ كجماعة حضرية اليوم، يشكل أحد أهم المجالات العشوائية وأكبرها بالمجال الرحالي، ويعود نشاط التجزيء السري إلى تعقد وضعيته.

إن الممتلكات الحبسية، ظلت منذ قرون عديدة خاضعة لقواعد الفقه الإسلامي عامة، والفقه المالكي على وجه الخصوص الذي وضع معظم القوانين المنظمة للوقف بالمغرب أو ما يصطلح عليه بالضوابط الحبسية منذ بداية الحقبة الإستعمارية، عبر مجموعة من الظهائر التي كانت تنظم بشكل خاص مسألة كراء الأملاك الحبسية، أو تصفية المعقب منها. وأمام وضعية أحكام الوقف بالمغرب التي اتسمت النصوص القانونية المؤطرة له بطابع التعدد والتشتت وضعف الصياغة، وفي ظل متطلبات تحقيق الحماية للأوقاف وتنميتها كان من الضروري إيجاد الأدوات القانونية الفعالة التي تسد ثغرات النصوص القديمة وتعالج عيوبها. (أحمد الناظري، نونبر 1996، ص. 8)

فالوقف العام كما عرفه المشرع المغربي في مدونة الأوقاف (الجريدة الرسمية، عدد 5847، بتاريخ فاتح رجب 1431) في المادة 50 : "هو كل وقف خصصت منفعته ابتداء أو مالا لوجوه البر والإحسان وتحقيق منفعة عامة". ويعتبر الوقف العام صدقة جارية تدوم بدوام الأصل المنتج للمنفعة، ويرتبط هذا النوع من الوقف بحرية الشخص في التصرف في ممتلكاته، فالوقف لا يكون بالإكراه، وإنما يرتبط بالعبادة والقربة من الله عز وجل. وهذا النوع من الوقف له منافع كثيرة على المجتمع المغربي، حيث ارتبطت ببناء المساجد والزوايا والمقابر والكتاتيب القرآنية والمدارس والمياتم وغيرها، كما أن بعض مداخيلها تصرف باعتبارها رواتب للقائمين والساهرين على هذه المؤسسات الوقفية.

أما الوقف المشترك هو الوقف الذي يكون مشتركًا بين جهة عامة والموقف عليهم مثل أولاد الواقف، ويسري على هذا الوقف ما يسري على الأوقاف العامة كما هو مبين في المادة 129 من مدونة الأوقاف.

ويعتبر الوقف المعقب هو كل وقف على ولد أو عقب أو نسل أو ذرية المحبس أو غيره، حسب المادة 108 من مدونة الأوقاف. وبالتالي فالوقف المعقب هو وقف يعود ريعه للواقف نفسه وذريته وأحفاده ما تعاقبوا أو على شخص أو أشخاص معينين وذريتهم ما تناسلوا، وإذا انقطع عقب الموقوف عليهم يؤول إلى الجهة التي حددها الواقف، وهو الأمر الذي أكد عليه الفصل الأول من ظهير 8 أكتوبر 1977 الذي ينص على تحديد الجهة أو المرجع الذي سيؤول إليه. إذاً،

حسب الظهير فإن الواقف لم يحدد المرجع الذي يؤول إليه الحبس المعقب بعد انقطاع العقب، فإنه يؤول مباشرة إلى جهة البر والإحسان.

ومع التعدد والتشتت وضعف صياغة النصوص القانونية المتعلقة بالوقف، برز الظهير الشريف رقم 236.09.1 الصادر في 23 فبراير 2010 كتجربة تشريعية رائدة لتقنين الأحكام والقواعد التي تحكم الوقف بالمغرب، حيث تعرف المدونة الوقف في المادة الأولى بأنه: "كل مال حبسي أصله بصفة مؤبدة أو مؤقتة، وخصصت منفعته لفائدة جهة بر وإحسان عامة أو خاصة ويتم إنشاؤه بعقد أو بوصية أو بقوة القانون" (الجريدة الرسمية، 2010، ص. 12). ومن بين أنواع الوقف المختلفة، يظل الوقف المعقب محور اهتمامنا، كونه يعكس الأبعاد الاجتماعية والثقافية للاستحواذ على العقار واستراتيجيات الفاعلين، خاصة أن الوقف المعقب يمكن أن يعود ريعه للواقف وذريته وفقًا للشروط التي وضعها الواقف، مع استثناء الإناث من الاستفادة، كما هو الحال بالنسبة للعقار الحبسي 13,990 س بسيدي رحال الشاطئ.

يمكن تحليل هذه الظاهرة من منظور بيير بورديو ونظريته حول رأس المال الرمزي والحقل الاجتماعي، حيث يُظهر التجزيء السري والسكن العشوائي كيف يتم تحويل الموارد المادية (الأرض) إلى قوة رمزية داخل المجال الرحالي، بما يعزز موقع بعض الفاعلين على حساب آخرين. فبورديو يوضح أن الحقول الاجتماعية تتشكل من صراع الفاعلين من أجل السلطة والموارد، حيث يحاول كل فاعل استثمار رأس المال الاقتصادي والاجتماعي والثقافي لتحقيق الهيمنة الرمزية. (Bourdieu, 1986, pp. 241-242)في حالة العقار المحبس، يظهر الصراع بين الفاعلين الرسميين والعلويين، وبين الذكور والإناث داخل العائلات، كصراع على الهيمنة الرمزية المتمثلة في التحكم في الأرض وإمكانية الانتفاع منها.

ويُمكن تمثيل العلاقة بين رأس المال وأنواع الوقف عبر الجدول التالي:

جدول رقم1 : الوقف وأنواع الرأسمال

نوع الرأسمال	تطبيقه على العقار الحبسي المعقب	الأثر الاجتماعي والرمزي
الرأسمال الاقتصادي	التحكم في الأرض وبيع قطعها وتجزيئها	تعزيز الوضع المالي للأسر العلوية (الذكور على وجه الخصوص
الرأسمال الاجتماعي	شبكة العلاقات العائلية والشرفية للولج إلى الانتفاع بالوقف	السيطرة على الميراث والأرض داخل المجمعة العلوية وحرمان الآخرين
الرأسمال الثقافي	المعرفة بالقوانين والظهائر المنظمةللأوقاف واستثمارها	الشرعية الرمزية والسيطرة على المجال الرحالي والاماتياز الاجتماعي

تركيب شخصي 2026

علاوة على ذلك، يفسر بورديو مفهوم التراكم الرأسمالي على مدى الأجيال، ما يعكسه الوقف المعقب الذي يضمن للعلويين ذكورًا استمرارية السيطرة على الأرض وامتيازاتها الاقتصادية والاجتماعية، بينما يتم استبعاد الإناث، الأمر الذي يعكس آليات التمييز الاجتماعي المرتكزة على الجنس والعِرق الرمزي داخل المجال الرحالي(Bourdieu,1990,PP.98-99) ومن هنا، يشكل العقار الحبسي المعقب بيئة خصبة لفهم الديناميات الاجتماعية المرتبطة بالمجال الرحالي، وكيف أن الصراعات حول الأرض لا تعكس فقط مصالح اقتصادية، بل أيضاً استراتيجيات رمزية وثقافية للحفاظ على الامتيازات الاجتماعية.

لقد أدى تعقيد الوضعية القانونية للعقار المحبس إلى تعطيل عملية التعمير، وفتح المجال أمام التجزيء السري، ما أسهم في انتشار السكن العشوائي والصفيحي بحي الشرف، الذي يحمل ثقلًا ديموغرافيًا كبيرًا. وتؤكد هذه الظاهرة الحاجة إلى تصفية الوقف المعقب، لكن مع مراعاة البعد الرمزي والاجتماعي والاقتصادي، بما يتماشى مع مقاربة بورديو في تحليل الحقول الاجتماعية، ورأس المال الرمزي، وآليات الهيمنة.(Bourdieu, 1998, pp. 47-50)

إن الحبس المعقب حتى وإن ارتبط بدءً باعتباره صدقة جارية طبقًا للحديث الشريف:"إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث صدقة جارية أو علم ينتفع به من بعده أو ولد صالح يدعو له"،(مسلم، 1995، حديث رقم 1631) وسار على نهجه الصحابة، فإنه في الوقت الراهن يخلق نوعًا من المضرة، وخاصة في الشروط التي يضعها الواقفون من استثناء بعض الأولاد أو الإناث، كما هو الحال بالنسبة للعقار الحبسي 13990 س المعقب على الشرفاء العلويين الذكور دون الإناث. إن العقار الحبسي المعقب في هذه الحالة ووفقًا للشروط التي جعلها الواقف للموقوف عليهم، أي مولاي الأمير بن مولاي أحمد بن مولاي ادريس بن مولاي اسماعيل على الشرفاء العلويين، قد استثنى الإناث من الحق في الاستغلال، كما أنه أحال العقار المحبس بعد انقطاع عقب الشرفاء إلى جهة البر والإحسان ألا وهي بيت الله الحرام بمكة. إن هذا الاستثناء ليس مجرد حرمان من منفعة العقار الحبسي المعقب، بل يحمل دلالات ثقافية ترتبط بانغلاق العائلات الشريفية على نفسها على مستوى الزواج، فلا يمكن لغير الشريف أن يتزوج من الشريفة (نسبة إلى الأصل النبوي الشريف)، وحتى وإن تم هذا الزواج فلا يمكن لأحد من البراني أن يكون له الحق في الانتفاع من العقار الحبسي المعقب، وهو الأمر نفسه بالنسبة لملكية الأرض العائلية. إن العقار الحبسي المعقب 13990س بسيدي رحال الشاطئ تصل مساحته إلى 491 هكتار و30 آر، وقد عرف هذا العقار عدة مشاكل، بعد خراب نفعيته الفلاحية نظرًا لتراجع خصوبة التربة وارتفاع درجة ملوحة الماء، ليصبح العقار مفتوحًا في وجه التعمير، حيث تم الترخيص على مستوى هذا العقار بإحداث 13 تجزئة عقارية، و23 تجزئة عقارية في طور الانتظار، إلا أن هذه العملية لم تكن قانونية نظرًا لخضوع العقار لوصاية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، التي عملت على توقيف عمليات التجزيء فوق العقار المحبس من أجل تصفيته أولا، هذا الأمر جعل العقار يعرف تعثرًا كبيرًا على مستوى التغير المجالي المخطط، بل أصبح يدخل ضمن استراتيجيات الفاعل شاغل المجال الذي وجد فيه أرضية لبيع الأراضي من خلال العقود العرفية، وقد أظهر البحث الميداني على أن أغلبية الأسر العلوية قامت ببيع قطعة أرضية قبل وبعد إعادة هيكلة الشطر الأول، غير أن هذه القطع الأرضية تدخل في إطار السكن العشوائي والتجزيء السري، الأمر الذي أدى إلى انتشار كبير للسكن العشوائي والصفيحي بحي الشرف، والذي يحمل ثقلًا ديموغرافيًا كبيرًا جدا، بل يعتبر أحد أكبر الأحياء مساحة وسكانا. إن هذا النوع من الأحباس قد تم إلغاؤه في كثير من الدول الإسلامية مثل مصر وسوريا، لكن المشرع المغربي سلك مسلكًا آخر هو إجازة تصفيته. لكن ما هي طرق تصفية الوقف المعقب؟

2-2- العقار المحبس ومعيقات التغير المجالي المخطط

العقار المحبس رقم 13990س في سيدي رحال الشاطئ لا يُعد مجرد مساحة أرضية، بل يمثل فضاءً اجتماعيًا وسياسيًا ذا دلالات رمزية وتاريخية مرتبطة بعلاقات القوة والهيمنة داخل المجتمع المحلي. المقصود من الحبس هو تمكين الموقوف عليهم من منفعة اقتصادية واجتماعية عبر استغلال العقار، وفق وثيقة التحبيس، إذ كان الاستغلال الفلاحي محصورًا بالشرفاء العلويين المحبس عليهم وأعقابهم الذكور دون الإناث، ويمكن أن يتم بشكل مباشر أو عبر الكراء. إلا أن انعدام الجدوى الفلاحية للعقار وتراكم المشاكل العقارية مثل غياب تقسيم رسمي أو طبوغرافي يحدد مساحة الاستغلال لكل محبس عليه، وقيام بعضهم ببيع أو تفويت القطع بعقود عرفية، وانتشار السكن العشوائي نتيجة التجزيء السري، ووقوع نزاعات حول ملكية القطع، أدى إلى أن يصبح العقار عائقاً أمام التغير المجالي المخطط،

خصوصًا وأنه يمثل نحو ثلث مساحة الجماعة الحضرية لسيدي رحال الشاطئ ويحتوي على تجزئات مؤجلة لم يتم تسويتها (البحث الميداني، 2021).

حاولت الجماعة الحضرية في سنوات 1995، 1996، 1998، و2004 الترخيص لمجموعة من التجزئات لمواجهة السكن العشوائي، إلا أن تفويت القطع بعقود عرفية دون استكمال التجهيزات عمّق الأزمة. كما شهدت سنة 2003 إطلاق الشطر الأول لإعادة الهيكلة بمساحة 40 هكتار، غير أن العملية توقفت سنة 2006 بسبب تدخل مندوبية الأوقاف والشؤون الإسلامية وتوالي الشكايات المتعلقة بالتعويض عن القطع الفارغة، مما ساهم في تفشي السكن العشوائي والنزاعات القانونية. (البحث الميداني، 2021)

من منظور هنري لوفيفر(1991) ، يمثل العقار المحبس نموذجًا للإنتاج الاجتماعي للمجال، حيث لا يُنظر إلى الأرض ككيان طبيعي محايد، بل كمجال يتشكل عبر الممارسات اليومية، التمثلات التخطيطية، والمعاني الرمزية التي يحملها المجتمع. يمكن تصنيف إنتاج المجال هنا إلى ثلاثة مستويات :المجال المدرك، المتمثل في الممارسات اليومية للاستغلال غير المجدي والسكن العشوائي؛ المجال المفكر، أي المخططات الرسمية لإعادة الهيكلة التي لم تتوافق مع الواقع الاجتماعي؛ والمجال المعيشي والرمزي، أي المعنى التاريخي والقدسي للعقار بالنسبة للشرفاء العلويين. (Lefebver,1991) إن التناقض بين هذه المستويات يفسر جزئيًا فشل التخطيط في تحقيق التغير المجالي المخطط.

وفي الإطار نفسه، يمكن قراءة هذا النزاع من منظور بيير بورديو(1986)، إذ يعتبر العقار المحبس حقلًا للصراع الاجتماعي تتنافس فيه أشكال متعددة من الرأسمال :الرأسمال الاقتصادي الممثل في القيمة المالية للأرض وإمكانات استثمارها، والرأسمال الرمزي المتمثل في المكانة الاجتماعية والقدسية التاريخية للموقع. يدخل الفاعلون المحليون ذوو الرأسمال الرمزي القوي في صراع مع الجهات الرسمية المخططة التي تسعى لتحقيق أهداف تنموية واقتصادية، وهذا الصراع يعوق أي تدخل إداري ذا فعالية.

كما يمكن النظر إلى النزاع وفق إطار فيبيري(Weber, 1978) ، إذ يتداخل نوعان من الشرعية :شرعية دينية وتقليدية مرتبطة بالقدسية التاريخية للمكان، وشرعية قانونية/إدارية مرتبطة بالمخططات الرسمية لإعادة الهيكلة والمعاوضة. هذا التداخل يؤدي إلى تعطّل الفعالية التخطيطية وتحويل أي محاولة لتسوية العقار إلى مسطرة مطوّلة ومعقدة.

في محاولة للتعامل مع هذه التعقيدات، تم اقتراح مبدأ المعاوضة النقدية لتصفية العقار، وتم تحديد قيم المعاوضة حسب نوع القطعة 80 :درهما للقطع المخصصة لإعادة الهيكلة، 500درهم للبقع الموجهة للسكن الاقتصادي، 1000 درهم للقطع الموجهة للفيلات. ورغم موافقة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية على هذا المقترح سنة 2011، وإعلانه انطلاقه في 2يونيو 2014، إلا أن العملية لم تجر بشكل سلس بسبب تعدد البيوعات العرفية لذات الأراضي وإنكار البعض على بيوعات الآخرين، مما أدخل المعاوضة في دوامة نزاعات. وللتعامل مع هذه الإشكالات اشترطت الوزارة تقديم سلسلة من الوثائق لإتمام المعاوضة، منها: طلب معاوضة مصادق عليه من السلطات المحلية يثبت الاستغلال الحالي للبقعة، مسح طبوغرافي يحدد حدود ومساحة القطعة، نسخة عن بطاقة التعريف الوطنية، نسخة من الاتفاق المبدئي للمعاوضة، شهادة المهندس الطبوغرافي، ونسخة من كتاب الوزارة رقم 6410/2011الموجه إلى وزير الداخلية. (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2011)

بناءً على ما سبق، يُمكن اعتبار العقار المحبس عائقًا أمام التغير المجالي المخطط بسيدي رحال الشاطئ، نظرًا لتعقيد وضعه القانوني والتاريخي، وتداخل أشكال الشرعية المصاحبة له، إضافة إلى صراع الفاعلين حول أشكال متعددة من الرأسمال. إن التداخل بين الماضي التاريخي للفضاء والآليات الرسمية للتسوية جعل من إعادة الهيكلة، الوسيلة الممكنة

لإعادة تنظيم وإنتاج المجال، غير مفعّلة بشكل كامل على أرض الواقع، مما ساهم في استمرار السكن العشوائي، والهشاشة، والتفاوت الاجتماعي، وبالتالي بقاء الماضي حاضرًا بقوة في الحاضر والمستقبل.

2-3- التغير المجالي وتعدد الأشكال العقارية

تبلغ المساحة الإجمالية لمجال سيدي رحال الشاطئ 27 كلم²، ويتوفر على أشكال عقارية مركبة، تعكس تاريخية المجال التي أنتجته، لذلك أردنا أن نركز على هذا التنوع باعتباره عاملًا مهمًا في التغير المجالي بسيدي رحال الشاطئ، خاصة على مستوى التغير التلقائي العفوي. فما هي مكونات البنية العقارية للمجال الرحالي؟

إن الأشكال العقارية بسيدي رحال الشاطئ تتميز بالتنوع، فنجد أراضي الملك الخاص، وأراضي الدولة، وأراضي الملك الغابوي، وأراضي الأحباس المعقبة، لكننا نلاحظ أن البنية العقارية بالمجال الرحالي تخلو من أراضي الجيش، وهي الأراضي التي كانت الدولة توزعها على بعض القبائل الملتزمة بحمل السلاح في جيش المخزن دفاعًا عن السلطة المركزية.

الملك الخاص يشمل الأراضي المملوكة لأشخاص ذاتيين بحق التصرف الكامل، وقد قدر هذا النوع العقاري في سيدي رحال الشاطئ بنحو 767هكتارًا. (بلدية سيدي رحال الشاطئ، 2019) وقد كانت هذه الأراضي في الأصل موجهة للفلاحة، لكنها سرعان ما تحولت إلى مجالات للتعمير والتجزئة العقارية بفعل تراجع الإنتاج الفلاحي وتغير منطق الاستثمار إلى منطق الاقتصاد العقاري.

من منظور بورديوي، يمكن فهم هذا التحول ليس كعملية اقتصادية بحتة، بل كصراع على أشكال متعددة من الرأسمال داخل الحقل العقاري المحلي. فـ«الرأسمال» عند بورديو ليس مجرد مال، بل يشمل أيضًا القوة الرمزية والمعرفة الاجتماعية التي تمكِّن الفاعل من الهيمنة على الموارد واتخاذ القرارات داخل المجتمع. (Bourdieu,1986,pp.241-258) في سياق سيدي رحال الشاطئ، فإن المنعشين العقاريين الذين يمتلكون خبرة ومعرفة تمكنهم من السيطرة على السوق يتحكمون في توزيع الأرض والاستفادة منها، على حساب الفلاحين الأصليين الذين تفتقر خبراتهم لفهم وتحويل الأرض إلى رأسمال منتج وممتد.

وقد أظهر البحث الميداني أن العديد من الفلاحين باعوا أراضيهم بعوائد عالية، غير أن قلة الخبرة الاستثمارية قادتهم إلى إهدار هذه الأموال في استهلاك شخصي دون تحويلها إلى مشاريع منتجة، مما يعكس ضعف الرأسمال الثقافي لديهم مقارنة بالمنعشين العقاريين. هذا يوضح كيف أن الفلاحين يفقدون قدرتهم على المنافسة داخل الحقل العقاري نتيجة غياب الأشكال المعرفية والمهنية التي تُمكّن من إدارة الموارد بشكل فعال. محمد 60 سنة: "لقد كنت أملك قطعة أرضية تبلغ ثلاثة هكتارات بعتها بما يقارب المليارين، لكن لم تمر على هذا المبلغ المالي المهم سوى ثلاث سنوات، لقد أضعت مالي ومال أبنائي في أشياء تافهة لقلة خبرتي وطيشي وعدم قدرتي على إيجاد مشروع أستطيع أن أديره...فأنا لم أدرس ولم أتعلم شيئًا سوى فلاحة الأرض التي لم تعد تنتج شيئًا". (البحث الميداني، 2021)

إن الدخول إلى السوق العقارية بسيدي رحال الشاطئ يعني المنافسة، وللسوق محتكريه من المنعشين العقاريين الذين راكموا من الخبرة ما يجعلهم يقضون على منافسيهم من الفلاحين الراغبين في الاستثمار في العقار الموجه إلى البناء. ونظرًا لقلة خبرة هؤلاء الفلاحين فقد ارتأوا بيع أراضيهم مقابل مبالغ مالية معينة، ليتحولوا إلى وظائف أخرى غير فلاحية، وهي وظائف بسيطة. ولعل المفارقة الكبرى أن هؤلاء قلة –حسب البحث الميداني- لأن العديد من الفلاحين/مالكي الأراضي الفلاحية لم يفلحوا في إيجاد استثمارات قادرين على إدارتها، لذلك ارتبطوا بالفكر الاستهلاكي فقط، من خلال السيارات الفارهة والفيلات والمقامرة.

أراضي الأحباس على الأشخاص: لقد عرف هذا الشكل العقاري اتساعًا بعدما عمد المخزن على حبس مجموعة من القطع الأرضية لفائدة بعض الشرفاء أو الزوايا والصلحاء، الذين يساهمون في إعطاء الشرعية الدينية للسلطان من جهة، وتقوية التحالفات مع مختلف مكونات النسق السياسي من جهة ثانية، ويقوم استغلال هذه الأراضي على أساس الانتفاع وليس التملك، لتبقى غير قابلة للتفويت أو البيع والشراء، كما توجه عائداتها ومنتجاتها إلى الخدمات الإحسانية والخيرية الدينية، إلا أنه يخرج عن غاياته، ليلبي غايات ومصالح شخصية، إذ نجد بعض الشرفاء الذين كانوا يشرفون على إدارة بعض الأحباس، سرعان ما يحولونها إلى أملاك خاصة مستعملين في ذلك شتى أشكال أنواع التحايل كالإكراء الطويل الأمد أو التطاول على الأراضي بالنقص منها أو بالبيع المزيف، مستغلين في ذلك سلطتهم الرمزية (الشرف المعبر عن الانتماء للسلالة النبوية الشريفة). وتمثل هذه الأراضي بالمجال الرحالي 491 هكتار و30 آر ذات الرسم العقاري 13990س، وهي مساحة تمثل 1/3 من المجال الرحالي، وتتركز أغلب هذه الأراضي بحي الشرف، ولعل تسمية الحي تدل على نوعية التحبيس. فالحبس العقاري حسب الوثيقة التاريخية للتحبيس العقاري التي تعود إلى سنة 1198 هجرية الموافق ل20 ماي 1784 ميلادية، والتي حبس فيها الشريف مولاي الأمير بن مولاي أحمد بن مولاي إدريس بن مولاي إسماعيل الأراضي الكائنة بسيدي رحال الشاطئ على أولاده الذكور وأعقابهم ما تعاقبوا وامتدت فروعهم في الإسلام بترتيب جيل بعد آخر باستثناء الإناث اللاتي لا يستفدن من هذا الحبس، فإن انقرض عقبه بالممات التي يصيب القوي والضعيف، فإن هذا الحبس يرجع إلى بيت الله الحرام. (أنظر وثيقة التحبيس بالملحق)

أراضي الأحباس المعقبة الممتدة على مساحة كبيرة والمتركزة خاصة في حي الشرف، التي من المفترض حسب وثيقة التحبيس أن تُستغل وفق منطق الانتفاع وليس التملك، لكنها في الممارسة العملية شهدت تحويلات غير قانونية نحو تجارة الأملاك عبر عقود الإكراء الطويلة والبيع المزيف، مستندين في ذلك إلى سلطتهم الرمزية كأشخاص ينحدرون من أُسر لها مكانة اجتماعية قوية. إن هذا الاستخدام الاستغلالي للأحباس يعكس تداخل الرأسمال الرمزي مع الرأسمال الاقتصادي، حيث يتم تحويل الهيمنة الرمزية إلى منافع مادية، وهو ما يوضحه بورديو حين يصف الرأسمال الرمزي بأنه أداة معترف بها اجتماعيًا تمكن طبقات معينة من إعادة إنتاج مواقعها داخل الحقل الاجتماعي (Bourdieu, 1986, pp. 241–258).

لقد عرفت هذه الأراضي الفلاحية بعدما تحول المجال من فلاحي إلى سكني تحولات كبيرة، فلم تعد موجهة للاستغلال الفلاحي كما تنص على ذلك وثيقة التحبيس، بل على العكس من ذلك أصبحت مجالًا تنشط فيه التجزئات السرية والسكن العشوائي بشكل كبير جدًا. هذا الوضع جعل من حي الشرف أحد أكبر الأحياء العشوائية بسيدي رحال الشاطئ، مما دفع بالمجلس الجماعي سنة 1993 إلى التفكير في مشروع إعادة الهيكلة من أجل الحد من تنامي ظاهرة السكن العشوائي ومحاربة جميع المتلبسين الذين يسقطون الناس في بيع متكرر لنفس الأرض، إضافة إلى محاولة تحسين جودة السكن، من خلال التجهيزات الأساسية من طرق وشبكات التطهير والماء الصالح للشرب والكهرباء، لكن هذا المشروع عرف تعثرات كثيرة نظرًا لتعقد وضعية العقار المحبس، فلم تتم عملية إعادة الهيكلة إلا بعد مرور 15 سنة من التأخر؛ أي سنة 2008 بالنسبة للشطر الأول فقط، في حين بقي الشطر الثاني عالقًا أمام تزايد السكن العشوائي فوق هذا العقار.

من جانب آخر، يقدم هنري لوفيفر تفسيرًا أعمق لطبيعة الفضاء الاجتماعي نفسه، إذ يرى أن الفضاء ليس كيانًا طبيعيًا جامدًا، بل هو نتاج اجتماعي وسياسي يتشكل من خلال ثلاث أبعاد مترابطة:

- ✓ الممارسة المكانية (Perceived Space) وهي الاستخدامات الفعلية للفضاء.
- ✓ تمثلات الفضاء (Conceived Space) وهي التصورات الرسمية للمخططين والسلطات.

✓ الفضاءات المعيشة (Lived Space) وهي المعاني الرمزية التي يحملها السكان لهذا الفضاء.(Lefebver,1991,pp.26-27)

في حالة سيدي رحال الشاطئ، يتجلى هذا التفاعل في التناقض بين الممارسة المكانية غير المنظمة (تجزئات غير رسمية وسكن عشوائي) والتمثلات التخطيطية الرسمية مثل مشاريع إعادة الهيكلة، والفضاءات المعيشة التي تعطي للأحباس قيمة رمزية قوية لدى السكان، ما يجعل الفضاء الاجتماعي محكومًا بصراعات متعددة الأبعاد.

كما أن التداخل بين الشرعية الدينية والتقليدية والقانونية في هذا المجال يعرقل جهود التخطيط والتنمية. وفقًا لماكس فيبر، تتعدد مصادر الشرعية التي تُضفي على السلطة طابعها المقبول اجتماعيًا، وتشمل الشرعية التقليدية القائمة على العادات والتاريخ، الشرعية الكاريزمية القائمة على الشخصية والجاذبية، والشرعية القانونية/الرشيدة القائمة على نظام قانوني مؤسساتي. (فيبر، 1982،ص.49)

في سياق سيدي رحال الشاطئ، تمثل الشرعية التقليدية والرمزية لأسر الشرفاء نوعًا من الهيمنة التي تصعب مواجهتها من خلال الشرعية القانونية الإدارية للتخطيط الحضري، مما يؤدي إلى تعقيد المساطر وتأخير التسوية العقارية، وارتفاع وتيرة التغير المجالي غير المخطط.

إن ما يميّز الحالة العقارية في سيدي رحال الشاطئ هو التنوع الكبير للأشكال العقارية الذي يشكّل في الوقت ذاته مصدرًا للصراع والمقاومة أمام التخطيط الرسمي، ويعكس من تداخلات القوى التاريخية والاجتماعية والاقتصادية التي تنتج وتعيد إنتاج المجال نفسه. فالتغير المجالي ليس فقط نتيجة لتخطيط مؤسسي، بل هو نتاج عمليات اجتماعية متداخلة يمارسها الفاعلون داخل مجموعة علاقات قوية ومعقدة، وهو ما يجعل من فهم البنية العقارية أساسًا لتحليل تغيّر المجال الرحالي.

أراضي الدولة:

جدول رقم 2: مساحة وموقع أراضي الدولة بالمجال الرحالي

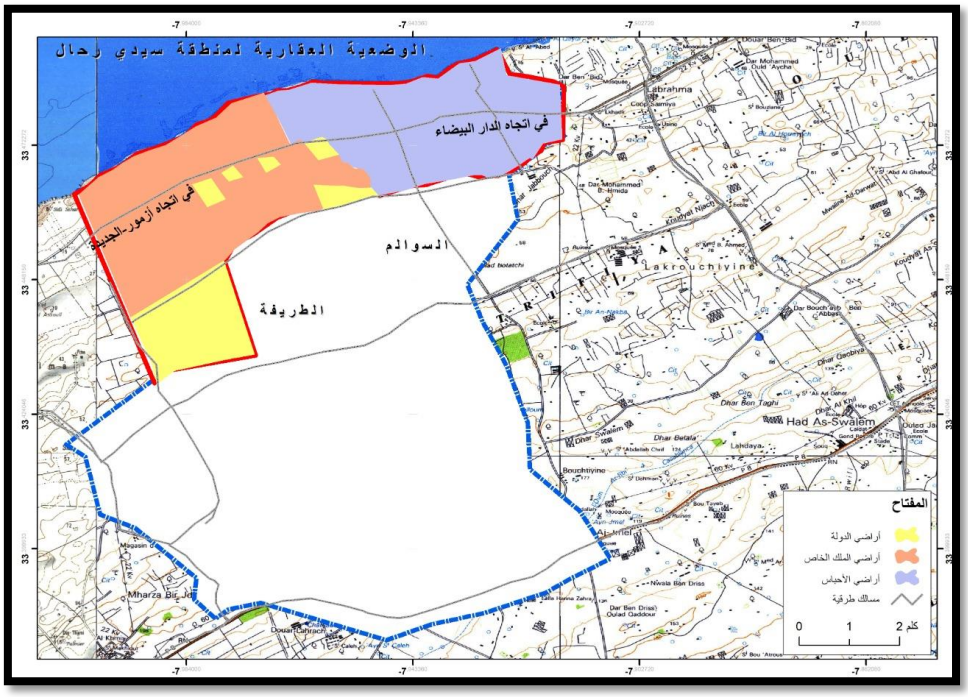
الرسم العقاري	المساحة بالهكتار	الموقع	الوضعية الحالية
8259	306	الهواورة 2	يوجد به مطرح النفايات ومحطة التطهير
440	7	الهواورة 2	1,5 هكتار مستغلة من طرف وزارة التربية والتعليم لإحداث ثانوية 5,5 هكتار تم تفويتها لأحد المستثمرين استفادت الجماعة من 67 بقة.
20738	6	مول العلام	خاضع لإعادة الهيكلة
-	2	دوار أولجيني	خاضع لإعادة الهيكلة
-	2	دوار خوان	خاضع لإعادة الهيكلة
-	5	مركز سيدي رحال	فارغ

المصدر: مصلحة التعمير والبناء، بلدية سيدي رحال الشاطئ 2019.

يقدر ملك الدولة الخاص ب328 هكتار بسيدي رحال الشاطئ، وهي موزعة على الشكل التالي: الرسم العقاري 8259 يحتوي على 306 هكتار يتواجد بالهواورة2، ويوجد به اليوم مطرح للنفايات ومحطة التطهير، والرسم العقاري 440 يحوي 7 هكتارات بالهواورة 2 أيضا، 1,5 هكتار منه توجد بها الثانوية التأهيلية سيدي رحال الشاطئ، أي أنها مستغلة من طرف وزارة التربية الوطنية، حيث تم إحداثها منذ سنة 2007/2006، أما 5,5 هكتار فتم تفويتها لأحد المستثمرين حيث استفادت الجماعة من 67 بقعة أرضية. أما الرسم العقاري 20738 فيحوي 6 هكتارات توجد بمول لعلام تم توجيهها لبرنامج إعادة الهيكلة للحي نفسه، وهكتارين لكل من دوار أوليجيني ودوار خوان موجهان لإعادة الهيكلة لهما، ثم خمس هكتارات بمركز سيدي رحال فارغة غير مستغلة. إن هذا الوعاء العقاري الذي يقع تحت تصرف الجماعة، لم يتم استغلاله بالشكل الأمثل من أجل تنمية حقيقية بسيدي رحال الشاطئ، بل تم اعتماده فقط كعقار يوفر حلول اجتماعية غير مبتكرة للمشاكل العقارية التي تتخبط فيها مدينة سيدي رحال. فملك الدولة لم يتم فيه إنشاء مرافق ومؤسسات ومشاريع يمكن أن تكون حاملة لقطار التنمية، بقدر ما أصبح الوعاء العقاري يدخل في خانة التدخلات العلاجية، وليس ضمن التخطيط الحضري الاستشرافي للتغير المجالي بسيدي رحال الشاطئ.

أراضي الملك الغابوي: وهي أراضي تابعة للمندوبية السامية للمياه والغابات ومحاربة التصحر، وتقدر مساحتها ب120 هكتار ذات الرسم العقاري 13991س، تتموقع على طول الشريط الساحلي هذه الأراضي عبارة عن أشجار الميموزة والكاليبتوس وهي الأكثر انتشارًا بسيدي رحال، لكن الملك الغابوي تعرض للاستغلال العقاري من طرف بعض التجزئات السكنية التي تقطع الأشجار للوصول إلى الشاطئ، وكذلك بعض التوسعات على حساب الغابة، الأمر الذي ترك المجال الرحالي بدون منتزه أخضر يمكن للساكنة الولوج إليه كمتنفس تمارس فيه أنشطة متعددة، ليصبح الشاطئ هو المتنفس الوحيد للساكنة في غياب المساحات الخضراء.

خريطة رقم 1: الوضعية العقارية بالمجال الرحالي



المصدر: البحث الميداني ، عمل شخصي 2020.

إن ما يمكن ملاحظته على مستوى الأشكال العقارية بالمجال الرحالي هو كونها تتميز بالتنوع، إلا أن ما يطغى عليها هو أراضي الأحباس المعقبة التي تمتد على مساحة تمثل أكثر من ثلث (3/1) المساحة الإجمالية للمجال الرحالي الحضري، هذا الأمر جعل التغير المجالي المخطط يواجه عراقيل عدة أهمها تصفية الأملاك العقارية المحبسة من أجل إتمام عملية هيكلة حي الشرفاء، وكذا إتمام مجموعة من التجهيزات التي لاتزال متوقفة إلى اليوم، بفعل تعرض وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية التي يعود لها القرار الحسم في معاوضة العقارات الحبسية باعتبارها الوصية الوصية على الأحباس بالمغرب، كما أن هذا الأمر جعل من الفاعلين شاغلي المجال (الأصليين والمهاجرين) يتبنون استراتيجيات زادت من تعطل التغير المخطط، لتنفتح على التغير التلقائي المرتبط بالاستراتيجيات الذاتية للفاعل شاغل المجال. فإذا كانت الوضعية العقارية معقدة وتتخذ مسطرة تصفيتها وقتاً طويلاً جداً وتنسيقاً بين مجموعة من المتدخلين (الفاعلين المؤسساتيين)، فإن الفاعل شاغل المجال لا ينتظر الوصول إلى حلول رسمية من طرف الفاعلين الرسميين، بل يعمل على تكييف استراتيجياته مع حاجياته، وبالتالي يكون موجهاً لفعله الذاتي وفق إمكاناته وحاجياته ووضعياته وأهدافه.

على سبيل الختم:

ختامًا، يبرز تعقّد وتعدّد الأشكال العقارية بالمجال الرحالي، ولاسيما سيادة العقارات المحبَّسة إلى جانب الملك الخاص، كأحد المحددات البنيوية الأساسية التي ساهمت في إعادة تشكيل المجال وأنماط استغلاله. فقد أفضت هذه الوضعية العقارية المركبة إلى جعل المجال الرحالي مجالًا جاذبًا للباحثين عن السكن، خاصة من مدينة الدار البيضاء، في سياق تزايد الضغط الديمغرافي وتراجع إمكانيات الولوج إلى السكن المهيكل داخل المجال الحضري المركزي. وقد أسهم هذا الطلب المتزايد في توسّع أنماط السكن العشوائي والصفيحي بوصفها استجابات تلقائية لإكراهات السوق العقارية والتدبير المجالي، وليس باعتبارها مجرد اختلالات ظرفية أو ممارسات هامشية.

وتعود الجذور الأولى لهذه الدينامية إلى المرحلة الاستعمارية، حيث عملت السلطات الاستعمارية على استقدام اليد العاملة الزراعية من مناطق متعددة، خاصة عبدة ودكالة، قصد تلبية حاجيات الاستغلال الفلاحي، وهو ما أفرز أنماطًا سكنية هشّة استقرّت بالمجال الرحالي واستمرّت في إعادة إنتاج ذاتها عبر الزمن، في ظل غياب سياسة مجالية شمولية قادرة على استيعاب التحولات الاجتماعية والديمغرافية المتلاحقة. وبذلك، لم يعد السكن العشوائي ظاهرة انتقالية مرتبطة بمرحلة تاريخية محددة، بل أضحى مكوّنًا بنيويًا يتداخل مع مسارات التغير المجالي المخطط، القائم أساسًا على منطق التجزئات العقارية، في علاقة مركبة تجمع بين منطق الضبط التخطيطي من جهة، ومنطق الممارسة المجالية التلقائية من جهة ثانية.

ويكشف هذا التداخل بين التغير المخطط والتغير التلقائي عن حدود التدخلات التخطيطية في ضبط الديناميات المجالية، خاصة في سياق يطغى عليه التعقيد العقاري وتعدد المتدخلين وتباين استراتيجيات الفاعلين. كما يوازي هذا التعدد على مستوى الأشكال العقارية تعددٌ واضح على مستوى العمران بالمجال الرحالي، حيث تتعايش أنماط سكنية متباينة—من السكن القروي والسكن العشوائي والصفيحي، إلى الشقق السكنية والدور المغربية العصرية والفيلات— في تعبير مجالي عن تمايز اجتماعي ومجالي عميق، يعكس تفاوت الإمكانات الاقتصادية واختلاف مواقع الفاعلين داخل البنية الاجتماعية.

وعليه، يمكن اعتبار المجال الرحالي مجالًا مركّبًا وغير متجانس، يتشكّل من خلال تفاعل تاريخي واجتماعي معقّد بين الأطر القانونية والمؤسساتية من جهة، والممارسات اليومية واستراتيجيات الاستقرار والسكن من جهة أخرى. وهو ما يجعل فهم التحولات المجالية بهذا المجال رهينًا بتحليل العلاقة الجدلية بين البنيات العقارية، وأنماط العمران،

واستراتيجيات الفاعلين، بعيدًا عن المقاربات الاختزالية التي تختزل التغير المجالي في بعده التقني أو التخطيطي فقط، دون استحضار عمقه الاجتماعي والتاريخي.

المراجع

- Bourdieu,P. (1993). *effets de lieu, in: la misére du monde*, Ed du seuil, paris.
- Ledrut, R.(1968). *Sociologie Urbaine*, paris puf.
- Ledrut,R.(1984). *La forme et le sens dans la societé*, Ed, librairie des Méridiens, paris.
- Roncayolo,M .(1990). *la ville et ses territoires*, Gallimard.
- Bourdieu, P. (1986). *The forms of capital*. In J. Richardson (Ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (pp. 241–258). Greenwood Press.
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space* (D. Nicholson-Smith, Trans.). Blackwell.
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. Richardson (Ed.), Handbook of theory and research for the sociology of education (pp. 241–258). Greenwood.
- Bourdieu, P. (1990). The logic of practice. Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1998). Practical reason: On the theory of action. Stanford University Press.

- بلدية سيدي رحال الشاطئ. (2019). مصلحة التعمير والبناء.
- تشيرتون؛م. وبراون؛آ.(2012). *علم الاجتماع النظرية والمنهج*. ترجمة: هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى.
- الجريدة الرسمية . (14 يونيو 2010).عدد 5847. بتاريخ فاتح رجب 1431.
- الجريدة الرسمية المغربية. (2010). ظهير شريف رقم 236.09.1 بتاريخ 23 فبراير 2010.
- فيبر،م.(1982). *رجل العلم ورجل السياسة* ، دار الحقيقة، بيروت.
- ماتيوز؛ب. وليز؛ر. (2016). *الدليل العلمي لمناهج البحث في العلوم الاجتماعية* ، ترجمة: محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، عدد 2319، الطبعة الأولى.
- مافيزولي، م.(2010). *في الحل والترحال، عن أشكال التيه المعاصرة*، ترجمة عبد الله زارو، أفريقيا الشرق.
- المالكي،ع. (2015). *الثقافة والمجال،دراسة في سوسيولوجيا التحضر والهجرة في المغرب*. منشورات مختبر سوسيولوجيا التنمية الإجتماعية، الطبعة الأولى.
- مسلم بن الحجاج .(1995) .*صحيح مسلم* (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي). بيروت: دار إحياء التراث العربي. حديث رقم 1631.

- الناظري، أ. (1996). *الصعوبات الكامنة وراء تطبيق مقتضيات التشريع الكرائي الحبسي للأمد القريب و البعيد و المتوسط، ووسائل تدليلها*. مداخلة ضمن أشغال الأيام الدراسية حول موضوع : " التشريع الحبسي : الواقع و المستجدات ". المنظمة من طرف وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية بمقر المجلس العلمي للرباط وسلا.
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.(2011). قسم المحافظة على الأصول الوقفية، مصلحة المعاملات العقارية للأوقاف.
- اليحياوي؛ ش. (2013). توزيع الفضاء المديني والتغير الاجتماعي، *الحفصية نموذجا*. مركز النشر الجامعي تونس.

ملحق

الوثيقة رقم 1: وثيقة تحبيس العقار 13990س على الشرفاء العلويين بسيدي رحال الشاطئ

ISSN :

TAFAKOR
journal for human and social sciences

المجلد: 01
العددالأول: شتاء 2026

Marriage in Contemporary Morocco: The Dialectic of Structure and Value

Boukchouch; Hicham

Email 1:: boukchouchhicham@gmail.com

ORCID identifier [1] : 0009-0004-8145-5871

Received	Accepted	Published
2026/01/02	**2026/01/18**	
DOI:		

Abstract

This research paper aims to analyze the institution of marriage as a social, cultural, and economic structure undergoing profound transformations in contemporary Moroccan society. The study is based on the hypothesis that marriage is no longer merely a traditional social obligation but has become a field of negotiation between collective values and individual projects, as well as between what the cultural structure imposes and the freedoms enabled by modern transformations. The study employed a comparative analytical sociological approach, drawing on Bourdieu's theories of social reproduction, Goffman's analysis of symbolic interactions, and Parsons' framework on family functions.

The analysis relied on qualitative and field data, revealing that Moroccan marriage is experiencing a deep crisis of value representations, manifested in delayed marriage age, increased costs, and the decline of reproductive functions in favor of emotional ones. The results also indicate that Moroccan women have become active negotiators in partner selection and in shaping marital projects, while digital platforms and globalization have reshaped perceptions of love and partnership, widening the generational gap. The study concludes that marriage in Morocco is no longer a closed traditional institution but a transformed space reflecting the interplay of economy and values, religion and modernity, and individual society with collective heritage.

Keywords: marriage, social transformation, cultural representations, gender values, household economy

المجلد: 01
العددالأول: شتاء 2026

TAFAKOR
journal for human and social sciences

ISSN :

الزواج في المغرب المعاصر: جدلية البنية والقيمة

بوقشوش؛ هشام، وزارة الشباب والثقافة والتواصل (قطاع الشباب)

الايميل1: boukchouchhicham@gmail.com

حساب 1: 0009-0004-8145-5871

تاريخ الاستلام	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2026/01/02	**2026/01/18**	
DOI :		

ملخص

تسعى هذه الورقة البحثية إلى تحليل مؤسسة الزواج بوصفها بنية اجتماعية وثقافية واقتصادية تشهد تحولات عميقة في المجتمع المغربي المعاصر. ينطلق البحث من فرضية مفادها أن الزواج لم يعد مجرد التزام اجتماعي تقليدي، بل أصبح مجالا للتفاوض بين القيم الجماعية والمشاريع الفردية، وبين ما تفرضه البنية الثقافية وما تتيحه التحولات الحديثة من حرية اختيار واستقلالية ذاتية. اعتمدت الدراسة المنهج السوسيولوجي التحليلي المقارن، مستندة إلى مقاربات نظرية لبورديو حول إعادة الإنتاج الاجتماعي، وغوفمان في تحليل التفاعلات الرمزية، وبارسونز في وظائف الأسرة. وقد استند التحليل إلى معطيات نوعية وميدانية تبرز أن الزواج المغربي يعيش أزمة تمثلات قيمية عميقة، تتجسد في تأخر سن الزواج وارتفاع تكاليفه، وتراجع الوظيفة الإنجابية لصالح الوظيفة العاطفية. كما بينت النتائج أن المرأة المغربية أصبحت فاعلا تفاوضيا في اختيار الشريك وصياغة مشروع الزواج، وأن المنصات الرقمية والعولمة أعادتا تشكيل تصورات الحب والارتباط، ما أدى إلى اتساع الفجوة بين الأجيال. وتخلص الدراسة إلى أن الزواج في المغرب لم يعد مؤسسة مغلقة على التقليد، بل فضاءً متحولا يعكس تفاعل الاقتصاد بالقيم، والدين بالحداثة، والمجتمع الفردي بالموروث الجماعي.

الكلمات المفتاحية: الزواج، التحول الاجتماعي، التمثلات الثقافية، القيم الجندرية، الاقتصاد الأسري

تمهيد

يعد الزواج إحدى أهم المؤسسات الاجتماعية التي تقوم عليها بنية المجتمع المغربي، إذ يمثل فضاء لإعادة إنتاج القيم الثقافية والدينية وضمان استمرارية الروابط العائلية والاجتماعية. غير أن العقود الأخيرة شهدت تحولات بنيوية عميقة في تمثلات الشباب وسلوكياتهم المرتبطة بهذه المؤسسة، تجلت في تراجع معدلات الزواج وارتفاع سن الاقتران، مما أثار تساؤلات جوهرية حول الأسباب الكامنة وراء هذه الظاهرة، وانعكاساتها على استقرار الأسرة وبنية المجتمع.

يطرح هذا المقال الإشكال الرئيس التالي :هل يعكس العزوف عن الزواج في المغرب تحولا اقتصاديا محضا، أم أنه تجل لصراع رمزي أعمق بين منظومتي القيم المحافظة والحداثية؟ تنطلق فرضية الدراسة من أن الظاهرة ليست نتيجة عامل واحد، بل هي حصيلة تفاعل معقد بين المحددات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والرمزية، ما يجعل الزواج مجالا للتفاوض بين الفرد والمجتمع، وبين التقاليد ومتطلبات العصر.

وقد تناولت دراسات مغربية وعربية عدة هذا الموضوع من زوايا مختلفة، حيث ربطت تراجع الإقبال على الزواج بالتحولات العميقة التي عرفتها القيم الأسرية والرمزية داخل المجتمع المغربي، ولا سيما صعود الفردانية، وتغير تمثلات الزواج وتحولات الرمزي والأسري والجسدي (الخطيبي، 1993) ، وإعادة تعريف أدوار الجنسين داخل الأسرة، في ربط بين التحول القيمي، والتمدن، وتغير أنماط الزواج (بنسالم، 2007)، مع إعادة تشكيل معنى الزواج ووظائفه الاجتماعية (العلمي، 2016).

بينما ركز ميري (Murray، 2007) على دور استقلالية المرأة والتحولات الثقافية في إعادة تعريف الأدوار الجندرية داخل مؤسسة الزواج، باعتبارها مجالًا للتفاوض حول السلطة والمعنى الاجتماعي. أما بورديو (Bourdieu, 1998) فقد اعتبر الزواج ممارسة رمزية تسهم في إعادة إنتاج البنية الاجتماعية من خلال الهابيتوس وآليات الاختيار القرابي. في حين أشار غوفمان (Goffman, 1963) إلى أن الانحراف عن الأعراف الاجتماعية التقليدية يؤدي إلى وصم اجتماعي، يعمق التوتر القيمي بين المحافظة والحداثة.

تظهر هذه الدراسات الراهنة أن العزوف عن الزواج لا يختزل في العوامل الاقتصادية فحسب، بل يعكس تحولات قيمية وثقافية عميقة تشهدها البنية الاجتماعية المغربية. وفي هذا الإطار، تنطلق هذه المقالة من مقاربة سوسيولوجية نقدية تستثمر التكامل بين المنظورين الوظيفي والتفاعلي، بهدف تفكيك ديناميات التفاعل بين المحددات الرمزية والاجتماعية والاقتصادية، وإبراز أثرها في إعادة تشكيل تمثلات الزواج ومكانته في المجتمع المغربي المعاصر.

1- منهجية البحث

ارتكزت هذه المقالة على المنهج السوسيولوجي التحليلي المقارن ضمن مقاربة كيفية، انطلاقا من اعتبار مؤسسة الزواج بنية اجتماعية ورمزية لا يمكن فهم تحولات وظائفها ودلالاتها خارج سياقها البنيوي والثقافي والتاريخي. وقد تم اعتماد الدراسات السوسيولوجية والأبحاث الأكاديمية والتقارير الوطنية والدولية المتعلقة بالأسرة والزواج والتحولات القيمية في المغرب كأساس مركزي للتحليل، لما توفره من معطيات تفسيرية وإطارات منهجية تمكّن من تتبع ديناميات التحول ورصد أبعادها الرمزية والاجتماعية.

وقد تم توظيف هذه الدراسات والتقارير بشكل نقدي وتحليلي، لا بوصفها مجرد مرجع، بل باعتبارها أدوات لرصد أنماط التمثلات الاجتماعية، ومقارنة النتائج، وربطها بالسياقات الثقافية والاجتماعية التي أنتجت فيها، بما يتيح استكشاف أوجه التقاطع والاختلاف بين المقاربات المختلفة وكشف آليات التفاعل بين القيم التقليدية والتحولات الحديثة في الزواج المغربي.

أما معالجة المعطيات، فقد تمت عبر التحليل الموضوعاتي والمقارن، من خلال تصنيف المحاور المركزية المتكررة في الأدبيات والتقارير وربطها بالإطار النظري للدراسة، مستندة إلى مفاهيم بورديو حول إعادة الإنتاج الاجتماعي، وغوفمان في التحليل الرمزي للتفاعلات، وبارسونز في دراسة وظائف الأسرة. ويبرر هذا التوجه المنهجي بقدرته على تقديم قراءة معمقة للظاهرة، وإبراز الطابع التفاعلي والتحولي لمؤسسة الزواج، بما يضمن اتساق التحليل المنهجي، ويعزز الصرامة العلمية، ويمكّن من فهم العلاقة المعقدة بين القيم الفردية والجماعية في المجتمع المغربي المعاصر.

2- البعد الاقتصادي للزواج في المجتمع المغربي

يشكل البعد الاقتصادي أحد أهم المحددات في خيارات الشباب المغربي المتعلقة بالزواج، إذ تحول الزواج في السياق المعاصر إلى عبء مالي ثقيل. فقد أظهرت الدراسات الميدانية أن ارتفاع تكاليف المهر والمصاريف الاحتفالية، إلى جانب أزمة السكن وضغوط الأسر في توفير الدعم المالي، يجعل من تكوين أسرة مستقلة تحديا حقيقيا أمام الأجيال الصاعدة. في هذا الإطار، يوضح غاري بيكر أن "الزواج ليس مجرد علاقة عاطفية، بل هو صفقة اقتصادية واجتماعية يتم من خلالها تبادل الموارد المادية والرموز الاجتماعية" (Becker G. S., 1981, p. 14)

يفهم الزواج كمشروع اقتصادي واجتماعي يتيح للطرفين تحقيق منافع متبادلة، ليس فقط على مستوى الموارد المادية، بل كذلك عبر الرموز والقيم والثقافة التي تؤطر العلاقة الزوجية. وهكذا، يصبح الشريك ليس مجرد رفيق عاطفي، بل موردا اقتصاديا واجتماعيا يساهم في استقرار الأسرة وإعادة إنتاج رأس المال البشري والاجتماعي، بما في ذلك التعليم والمهارات والشبكات الاجتماعية.

2-1- التفاوتات الطبقية وأثرها على فرص الزواج

بالمجتمع المغربي، يبرز هذا المنظور بشكل جلي مع تزايد تكاليف الزواج وما يرافقها من التزامات اقتصادية. فالشباب، خاصة من الطبقات الوسطى والدنيا، يجدون أنفسهم مضطرين للاعتماد على دعم الأسرة لتغطية هذه التكاليف، مما يولد ضغطا اجتماعيا ونفسيا يدفع إما إلى تأجيل الزواج أو إلى العزوف عنه كليا، أو البحث عن بدائل أقل التزاما مثل العيش المشترك أو العلاقات غير الرسمية. هذا ما يؤكده بيكر في تحليله حين يربط "القدرة الاقتصادية للفرد بمدى قدرته على الدخول في علاقة زوجية مستقرة." (Becker G. S., 1981, p. P 25)

تتداخل الضغوط الاقتصادية مع التفاوتات الطبقية، فتكون إمكانيات تكوين أسرة مستقرة أكثر تقييدًا لدى الفئات محدودة الموارد، بينما تتمكن الفئات الميسورة من الالتزام بالمعايير التقليدية للزواج بسهولة نسبية. وتشير البيانات الأخيرة إلى أن متوسط سن الزواج الأول للنساء بلغ 24.6 سنة في 2024، وهو مؤشر على تحولات ثقافية في أنماط الزواج والأسرة المغربية، دون أن يعكس بالضرورة ارتفاعا في معدلات الزواج (للتخطيط، الأسرة المغربية في أرقام – تقرير،

(2024). كما ارتفعت نسبة الأسر التي ترأسها نساء إلى 19.2%، خصوصا في المناطق الحضرية، مما يعكس تعزيز دور المرأة كفاعل اجتماعي واقتصادي داخل الأسرة. وفي الوقت ذاته، بلغت نسبة الذين لم يتزوجوا أبدا بين من تجاوزوا 55 سنة 9.4%، مع تفوق النساء على الرجال في هذه النسبة، في حين ارتفع معدل الطلاق إلى 3.3%، وهو اتجاه أكثر وضوحا لدى النساء، ما يشير إلى تحولات في بنية العلاقات الزوجية وطبيعتها الاجتماعية (للتخطيط، الأسرة المغربية في أرقام – تقرير، (2024)

2-2- تكاليف الزواج وعبء التأسيس الأسري

تتضح طبيعة الضغوط الاقتصادية على الزواج في المغرب من خلال التقاطع بين عوامل الاقتصاد والمجتمع والثقافة، فتتجاوز كونها مجرد ضغوط فردية لتصبح نتاجا لبنية اجتماعية تحدد إمكانيات تكوين الأسرة. فالعزوف عن الزواج أو تأجيله لا ينظر إليه كخيار شخصي فحسب، بل كانعكاس لآليات إعادة إنتاج التفاوتات الاجتماعية، حيث تصبح القدرة الاقتصادية المحدد الأساسي لشرعية تكوين الأسرة واستقرار الارتباط الزوجي

تغيرات عميقة في بنية الأسرة المغربية، حيث أصبحت الأسر أصغر حجما، وتزايدت معدلات العزوبة والطلاق، مع بروز متزايد لدور المرأة في الحياة الأسرية والمجتمعية .ليتقاطع البعد الاقتصادي لهذه التحولات مع الأبعاد الثقافية والاجتماعية، ما يعني أن استقلال المرأة المغربية اقتصاديا قبل الزواج يمنحها إمكانية إعادة تعريف الدور التقليدي للزواج. لم يعد الزواج ينظر إليه فقط كآلية لتحقيق الأمن المالي، بل بات يفهم أكثر كخيار شخصي قائم على التوافق العاطفي والثقافي، وهو ما يبرز الطابع المزدوج للاقتصادي والرمزي في تشكيل مؤسسة الزواج.

إن الزواج في المغرب اليوم يشكل فضاء تفاوضيا متعدد الأبعاد، حيث تتقاطع الضغوط الاقتصادية مع القيم الفردية والثقافية، لتعيد إنتاج صراعات رمزية بين التقليدي والحداثي. إن فهم العزوف عن الزواج لا يمكن اختزاله في كونه مجرد خيار فردي أو نتيجة مباشرة للأزمة الاقتصادية، بل ينبغي النظر إليه كنتيجة لتفاعل معقد بين الموارد المادية، التحولات الثقافية، والرموز الاجتماعية التي تؤطر العلاقات الزوجية في المجتمع المغربي المعاصر. وتشير الدراسات السوسيولوجية (Becker G.، 1981) إلى أن القدرة الاقتصادية للفرد ترتبط ارتباطا وثيقا بفرصه في الدخول في علاقة زوجية مستقرة ، بينما تظهر المعطيات الميدانية الحديثة (للتخطيط، الأسرة المغربية في أرقام – تقرير، (2024) أن متوسط سن الزواج الأول للنساء بلغ 24.6 سنة في 2024، مع ارتفاع نسبة الأسر التي ترأسها نساء إلى 19.2%، وارتفاع معدل الطلاق إلى 3.3%، وهو ما يعكس التحولات في وظائف الزواج والمعايير المرتبطة به. كما تؤكد دراسات ميدانية (Ouchelh، 2025) على أن ديناميات سوق الزواج والتحولات الاجتماعية–الاقتصادية تؤثر بعمق على خيارات الشباب المغربي، بما في ذلك اختلاف توقعات الرجال والنساء في عملية البحث عن شريك والزواج .

3- السياق الثقافي والاجتماعي للزواج

3-1- الزواج كمشروع اقتصادي–اجتماعي

تلعب العوامل الثقافية والاجتماعية دورا محوريا في تفسير العزوف عن الزواج في المغرب المعاصر. فقد أدى صعود قيم الفردية والحرية الشخصية إلى إعادة تشكيل تصورات الشباب حول مؤسسة الزواج، حيث أصبح تأجيل الزواج أو

الدخول في علاقات عاطفية أقل التزاما خيارا اجتماعيا مقبولا وأكثر شيوعا. هذه القيم الجديدة منحت الأفراد هامشا أكبر لاتخاذ قراراتهم بمعزل عن الضوابط التقليدية للأسرة والمجتمع.

في السياق نفسه، ساهم استقلال المرأة المغربية اقتصاديا واجتماعيا في تقليص الاعتماد التقليدي على الزواج كوسيلة للأمن الاجتماعي. لم يعد الشريك يمثل شرطا ضروريا للاستقرار المالي أو الاعتراف الاجتماعي، بل بات الزواج ينظر إليه كخيار شخصي قائم على التوافق العاطفي والثقافي. تدعم دراسة راجي و زواري (Assaad, 2003, p. 1) الفكرة القائلة بأن استقلالية النساء قبل الزواج أسهمت في إضعاف مركزية الزواج كشرط للاندماج الاجتماعي في المغرب. في هذه الدراسة، أظهرا أن الزواج نفسه ليس عائقا أمام المشاركة في سوق العمل، بل إن وجود أطفال في سن المدرسة يقلل بشكل كبير من المشاركة في العمل المأجور. بالإضافة إلى ذلك، تبين أن التعليم العالي للمرأة، وكذلك تعليم والدها، يزيدان من احتمالية مشاركتها في القطاع العام. تشير هذه النتائج إلى أن النساء اللواتي يتمتعن بمستوى تعليمي عالٍ قد يفضلن تأجيل الزواج أو تأخيره، مما يعكس تحولا في القيم الاجتماعية والاقتصادية المتعلقة بالزواج والخصوبة في المجتمع المغربي.

تتفاعل هذه التحولات الثقافية مع الضغوط الاقتصادية لتشكل سياقا معقدا لاتخاذ القرار بالزواج. فحسب نتائج الإحصاء العام للسكان والسكنى بالمغرب لسنة 2024، تراجع معدل النشاط من 47.6% سنة 2014 إلى 41.6% سنة 2024، فيما ارتفع معدل البطالة إلى 21.3%، مع تباين واضح بين الحضر (21.2%) والريف (21.4%)، وبين الرجال (20.1%) والنساء (25.9%)هذه المؤشرات الاقتصادية انعكست مباشرة على القرارات الأسرية، من خلال تأخير سن الزواج، ارتفاع نسب العزوبة والطلاق، وتراجع الخصوبة.

يظهر هذا أن المجتمع المغربي يعيش مرحلة انتقال ديموغرافي واجتماعي متقدمة، حيث تتقاطع العوامل الاقتصادية والثقافية مع التحولات في بنية الأسرة. يؤكد بورديو أن الزواج "ممارسة مشحونة بالرموز والقيم، تمثل الهوية الاجتماعية وتساهم في إعادة إنتاج البنية الاجتماعية" (Bourdieu، 1993، 120 p) ما أدى انتشار قيم الفردية واستقلالية المرأة إلى تحولات رمزية عميقة في أدوار الجنسين ووظائف الأسرة.

من منظور النظرية الاقتصادية للزواج، يرى بيكر أن "الزواج قرار اقتصادي واجتماعي يعتمد على الموارد المتاحة والتوقعات المستقبلية. (Becker G.، 1981) هذا ما يتضح في المغرب، حيث أصبحت القدرة الاقتصادية والاستقرار المالي شرطا مسبقا لاتخاذ قرار الزواج، وهو ما يعكس تداخلا معقدا بين العوامل البنيوية والرمزية التي تؤطر التحولات الأسرية والديموغرافية.

إزاء هذه التحولات في التمثلات الاجتماعية للزواج، لم يعد الزواج مجرد التزام تقليدي لإعادة إنتاج الأسرة واستمرار النسب، ليعكس هذا التحول ازدواجية القيم في المجتمع المغربي، بين القيم التقليدية التي تشدد على الاستمرارية الأسرية والولاء الاجتماعي، وبين القيم الحداثية التي تعلي من شأن الحرية الفردية والاستقلالية الشخصية. غير أن تأجيل الزواج أدى إلى تأخر الإنجاب وتقليص حجم الأسر، ما ينعكس على التركيبة الديموغرافية للمجتمع، ويبرز تفاعلات معقدة بين

العوامل الاقتصادية والثقافية والتعليمية، إذ لم تعد الأسرة مؤسسة تقليدية فحسب، بل أصبحت فضاء للتفاوض الاجتماعي والثقافي بين الأجيال والقيم المتعارضة.

يرتبط هذا الوضع بارتفاع معدلات البطالة، خاصة بين النساء، ما يقلل القدرة الاقتصادية للأسر على تحمل أعباء الإنجاب المتعدد. ففي المغرب، بلغ معدل البطالة 21.3٪ في 2024، مع تفاوت واضح بين الجنسين (25.9٪ للنساء مقابل 20.1٪ للرجال) وبين المناطق الحضرية والريفية، حيث يشكل هذا الفارق الاقتصادي عامل ضغط هيكلي على الأسرة المغربية. (للتخطيط، الخصائص السوسيو-ديموغرافية والاقتصادية للأسر والأفراد: التعداد العام للسكان والسكنى، 2014) هذا الضغط الاقتصادي والاجتماعي يؤثر مباشرة على الزواج والإنجاب والاستقرار الأسري، إذ تصبح الأسر مضطرة لتأجيل الزواج أو الحد من عدد الأطفال لضمان مستوى معيشي مقبول.

يعكس ارتفاع البطالة بين النساء وفجوات الدخل بين الجنسين توزيعا غير متكافئ للموارد الاقتصادية، ويظهر صراع القوى بين الجنسين داخل الأسرة والمجتمع. كما أن الفجوات الاقتصادية الإقليمية تجعل الأسر الريفية أكثر عرضة للضغوط الاقتصادية، ما يؤدي إلى تأجيل الزواج أو تقليص حجم الأسرة، رغم تمسكها أحيانا بالقيم التقليدية المتعلقة بالإنجاب. في هذا السياق، ينظر إلى الزواج والإنجاب كقرارات اجتماعية واقتصادية متشابكة، حيث تتفاعل المحدودية الاقتصادية مع القيم الرمزية والثقافية، وتصبح الأسرة فضاء للتفاوض بين الضغوط البنيوية والاختيارات الفردية.

3-2- استقلال المرأة وتغير مركزية الزواج

تشهد الخصوبة في المغرب اليوم تحولات جذرية مرتبطة بإعادة تشكيل الأدوار الجندرية داخل الأسرة، مما يخلق ديناميات جديدة بين الرجل والمرأة في مجالي الإنجاب والتربية. ومن أبرز هذه التحولات صعود نموذج "الأب المشارك"، حيث أصبح يشارك بشكل أكبر في رعاية الأطفال والمهام المنزلية المرتبطة بالأسرة. هذا النموذج يقلل من الاحتكار التقليدي للأمومة ويعيد توزيع المسؤوليات بين الزوجين، بما ينعكس على القرارات المتعلقة بعدد الأطفال وأساليب تربيتهم، كما يعكس تحولا في تمثلات السلطة الجندرية داخل الأسرة؛ إذ لم تعد الأم وحدها محور الرعاية، بل أصبح الأب شريكا نشطا في إدارة حياة الأسرة اليومية.

أما التحول الثاني فيتعلق بتأخر سن الزواج لدى النساء وصعود استقلاليتهن الاقتصادية .فمع ارتفاع مستوى التحصيل العلمي وانخراط النساء في سوق الشغل، تؤجل العديد منهن الزواج والإنجاب، سواء كخيار شخصي أو نتيجة للظروف الاقتصادية. ويؤدي هذا التأجيل إلى انخفاض معدلات الخصوبة وإعادة تعريف العلاقة بين الإنجاب والهوية الجندرية، حيث أصبح الإنجاب خيارا يوازن بين الرغبات الفردية والالتزامات الأسرية، بدل أن يكون واجبا اجتماعيا أو تقليديا مفروضا.

هذه التحولات الجندرية تؤكد أن الخصوبة لم تعد مجرد مسألة عددية أو بيولوجية، بل أصبحت ساحة تفاوض داخل الأسرة بين أفق المشاركة والرغبة في الاستقلالية من جهة، والقيم التقليدية ومتطلبات الحداثة من جهة أخرى. وفي هذا السياق، يعكس انخفاض الخصوبة والتحولات في أدوار الرجل والمرأة دينامية اجتماعية أوسع ترتبط بإعادة توزيع السلطة والجنس داخل المجتمع المغربي.

4- السرديات والتوترات المجتمعية حول الزواج

تعكس السرديات المرتبطة بالزواج في المغرب التوتر القيمي بين التيارات المحافظة والحداثية، وتبرز التناقضات الاجتماعية والثقافية المصاحبة للعزوف عن الزواج. فمن منظور التيار المحافظ، يُنظر إلى الزواج كواجب ديني واجتماعي أساسي يحافظ على وحدة الأسرة واستقرار المجتمع وينقل القيم بين الأجيال. وفي هذا الإطار، يعد العزوف عن الزواج تهديدا مباشرا للنسق الاجتماعي والأخلاقي، وقد يؤدي إلى ما يُوصَف بـ"انحلال الأسرة والقيم" أو ما يمكن وصفه بـ"تفكك البنية التقليدية للأسرة"، أي ضعف الروابط التقليدية التي كانت تنظم العلاقات بين الجنسين وتحمي الالتزامات الأسرية والمجتمعية.

في المقابل، يرى الحداثيون أن نموذج الزواج التقليدي لم يعد جذابا، وأن الخيارات البديلة—سواء تأجيل الزواج أو الانخراط في علاقات عاطفية أقل التزاما—تمثل شكلا من أشكال المقاومة للقيود الاجتماعية والاقتصادية المفروضة على الفرد. من هذا المنظور، ينظر إلى الزواج كخيار شخصي قائم على التوافق العاطفي والثقافي، وليس مجرد واجب اجتماعي أو ديني. (Murray، 2007، p 108)

توضح هذه التناقضات الصراع القيمي بين التقليدي والحداثي، حيث تركز القيم التقليدية على الاستمرارية العائلية والالتزامات الجماعية، بينما تعطي القيم الحداثية الأولوية للحرية الفردية والاستقلال الاقتصادي، معتبرة الزواج وسيلة لتحقيق مشروع حياتي شخصي للفرد. وينعكس هذا التباين بوضوح بين الأجيال والمناطق، فالشباب في المدن أكثر تأثرا بالقيم الحداثية، إذ يسعون إلى تأجيل الزواج وربطه بالتحصيل العلمي والاستقرار المالي، في حين تحافظ المناطق الريفية على قيم تقليدية أقوى، ما يخلق تضادات ثقافية واجتماعية بين مختلف الفئات السكانية.

تؤثر التحولات الاجتماعية والاقتصادية في المغرب بشكل مباشر على الخصوبة وحجم الأسرة، إذ يميل الشباب إلى تقليص عدد الأطفال وتأجيل الإنجاب، وهو ما يعكس تحول دور الأسرة من مجرد مؤسسة لإعادة إنتاج المجتمع إلى فضاء تفاوضي يجمع بين القيود الاقتصادية والقيم الثقافية والخيارات الفردية. ومن منظور **بورديو**، يمكن فهم الزواج باعتباره ساحة لإعادة إنتاج رأس المال الاجتماعي والثقافي، حيث تتقاطع القرارات الفردية مع القواعد والقيم الاجتماعية الموروثة، ويصبح الأفراد مضطرين للتفاوض بين التوقعات التقليدية ومتطلبات الحداثة.

كما يبرز **غوفمان** دور التفاعلات الرمزية في تشكيل التمثلات الاجتماعية للزواج، إذ يسعى الأفراد إلى إدارة انطباعاتهم وتحقيق التوافق بين الصور الذاتية للممارسة الزوجية والمتطلبات الاجتماعية المفروضة عليهم. ويتيح الجمع بين هذين الإطارين النظريين تفسير كيفية تأثير العوامل الاقتصادية والتعليمية والديموغرافية في إعادة تشكيل التمثلات الاجتماعية للزواج، بما يعكس تفاعلا معقدا بين الرموز الثقافية والاختيارات الفردية داخل المجتمع المغربي المعاصر.

5- الإطارات الاجتماعية والثقافية المفسِّرة للعزوف عن الزواج

تشير التحولات الاجتماعية والثقافية في المغرب المعاصر إلى تغيرات جوهرية في تصور الشباب للزواج. فقد أدت صعود قيم الفردية والحرية الشخصية إلى إعادة تشكيل الخيارات الزوجية، بحيث أصبح تأجيل الزواج أو الانخراط في

علاقات أقل التزاما خيارا مقبولا وأكثر شيوعا. وتعكس هذه القيم انتقال المجتمع من منظومة تقليدية تفرض قيودا محددة على الاختيار الزوجي، إلى ثقافة أكثر انفتاحا تمنح الأفراد حق اتخاذ قراراتهم الشخصية بشأن شريك الحياة وموعد الزواج. ويجسد ذلك، على سبيل المثال، ارتفاع نسبة الشباب الذين يختارون الزواج بعد إكمال التعليم العالي أو بعد الحصول على وظيفة مستقرة، وكذلك تزايد اللجوء إلى استشارات العلاقات عبر المنصات الرقمية ووسائل التواصل الاجتماعي لتوسيع دائرة الاختيار، ما يعكس تزاوجا بين التحولات الاقتصادية والثقافية والرمزية في إعادة تشكيل تصورات الزواج في المغرب المعاصر.

من جانب آخر، ساهم استقلال المرأة الاقتصادي والاجتماعي قبل الزواج في تقليص اعتمادها على الزواج كوسيلة للأمن الاجتماعي، ما أتاح لها اختيار الشريك بناء على التوافق العاطفي والثقافي وليس فقط على الحاجة المالية. ووفقا لبورديو (Bourdieu، La domination masculine، 1998)، ينظر إلى الزواج كممارسة مشحونة بالرموز والقيم تمثل الهوية الاجتماعية وتساهم في إعادة إنتاج البنية الاجتماعية، إذ ترسخ داخل هذه الممارسة علاقات الهيمنة بين الجنسين التي تتشكل ضمن قوة رمزية تبدو "طبيعية" في الوعي الاجتماعي.

في هذا الإطار، يقدم بورديو في تحليلا يستند جزئيا إلى دراسة المجتمع القبائلي، حيث تبين الآليات اليومية التي تكرس سيطرة الذكور وتضعف حضور النساء داخل الحقول الاجتماعية، ما يعكس كيف أن الهياكل الثقافية التقليدية تنتج وتعيد إنتاج التراتبية بين الرجال والنساء ضمن الزواج والمؤسسات المرتبطة به.

يتفاعل البعد الثقافي مع الضغوط الاقتصادية، بحيث يشكل ارتفاع تكاليف الزواج والمهر عاملا إضافيا يدفع الشباب لتأجيل الزواج أو اللجوء إلى بدائل أقل التزاما. هذا التفاعل بين الأبعاد الثقافية والاقتصادية يعكس التعقيد الاجتماعي للزواج، ويظهر أن العزوف عنه ليس مجرد خيار فردي، بل نتيجة لتغيرات هيكلية في القيم الاجتماعية والأعراف والرموز المرتبطة بالأسرة والجنسين.

تعكس المقاربات الاجتماعية والثقافية دور القيم والمعايير المجتمعية في تشكيل خيارات الأفراد بشأن الزواج والإنجاب. ففي المجتمع المغربي التقليدي، كان الزواج واجبا اجتماعيا وأسريا، يتجاوز العلاقة الفردية بين الزوجين ليشمل الأسرة الممتدة والمجتمع المحلي، حيث ترتبط القرارات الزوجية بالقيم الثقافية المتعلقة بالشرف والسمعة والالتزامات القرابية. ومع التحولات الاجتماعية الحديثة، أصبحت هذه القيم تواجه ضغوطا متزايدة نتيجة انتشار قيم الحداثة، التي تركز على الحرية الفردية وحق الاختيار الشخصي (Becker G.، 1981، صفحة 49)

5-1- تقاطع القيم التقليدية والحداثية

الشباب المغربي أصبح أكثر حساسية تجاه التوافق العاطفي والثقافي مع الشريك، وأن الالتزامات التقليدية مثل الزواج المبكر أو المرتبط بالضغوط الأسرية لم تعد جذابة لهم. كما تتداخل الأبعاد الثقافية مع عوامل أخرى مثل التعليم والتحضر ووسائل الإعلام، ما أعاد تشكيل تصورات الشباب عن الزواج باعتباره خيارا شخصيا يتطلب توافقا عاطفيا وماديا، وليس مجرد واجب اجتماعي فحسب.

بذلك، يمثل العزوف عن الزواج في المغرب تعبيرا عن صراع أوسع على الرموز والقيم الاجتماعية، ويعكس التفاعل المعقد بين الأبعاد الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والرمزية، حيث يتقاطع الفرد مع التوقعات الاجتماعية والهياكل الاقتصادية، ما يجعل الزواج مساحة تفاوضية مستمرة بين المحافظة والحداثة، بين التقاليد والتحولات الاجتماعية الحديثة.

انكماش نماذج الزواج التقليدي، وبزوغ التحولات الفردية والاجتماعية التي تشكل سلوكيات الشباب أثر على تكوين الأسرة وبنية المجتمع. فالزواج لم يعد مجرد التزام تقليدي، بل أصبح مجالا رمزيا يعكس التوتر بين المحافظة والحداثة، ويجسد التحولات العميقة في العلاقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية بالمغرب المعاصر. ما يحيل على الصراعات والتحولات الاجتماعية والرمزية المرتبطة بالزواج، إذ لا ينظر إلى العزوف عن الزواج وانحسار الخصوبة على أنهما مجرد نتيجة لضغوط اقتصادية، بل باعتبارهما تعبيرا عن صراع أوسع بين القيم التقليدية والقيم الحداثية، وصراع رمزي بين الفرد والمجتمع.

الزواج نفض عباءة الواجب الديني والاجتماعي ما يطرح تساؤلات حول مقومات الحفاظ على وحدة الأسرة واستقرار المجتمع، لينظر إلى العزوف عنه كتهديد مباشر للنظام الاجتماعي والأخلاقية والاقتصادية، ويمنح الفرد حرية اختيار شريك الحياة وفق معاييره الخاصة. في المقابل، ومع تصاعد الرؤى الحداثية التي تنتقد النموذج التقليدي للزواج باعتباره لم يعد جذابًا، أصبح تأجيل الزواج أو الانخراط في علاقات أقل التزاما يشكل شكل من أشكال المقاومة للقيود الاجتماعية والاقتصادية، ويتيح للفرد حرية اختيار شريك الحياة وفق معاييره الخاصة. (Murray، 2007، صفحة 111)

2-5- تحولات الزواج وأبعادها على حجم الأسرة والإنجاب وحجم الأسرة

التفاعل المعقد بين العوامل الاقتصادية والثقافية والرمزية، إذ يلتقي الضغط المالي مع التغيرات في القيم الفردية، ما يؤثر بشكل غير مباشر على القرارات الزوجية. و فقا لغوفمان (Goffman, 1963, p. 58)، قد يؤدي الانحراف عن الأعراف التقليدية إلى وصمة اجتماعية أو شعور بالعار يفرض على الأفراد في المجتمع المغربي، مثل تأجيل الزواج أو رفض الأعراف التقليدية في اختيار الشريك.

ما يعكس التوتر بين المحافظة والحداثة ويكشف الصراعات الرمزية الكامنة في بنية المجتمع المغربي المعاصر . وبالتالي، تتيح هذه المقاربة فهم العزوف عن الزواج كظاهرة متعددة الأبعاد، تعكس تفاوضا مستمرا بين الفرد والمجتمع، وتوضح كيف أصبح الزواج فضاء رمزيا للصراع بين القيم التقليدية والتحولات الاجتماعية الحديثة، مع إبراز التداخل بين الأبعاد الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والرمزية في بناء القرارات الزوجية.

النزاع القيمي بين التيارات المحافظة والحداثية ليس مجرد صراع فردي، بل هو تعبير عن صراع أوسع على الرموز والهياكل الاجتماعية، يعكس التحولات الاقتصادية والثقافية والرمزية في المجتمع المغربي المعاصر. فالمحافظون يرون في تراجع الزواج تهديدا مباشرا للقيم الدينية والاجتماعية، بينما يعتبر الحداثيون أن الزواج التقليدي لم يعد جذابا وأن البدائل الجديدة تمثل مقاومة للقيود الاجتماعية والاقتصادية.

تظهر المقاربات المختلفة—الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والرمزية والنقدية—أن العزوف عن الزواج في المغرب المعاصر ليس ظاهرة أحادية البعد، بل نتاج تفاعل معقد بين عوامل متعددة. فالمقاربة الاقتصادية تبرز تأثير ارتفاع تكاليف الزواج ونقص فرص السكن والبطالة على خيارات الشباب، بينما تكشف المقاربات الاجتماعية والثقافية عن تأثير تحولات القيم والمعايير المجتمعية، حيث أصبحت الفردية والحرية في الاختيار والتوافق العاطفي أهم من الالتزامات التقليدية.

أما المقاربة الرمزية البوردوية (Bourdieu، 1993)،فتبرز أن الزواج ممارسة مشحونة بالقيم والرموز الاجتماعية، وأن التحولات في هذه الرموز بين الجنسين وإعادة تعريف الأسرة تعكس تغييرات أعمق في البنية الاجتماعية. فيما تبرز المقاربة النقدية التوتر بين التيارات المحافظة والحداثية، موضحة أن العزوف عن الزواج يمثل صراعا مستمرا على الرموز والهياكل الاجتماعية، ويجسد التفاعل المعقد بين الأبعاد الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والرمزية في المجتمع المغربي المعاصر.

بناء على هذا التحليل المتعدد الأبعاد، يتضح أن العزوف عن الزواج يعكس صراعا مستمرا بين الحفاظ على النظام الاجتماعي التقليدي وبين البحث عن نماذج حياة أكثر توافقا مع متغيرات العصر الحديث، ما يجعل الزواج في المغرب المعاصر مسألة تتداخل فيها الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والرمزية، وتشكل محورا لفهم التحولات المجتمعية الكبرى في سياق الحداثة والتحولات الاقتصادية والثقافية.

في المغرب المعاصر، تتجلى التحولات الثقافية في تصاعد قيم الفردية والحرية الشخصية، التي تشجع الشباب على تأجيل الزواج أو اختيار بدائل عاطفية أقل التزاما. هذا الانفتاح على خيارات جديدة يعكس مواجهة بين الأعراف التقليدية للزواج والأسرة، وبين القيم الحديثة المرتبطة بالاختيار الشخصي والتمكين الذاتي للفرد. تحمل هذه التحولات الرمزية انعكاسات واضحة على دور المرأة، إذ يتيح استقلالها الاقتصادي والاجتماعي قبل الزواج فرصة لإعادة تعريف العلاقة الزوجية كمساحة شراكة مبنية على التوافق الثقافي والعاطفي، بدل الاعتماد على الزواج كوسيلة للأمن المالي أو الاجتماعي .وبذلك، يتحول الزواج إلى رمز للتفاوض الاجتماعي والثقافي، حيث تتقاطع القيم التقليدية مع التغيرات الحداثية، ويصبح كل قرار زواجي وسيلة لتقييم العلاقة بين الفرد والمجتمع.

ارتفاع التحضر إلى 62.8٪ وانخفاض معدل النمو السنوي إلى 0.85٪ يعكس التحولات الاقتصادية والثقافية المرتبطة بالتمدن، حيث تقل أهمية الأسرة الممتدة ويصبح التركيز على الفردية والتعليم والتشغيل. هذه الديناميات تتوافق مع نظرية الحداثة في تفسير تغير القيم الاجتماعية وتأثيرها على السلوك الفردي والأسري، بما في ذلك قرارات الإنجاب والعمل.

3-5- الصراع الرمزي بين الأجيال وإعادة تعريف الزواج

تؤثر الرموز الثقافية على كيفية استقبال المجتمع للعزوف عن الزواج، إذ يمكن أن ينظر إلى تأجيل الزواج أو اختيار بدائل أقل التزاما على أنه خروج عن المألوف، مما يخلق توترا رمزيا بين المحافظة والحداثة. يشير هذا التوتر إلى أن الزواج

في المغرب اليوم هو أكثر من علاقة شخصية؛ إنه فضاء رمزي يعكس الصراعات الثقافية والاجتماعية ويظهر التحولات العميقة في القيم والهوية.

يشير بيير بورديو (Bourdieu، 2002)إلى أن الزواج ليس مجرد علاقة بين فردين، بل هو ممارسة اجتماعية مشحونة بالرموز والقيم الثقافية، تعكس البنية الاجتماعية وتساهم في إعادة إنتاجها. فالزواج في هذا الإطار يمثل مجالا رمزيا تتفاعل فيه العلاقات الاجتماعية، الهياكل الطبقية، والمعايير الثقافية، بحيث يعبر عن الوضع الاجتماعي والاقتصادي للشخص وعائلته، ويعزز مكانته الرمزية في المجتمع.

في السياق المغربي المعاصر، شهدت التحولات الثقافية تصاعدا في قيم الفردية والحرية الشخصية، ما انعكس على قرارات الزواج، إذ أصبح اختيار الشريك قائما بشكل أكبر على الانسجام العاطفي والثقافي، وليس فقط على الاعتبارات التقليدية المرتبطة بالقرابة أو الالتزامات الأسرية. كما أسهم رفض القيود التقليدية للزواج، مثل الزواج المبكر أو الزواج المرتبط بالمصالح الأسرية، في إعادة تعريف رمزية الزواج وأهدافه، ما جعل العلاقة الزوجية مسعى لتحقيق توازن بين المكاسب الرمزية والرضا الشخصي.

تلعب الوسائط الثقافية، مثل التعليم ووسائل الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي، دورا في تشكيل هذه التحولات الرمزية، إذ تقدم نماذج متعددة للعلاقات بين الجنسين، وتعيد إنتاج تصورات جديدة حول الهوية الزوجية والأسرة. وهكذا، يتضح أن العزوف عن الزواج لا يقتصر على العوائق الاقتصادية أو الضغوط الاجتماعية، بل يتصل أيضا بالتحولات العميقة في الرموز والقيم الثقافية، التي تعيد تشكيل العلاقة بين الأفراد والمجتمع، وتعيد النظر في المكانة الرمزية للزواج والأسرة في الحياة المغربية المعاصرة.

تلعب الوسائط الثقافية، ولا سيما التعليم ووسائل الإعلام التقليدية والرقمية ووسائل التواصل الاجتماعي، دورا محوريا في إعادة تشكيل التحولات الرمزية المرتبطة بالزواج والأسرة. فهذه الوسائط لا تكتفي بنقل القيم السائدة، بل تساهم في إنتاج نماذج جديدة للعلاقات بين الجنسين، تقوم على الاستقلالية الفردية، والتفاوض، والمساواة الرمزية، وتعيد تعريف الهوية الزوجية خارج الإطار التقليدي القائم على الامتثال والواجب الاجتماعي. وقد أظهرت دراسات حديثة أن التعرض المكثف للخطابات الإعلامية العابرة للحدود، خصوصا عبر المنصات الرقمية، يعزز لدى الشباب تمثلات بديلة للأسرة والزواج، ويضعف مركزية النموذج الأسري التقليدي القائم على السلطة الأبوية والتقسيم الجندري الصارم للأدوار (Beck، 2014) (Illouz، 2007)

في السياق المغربي، يتقاطع هذا التحول مع توسع التعليم، خاصة لدى النساء، وما يرافقه من إعادة ترتيب لتطلعاتهن المهنية والذاتية، وهو ما يسهم في إعادة تقييم الزواج من كونه مسارا حتميا للاندماج الاجتماعي إلى خيار قابل للتأجيل أو إعادة التفاوض. وتشير أبحاث سوسيولوجية راهنة إلى أن وسائل التواصل الاجتماعي باتت تشكل فضاء لإنتاج سرديات جديدة حول الحب، الشراكة، والنجاح الفردي، بما يعيد صياغة المعايير الرمزية للزواج والأسرة، ويؤثر بشكل غير مباشر في القرارات الزوجية والإنجابية (Hirsch، 2006) (Cherkaoui، 2020)

وعليه، يتضح أن العزوف عن الزواج لا يمكن اختزاله في العوائق الاقتصادية أو الضغوط الاجتماعية المباشرة، بل يرتبط أيضا بتحولات عميقة في البنية الرمزية والقيم الثقافية، حيث يعاد تعريف معنى الزواج ووظيفته الاجتماعية، وتراجع مكانته الرمزية داخل مسارات الحياة الفردية في المجتمع المغربي المعاصر، في سياق يتسم بتزايد الفردنة وتعدد المرجعيات القيمية.

4-5- الديناميات الديموغرافية والاقتصادية وأثرها في أنماط الزواج

تشير المعطيات الميدانية (المندوبية السامية للتخطيط(2014، الفقرة الخامسة) إلى أن المغرب يمر بمرحلة من التحولات الاجتماعية والديموغرافية العميقة، التي تنعكس بشكل واضح على الزواج والخصوبة، وعلى الخيارات الأسرية للأفراد. فقد انخفض معدل الخصوبة الإجمالي إلى 1.97طفل لكل امرأة، وهو أدنى من مستوى الاستبدال السكاني البالغ 2.1، بينما سجلت البطالة ارتفاعا ملحوظا إلى 21.3٪، مع تفاوت كبير بين الجنسين والمناطق، ما يعكس ضغوطا اقتصادية واجتماعية متشابكة تؤثر مباشرة على قرارات الزواج والإنجاب.

يشير تراجع معدل الخصوبة إلى تحولات في القيم الاجتماعية والممارسات الأسرية .فالأسر المغربية، خاصة في المناطق الحضرية، تميل اليوم إلى تأجيل الإنجاب وتقليل عدد الأطفال، ما يعكس ميولا متزايدا لإعطاء الأولوية لجودة التربية والتعليم وتوفير الموارد الاقتصادية.

من منظور نظرية الانتقال الديموغرافي[1]، يمثل هذا التحول المرحلة الثانية من انخفاض الخصوبة، حيث تقل الولادات نتيجة التحضر، والتعليم، وزيادة مشاركة النساء في سوق العمل. كما أن التغيرات الثقافية المرتبطة بالحداثة والقيم الفردانية تؤثر على قرارات الإنجاب، إذ لم تعد الأسرة الكبيرة معيارا للتنمية الاجتماعية أو الاجتماعية الرمزية.

وفي هذا السياق، تسهم القيم الفردانية المرتبطة بالحداثة في إعادة تعريف الإنجاب بوصفه خيارا ذاتيا خاضعا للحسابات العقلانية والتطلعات الشخصية، بدل كونه واجبا اجتماعيا أو رمزا للمكانة الاجتماعية. وبذلك، لم تعد الأسرة الكبيرة تعتبر معيارا للتنمية الاجتماعية أو للرأسمال الرمزي، بل أضحى الاستثمار في "جودة" الأبناء، من حيث التعليم والرفاه، أكثر مركزية من عددهم، وهو ما ينسجم مع تحليلات الانتقال القيمي المصاحب للانتقال الديموغرافي. (Lesthaeghe، 2010).

مع ارتفاع نسبة التحضر في المغرب إلى 62.8%من مجموع السكان (الساميةللتخطيط، 2014) وفق نتائج الإحصاء العام للسكان والسكنى، يتعاظم تأثير القيم الحضرية والحداثية على سلوك الأسر وأنماط الحياة اليومية. وتشير هذه المعطيات إلى أن التحضر لا يقتصر على زيادة عدد السكان في المدن، بل ينعكس أيضا في تحولات بنيوية في الأسرة المغربية، حيث تسود الأسرة النووية على حساب الأسرة الممتدة، وتظهر قيم مرتبطة بالفردانية واتخاذ القرارات الذاتية فيما يخص الزواج والإنجاب. ويلاحظ في الحواضر تأخر سن الزواج وتأخر الإنجاب، بالإضافة إلى ارتفاع نسبة الأسر التي يديرها أفراد بمفردهم، ما يعكس توجهات نحو استقلالية أكبر في مسارات الحياة الأسرية، وهو ما يرتبط ارتباطا

[1] **نظرية الانتقال الديموغرافي** هي إطار تحليلي كلاسيكي في علم الاجتماع والديموغرافيا يفسر التحولات التاريخية في أنماط الخصوبة والوفيات وعلاقتها بالتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. تفترض النظرية أن المجتمعات تمر عبر مراحل متتابعة، تنتقل فيها من نظام ديموغرافي تقليدي إلى آخر حديث، تبعا لمسار التحديث.

وثيقا بالتحولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية المصاحبة للتحضر.وفي المقابل، تظل بعض المناطق القروية أكثر تمسكا بالقيم التقليدية المرتبطة بالأسرة الكبيرة والدور الجماعي في اتخاذ القرارات الأسرية، وهو ما يبرز استمرار الفوارق بين الحضر والريف في التمثلات والاتجاهات الاجتماعية تجاه الزواج والأسرة في المجتمع المغربي المعاصر.

5-5- الزواج كفضاء للتفاوض الرمزي والاجتماعي

تمثل الخصوبة في المغرب إحدى أكثر القضايا التي تكشف عن التوتر بين الأفق الفردي والأفق الجماعي .فهي من جهة جزء من مشروع الأفراد في بناء حياتهم، وتحقيق ذواتهم عبر الزواج والإنجاب وتكوين الأسرة. ومن جهة أخرى، تعد الخصوبة ركيزة أساسية في المشروع المجتمعي المرتبط بالاستمرارية الديموغرافية، والتنمية الاقتصادية، والتماسك الاجتماعي. هذا التداخل يفرز شبكة من التقاربات والتضادات والتفاعلات.

أصبحت القرارات المتعلقة بالإنجاب تقاس بميزان العقلانية الفردية، حيث يختار الأزواج عدد الأطفال وفقا لإمكاناتهم الاقتصادية، ومستوى تعليمهم، وطموحاتهم المهنية. وهنا تتحول الخصوبة إلى أداة لتحقيق المشروع الذاتي المتمثل في تحسين جودة الحياة، وضمان تربية وتعليم أفضل للأبناء. هذا التوجه يعكس ما تصفه الأدبيات السوسيولوجية بـ"الفردنة"التي تعيد تعريف العلاقة بين الفرد والأسرة والمجتمع.

في السياق المغربي، لا تقارب الخصوبة بوصفها خيارا فرديا صرفا، بل تدرج ضمن رهانات التخطيط الديموغرافي والسياسات العمومية المرتبطة بالتنمية البشرية والاستقرار الاجتماعي. فقد أبرزت تقارير المندوبية السامية للتخطيط أن التراجع المستمر في معدلات الخصوبة، خاصة في الوسط الحضري، يطرح تحديات متنامية تتعلق ببنية الأعمار، وارتفاع مؤشرات الشيخوخة الديموغرافية، وما يرافقها من ضغط متزايد على سوق الشغل وأنظمة الحماية الاجتماعية والتقاعد. (السامية للتخطيط، 2014)

وفي الاتجاه نفسه، تشير تقارير صندوق الأمم المتحدة للسكان بالمغرب (United Nations Population Fund، 2023) إلى أن التحولات في السلوك الإنجابي، الناتجة عن تأخر الزواج، وتوسع تعليم النساء، وتغير التمثلات المرتبطة بالأسرة، تفرض على الدولة إعادة التفكير في سياسات الأسرة والصحة الإنجابية من منظور يوازن بين الحقوق الفردية ومتطلبات الاستدامة الديموغرافية. وعليه، تصبح الخصوبة في الحالة المغربية موضوعا عموميا بامتياز، تتقاطع فيه الاعتبارات الاقتصادية والاجتماعية والديموغرافية، ضمن مشروع مجتمعي يسعى إلى التوفيق بين التحول القيمي ومتطلبات التنمية.

يلتقي المشروع الفردي بالمشروع المجتمعي حين يسعى الطرفان إلى تحقيق الجودة بدل الكثرة: الأفراد يرغبون في تربية أبناء قادرين على الاندماج في سوق الشغل، والدولة تحتاج إلى موارد بشرية مؤهلة لدعم التنمية. كما يتقاطعان في الحاجة إلى الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي الذي يضمن التوازن بين العرض الديموغرافي والطلب المجتمعي. لكن التناقض يبرز حين يرى الأفراد في الإنجاب عبئا يثقل كاهلهم في ظل تكاليف المعيشة، بينما ترى الدولة في انخفاض الخصوبة تهديدا وجوديا. الأفراد يسعون إلى التحكم في النسل لحماية مشروعهم الذاتي، في حين تدفع المؤسسات نحو

رفع معدلات الخصوبة لحماية المشروع الجماعي. هذا التضاد يعكس صراعًا بين منطق الحرية الفردية ومنطق المصلحة العمومية.

رغم هذا التوتر، هناك تفاعلات متواصلة: فخطاب الدولة حول "التهديد الديموغرافي" يؤثر في تمثلات الأفراد، كما أن اختيارات الأفراد تضطر الدولة إلى تعديل سياساتها (من سياسة تحديد النسل سابقا إلى تشجيع الإنجاب اليوم). الخصوبة تتحول بذلك إلى ساحة للتفاوض المستمر بين الفرد والجماعة، بين الطموح الذاتي والرهانات الجماعية.

تكشف الخصوبة في المغرب عن علاقة معقدة بين المشروع الفردي والمشروع المجتمعي، علاقة تقوم على جدلية التقارب والتضاد والتفاعل .فهي مجال يعيد إنتاج أسئلة أساسية حول الحرية والمسؤولية، والاختيار الفردي والإكراه الجماعي، والذاتية والهوية الوطنية. وفي النهاية، تظل الخصوبة مرآة للتوازن الهش بين الفرد والمجتمع والدولة في زمن التحولات العميقة.

6- الزواج والتحول السوسيو-اقتصادي : نحو فهم جديد لسوق الخصوبة

تتأثر الخصوبة في المغرب بشكل مباشر بالعوامل الاقتصادية المرتبطة بسوق الزواج، حيث يمثل ارتفاع تكاليف الزواج أحد أبرز الضغوط التي تحدد قرارات الإنجاب. فالأسر تتحمل أعباء مالية كبيرة تشمل المهر، تكاليف الحفل، والمسكن، ما يجعلها أكثر تحفظا في تحديد عدد الأطفال. ويعكس هذا الواقع جدلية واضحة بين الاقتصاد والأسرة، إذ تتحول الخصوبة إلى خيار مرتبط بالقدرة المالية، وليس مجرد رغبة بيولوجية أو اجتماعية.

يبرز ظهور أنماط جديدة في الزواج تأثيرا على الخصوبة، مثل العزوف عن الزواج أو الزواج المتأخر، خصوصا بين الشباب الحضري المتعلم وذوي الطموحات المهنية. هذه التحولات تعيد ترتيب الأولويات، حيث غالبا ما يقدّم الاستقرار الاقتصادي والتحصيل الشخصي على الإنجاب المبكر، مما يؤدي إلى تأخر سن الإنجاب وانخفاض معدلات الخصوبة.

يعكس العزوف عن الزواج وانحسار الخصوبة تفاعلا مستمرا بين الفرد والمجتمع، إذ تمثل الظاهرة تعبيرا عن التحولات في البنى الرمزية والثقافية التي تتحدى الهيمنة التقليدية للزواج والأسرة. ففي هذا السياق، يصبح الزواج محور توتر رمزي بين المحافظة والحداثة، حيث تتقاطع الحرية الفردية مع الالتزامات التقليدية، ويصبح القرار الزوجي نتيجة تفاعل معقد بين الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والرمزية.

تظهر العلاقة بين سوق الزواج والخصوبة تفاعلا مركبا بين البعد الاقتصادي، والتحولات القيمية، والتغيرات السلوكية، حيث لم تعد الخصوبة تقاس فقط من حيث عدد المواليد، بل أضحت مؤشرا دالًا على قدرة الأسرة على تدبير التكاليف الاقتصادية والتكيف مع شروط العيش الحديثة. فقد بينت دراسات الديموغرافيا الاقتصادية أن ارتفاع تكاليف الزواج والسكن وتربية الأطفال يدفع الأسر، خصوصا في السياقات الحضرية، إلى تقليص عدد الأبناء أو تأجيل الإنجاب، في إطار منطق عقلاني يقوم على الموازنة بين الموارد المتاحة وتطلعات الارتقاء الاجتماعي (Becker G.، 1981)

ومن منظور سوسيولوجي ثقافي، تشير أبحاث الانتقال الديموغرافي الثاني إلى أن التحولات القيمية المرتبطة بالفردانية، والاستثمار في الذات، وإعادة تعريف النجاح الاجتماعي، تسهم في إضعاف المكانة الرمزية للخصوبة المرتفعة،

التي كانت تشكل أحد مقومات الشرعية الاجتماعية للزواج والأسرة في المجتمعات التقليدية (Lesthaeghe، 2010) .وفي هذا الإطار، تصبح الخصوبة تعبيرا عن استراتيجية أسرية واعية أكثر منها امتثالا لنموذج معياري مفروض اجتماعيا.

وفي السياق المغاربي، أبرزت دراسات ميدانية أن تراجع الخصوبة يرتبط بتغير تمثلات الزواج ذاته، حيث لم يعد يُنظر إليه كإطار حصري للإنجاب، بل كفضاء للتوافق العاطفي وتحقيق الاستقرار الاقتصادي، وهو ما يجعل الإنجاب خاضعا لشروط التمكن المادي والانسجام القيمي، وليس مجرد نتيجة تلقائية للزواج (Cherkaoui، 2020) وعليه، فإن التحولات في الخصوبة تعكس ليس فقط أزمة اقتصادية، بل أيضًا توترا بين القيم التقليدية للزواج ومتطلبات الحداثة الاجتماعية، في سياق تتداخل فيه الاعتبارات الاقتصادية بالرمزية والثقافية.

يعكس هذا التباين دينامية مجالية وثقافية متشابكة؛ فالمدينة أصبحت فضاء مهيمنا تتسيد فيه قيم جديدة مثل الفردانية، وتغيير أنماط الاستهلاك، وتأجيل الزواج، وتفضيل الإنجاب المحدود أو خيار "اللا إنجاب"، بينما القرى، رغم اندماجها التدريجي في هذه التحولات، ما تزال تحتفظ بتمثلات تقليدية تعتبر الخصوبة ضمانا لاستمرارية الأسرة والمكانة الاجتماعية.

يتأثر انخفاض الخصوبة في المغرب بعدة عوامل مترابطة. من الجانب القيمي والثقافي، تحوّل تصور الإنجاب من كونه قدرا اجتماعيا مفروضا، إلى خيار فردي يخطط له الأفراد وفق ما سماه ماكس فيبر "عقلنة الفعل الاجتماعي" (Weber، 1978)، حيث أصبحت القرارات الإنجابية مدروسة وتعكس حسابات شخصية واجتماعية. على الصعيد التعليمي والنسوي، ساهم ارتفاع نسب تعليم الفتيات وزيادة مشاركة النساء في سوق الشغل في إعادة تشكيل أولوياتهن، بحيث لم يعد الإنجاب أولوية قصوى، بل أصبح خيارا مرتبطا بمسار مهني واستقلال اقتصادي.

أما بشأن العامل الصحي والتقني، فقد مكّن انتشار وسائل منع الحمل الأسر من ضبط إيقاع الإنجاب، مما يعكس انتقالا من الخصوبة الطبيعية إلى الخصوبة المخططة، بينما أدى العامل الاقتصادي إلى جعل مشروع الأسرة والإنجاب محكوما بالقدرة المالية واعتبارات المعيشة والعمل، بما يتوافق مع مقاربة غاري بيكر التي اعتبرت الزواج والإنجاب استثمارا اقتصاديا واجتماعيا. وتنعكس هذه التحولات على الهيكل الديموغرافي للمجتمع المغربي، إذ يؤدي انخفاض الخصوبة إلى تقلص قاعدة الهرم السكاني وتراجع نسبة الأطفال والشباب، مقابل زيادة فئة كبار السن، ما يشير إلى ظاهرة "الشيخوخة السكانية" ويطرح تحديات بنيوية أمام أنظمة الحماية الاجتماعية والتقاعد. وبذلك، لم تعد الخصوبة مجرد قرار فردي أو ظاهرة بيولوجية، بل أصبحت مؤشرا للتوازن الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، يعكس جدلية معقدة بين القيم، التعليم، الصحة، الاقتصاد والديناميات الديموغرافية في المغرب.

6-1- الخصوبة كبنية اجتماعية ورمزية

تاريخيا، ارتبط مفهوم الخصوبة في المجتمع المغربي ارتباطا وثيقا بالبنية التقليدية للأسرة والقرابة، حيث كان الإنجاب يعتبر قيمة عليا تعكس استمرارية النسب، قوة العائلة، ومكانة الرجل في الفحولة والمرأة في الأمومة. في هذا السياق، لم يكن عدد الأطفال مجرد خيار فردي، بل واجبا اجتماعيا ودينيا يضمن استقرار الجماعة واستمرارها.

مع بداية القرن العشرين، ومع دخول الاستعمار وما رافقه من تحولات اقتصادية واجتماعية وصحية، بدأت تتغير تدريجيا التمثلات المرتبطة بالإنجاب. فقد ساهم تحسن الرعاية الصحية في انخفاض وفيات الأطفال، ما دفع الأسر إلى إعادة النظر في ضرورة إنجاب عدد كبير من الأبناء لتعويض الفاقد. كما لعب توسع التعليم، وخصوصا تعليم النساء، دورا في تأجيل سن الزواج وتقليص حجم الأسر، ما أتاح ظهور توجهات جديدة نحو أشكال الأسرة وتوزيع أكثر عقلانية للموارد الأسرية. (الساميةللتخطيط، 2014)

غير أن هذا التطور لم يكن خطيا أو مستقيما، بل عرف مسارات متداخلة بين التقدم والانتكاسة .فبينما دفعت التحولات الاقتصادية والقيمية نحو تقليص الخصوبة في المدن الكبرى، ظلت المناطق الريفية متمسكة نسبيا بالأنماط التقليدية، حيث ينظر إلى الإنجاب كعنصر للوجاهة الاجتماعية وضمان للقوة العاملة داخل الأسرة الفلاحية. هذا التباين يعكس الازدواجية الثقافية والقيمية داخل المجتمع المغربي.

في العقود الأخيرة، ومع تبني المغرب لسياسات تنظيم الأسرة بتأثير من المؤسسات الدولية، أصبح انخفاض الخصوبة واقعا ملموسا، حيث تراجع معدل الخصوبة من أكثر من 7 أطفال في الستينيات إلى حوالي 2.3 طفل في العقد الثاني من الألفية الثالثة. لكن هذا الانخفاض ترافق مع قلق اجتماعي وسياسي عبرت عنه المندوبية السامية للتخطيط بتحذيرات من تراجع الخصوبة إلى مستويات تهدد التوازن الديموغرافي وسوق الشغل، ما يعكس انتقال الخصوبة من كونها قيمة اجتماعية تقليدية إلى معضلة سياسية واقتصادية تهم مستقبل الدولة.

" شهد المغرب منذ عام 2010 تغيرات ملحوظة في معدلات الخصوبة، وفقا للبيانات الصادرة عن ووزارة الصحة (الصحة، 2020) والمرصد الوطني للتنمية البشرية (البشرية، 2022) المندوبية السامية للتخطيط (الساميةللتخطيط، 2014). لم يعد الانخفاض المستمر في الخصوبة كما كان عليه الحال في العقود السابقة، بل لوحظ ركود أو ارتفاع طفيف، خصوصا في المناطق الحضرية، حيث ارتفع معدل الخصوبة من 1.8طفل لكل امرأة في 2010 إلى 2.2طفل لكل امرأة في 2019 .أما في المناطق القروية، فقد انخفض معدل الخصوبة حتى عام 2014 ليصل إلى 2.5طفل لكل امرأة، ثم شهد ارتفاعا طفيفا إلى 2.7طفل لكل امرأة في 2019 .تعكس هذه التحولات تغيرات اجتماعية واقتصادية تؤثر على سلوك الزواج والإنجاب، بما في ذلك تأجيل الزواج والإنجاب، واختيارات الأسر في سياق القيم والممارسات الاجتماعية المتغيرة بين الحضر والريف.

يفيد هذا أن تمثلات المغاربة للخصوبة والإنجاب مرت بمسار متأرجح بين التطور (الأسرة الصغيرة، تأخر الزواج، المساواة الجندرية) والانتكاسة (التمسك الرمزي بالإنجاب، الضغوط التقليدية، التفاوت المجالي)، في ظل تفاعل دائم بين القيم الدينية والثقافية المحلية، متطلبات الاقتصاد الحديث، والإملاءات الدولية، وهو ما يجعل الخصوبة في المغرب فضاء لصراع التمثلات والتوجهات بين الماضي والحاضر والمستقبل.

6-2- التحولات القيمية وتأثيرها على معنى الإنجاب

الخصوبة بالمجتمع المغربي لا تختزل في بعدها البيولوجي بل تفهم كبنية اجتماعية ورمزية ترتبط بمجموعة من القيم والمفاهيم المتداخلة مثل الخلف، الاعتزاز، الجودة، التقدير الاجتماعي، المكانة الجندرية، وسطوة الرجل. تاريخيا، كان

الإنجاب يعتبر واجبا اجتماعيا ودينيا، يضمن استمرارية النسب والعزوة، ويمنح للأسرة رأس مالا بشريا واقتصاديا يترجم في الزراعة والعمل والوجاهة القبلية. في هذا السياق، ارتبطت مكانة المرأة بقدرتها على الإنجاب، خصوصا للذكور، مما يمنحها شرعية داخل الأسرة والمجتمع. أما الرجل، فكانت فحولته الاجتماعية تقاس بقدرته على الإكثار من الخلف وضمان استمرارية سلالته، ما يعكس علاقة قوة وهيمنة تتجلى في البنية الذكورية التقليدية.

مع التحولات الاقتصادية والقيمية التي شهدها المغرب منذ منتصف القرن العشرين، بدأت هذه المفاهيم تتحرك من الداخل. فقد تحول "الخلف" من رافعة للمكانة الاجتماعية إلى عبء اقتصادي في ظل ارتفاع تكاليف المعيشة والتعليم والصحة، لتظهر فكرة "الجودة" التي تركز على تربية عدد أقل من الأطفال لكن باستثمار أكبر في تعليمهم وتأهيلهم. هذا التحول يعكس انتقال الخصوبة من الكمية إلى الكيفية، أي من إنجاب كثير إلى إنجاب أقل لكن مع وعي بمستقبل الأطفال كأصل اجتماعي.

رغم هذا المسار، ما يزال التقدير الاجتماعي مرتبطا بشكل متفاوت بالخصوبة، حيث ينظر في بعض الأوساط إلى قلة الإنجاب أو العقم كوصمة اجتماعية. ويستمر هذا الإرث الرمزي في إنتاج توتر بين التقليدي والحداثي، من جهة قيم الحداثة التي تدعو إلى المساواة الجندرية، تمكين المرأة، وتنظيم الأسرة؛ ومن جهة أخرى القيم التقليدية التي ترى في الخصوبة ضمانًا للمكانة الاجتماعية وللهيبة الذكورية.

إن سوسيولوجيا الإنجاب في المغرب تكشف إذن عن تعدد التمثلات وتناقض الاتجاهات :بين الخصوبة كأداة للتقدير الاجتماعي ومجال لإعادة إنتاج الهيمنة الذكورية، وبين الخصوبة كخيار فردي عقلاني يخضع لحسابات اقتصادية وقيمية جديدة. وهكذا تتحول الخصوبة إلى مرآة للتحولات الكبرى التي يعرفها المجتمع المغربي، حيث تتصارع الموروثات الثقافية مع الإملاءات الحديثة، في مفارقة مستمرة بين الماضي والحاضر، وبين الطموح إلى "الجودة" والخوف من "العزوة"، وبين مكانة المرأة وسطوة الرجل.

6-3- من الخلف إلى جودة التربية : تحولات في تمثل الخصوبة

شهدت المجتمع المغربي خلال السنوات الأخيرة تحولات ملموسة في القيم الفردية المرتبطة بالإنجاب، مما يعكس تحولا عميقا في العلاقة بين الفرد والمجتمع. ومن أبرز هذه التحولات بروز أنماط جديدة مثل خيار اللا إنجاب، حيث يختار بعض الأفراد عدم إنجاب الأطفال لأسباب شخصية أو مهنية أو بيئية، مبتعدين بذلك عن التقاليد التي كانت تربط الإنجاب بالواجب الاجتماعي والهوية الأسرية.

أصبح الإنجاب ينظر إليه اليوم كخيار أسلوب حياة يرتبط بقدرة الفرد على التخطيط لمستقبله وتحقيق أهدافه، وليس مجرد التزام اجتماعي أو ديني، ما يعكس تحولات أعمق في الثقافة الاجتماعية، حيث تكتسب الحرية الفردية وأولويات الذات أهمية أكبر في اتخاذ القرارات الإنجابية. هذا الوضع يخلق جدلية مستمرة بين التقاليد الثقافية والقيم الحديثة، وبين الضغوط المجتمعية والرغبات الشخصية، ويحول الخصوبة إلى مجال للتفاوض بين الفرد والمجتمع، بين التقليدي والحديث، وبين الطموحات الشخصية والتوقعات الاجتماعية. وهكذا، يصبح خيار الإنجاب في المغرب مؤشرا

على مدى تأثير القيم الفردية في مواجهة التمثلات المجتمعية التقليدية، ويعكس التحولات الثقافية والاجتماعية العميقة التي يعرفها المجتمع المغربي في زمن الحداثة والعولمة.

على سبيل الختم

الزواج بالمجتمع المغربي لم يعد مجرد مؤسسة اجتماعية تقليدية تستمد شرعيتها من الأعراف والدين، بل أصبح فضاء معقدا يتقاطع فيه الاقتصادي بالثقافي، والفردي بالجماعي، والتقليدي بالحديث. فبينما ظل الزواج في المخيال الجمعي مرادفا للاستقرار الاجتماعي والامتداد الرمزي للأسرة، أضحى اليوم موضوعا للتفاوض بين القيم القديمة ومقتضيات العصر. لقد بين التحليل أن التحولات الاقتصادية والتعليمية والعمرانية أسهمت في إعادة تعريف أدوار الجنسين داخل المؤسسة الزوجية، وأدت إلى بروز أنماط جديدة من العلاقات الأسرية تتسم بالمساواة النسبية والتدبير المشترك. كما أظهرت الورقة البحثية أن ارتفاع تكاليف الزواج وتغير معايير الاختيار أديا إلى تأخر سن الزواج وتراجع معدلات الخصوبة، مما يعكس تحولا عميقا في نظرة المجتمع إلى الزواج ووظائفه.

يمثل الزواج المغربي اليوم مرآة للتحولات البنيوية والثقافية التي يعيشها المجتمع المعاصر، ويعكس انتقاله من منطق الواجب الاجتماعي التقليدي إلى منطق الاختيار الفردي، دون أن ينفصل تماما عن جذوره الثقافية والدينية. إن دراسة هذه التحولات تتجاوز تحليل مؤسسة اجتماعية بحد ذاتها، لتفتح نافذة على التحولات الرمزية والثقافية للبنية الاجتماعية المغربية .ومن هذا المنطلق، يبرز للبحث رهانان مستقبليان: الأول، استشراف تأثير هذه التحولات على استراتيجيات الأسر المغربية في الزواج والإنجاب، ومدى تكيفها مع الضغوط الاقتصادية والاجتماعية الحديثة .الثاني، فهم كيفية إعادة إنتاج الرموز والقيم الاجتماعية والجندرية في ظل الحداثة والتحولات الثقافية، وما يترتب على ذلك من تغييرات في مكانة الزواج والأسرة داخل المجتمع.

المراجع العربية

1. أجبلّو، عبد الله، العيانوي، كريم .(2020) .التطور الحديث للخصوبة في المغرب: التغير في إطار الاستمرارية .الرباط: المندوبية السامية للتخطيط، وزارة الصحة، المرصد الوطني للتنمية البشرية.
2. الخمار العلمي .(2016) .تحولات الزواج والأسرة في المجتمع المغربي .الدار البيضاء: إفريقيا الشرق.
3. عبد الكبير الخطيبي .(1993) .الاسم العربي الجريح .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
4. فاطمة بنسالم .(2007) .الأسرة المغربية والتحولات الاجتماعية .الرباط: منشورات كلية الآداب.

المراجع الأجنبية

Livres

5. *Becker, G. S. (1981). A treatise on the family. Cambridge, MA : Harvard University Press.*
6. *Bourdieu, P. (1993). La Distinction : Critique sociale du jugement. Paris : Les Éditions de Minuit.*
7. *Bourdieu, P. (1993). Sociology in Question. London : SAGE Publications.*
8. *Bourdieu, P. (2002). Le Bal des célibataires : Crise de la société paysanne en Béarn. Paris : Éditions du Seuil.*
9. *Goffman, E. (1963). Stigma : Notes on the management of spoiled identity. Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall.*

10. Murray, S. (2007). Representing Disability in an Ableist World : Literature, Popular Culture, and Comprehension. New York : Routledge.

Articles scientifiques

11. Ragui, A., & Zouari, S. (2003). Estimating the impact of marriage and fertility on female labor force participation when decisions are interrelated : Evidence from urban Morocco. Topics in Middle Eastern and North African Economies, 5.

12. Ouchelh, Y. (2025). Exploring gender dynamics in Morocco through the work of marriage brokers. Integrated Journal for Research in Arts and Humanities, 4(6). https://doi.org/10.55544/ijrah.4.6.17

13. Lesthaeghe, R. (2010). The unfolding story of the second demographic transition. Population and Development Review.

Rapports officiels تقارير رسمية

14. المندوبية السامية للتخطيط .(2014) الخصائص السوسيو–ديموغرافية والاقتصادية للأسر والأفراد: التعداد العام للسكان والسكنى لسنة 2014 .الرباط: المملكة المغربية.

15. المندوبية السامية للتخطيط .(2024) الأسرة المغربية في أرقام – تقرير .الرباط: المملكة المغربية.

16. وزارة الصحة المغربية .(2020) .البيانات الصحية والديموغرافية المرتبطة بالخصوبة وصحة الأم والطفل .الرباط: وزارة الصحة المغربية.

17. المرصد الوطني للتنمية البشرية .(2022) .تقرير التنمية البشرية بالمغرب: الخصوبة والتحولات الأسرية .الرباط: المرصد الوطني للتنمية البشرية.

18. *United Nations Population Fund (Morocco). (2023). Population dynamics and development in Morocco. Rabat : UNFPA Morocco.*

ISSN :

TAFAKOR
journal for human and social sciences

المجلد: 01
العددالأول: شتاء 2026

Sociology of Modernity: From the Authority of Reason to the Authority of the Actor

Elhibaoui Brahim (researcher in sociology)

Ministry of National Education, preschool, and sports

Email :elhibaouib@gmail.com

Received	Accepted	Published
2026/01/13	2026/01/28	
DOI:		

Abstract

This paper aims to reflect on the trajectory of modernity from a sociological analysis perspective, based on the assumption that modernity is neither a single fixed concept, nor a single social or intellectual model, but rather a complex and multifaceted phenomenon that encompasses various intellectual and social dimensions. Modernity is not a triumph of the social over the individual, or making the social a mere mechanism for satisfying individual desires, but rather a victory of the human dimension, which encompasses not only rationality but also desires, ambitions, goals, agency, subjectivity, democracy, and communication. Furthermore, human existence in its social and economic dimensions is determined by the interconnection of these principles and values with technological progress, which represents the aspect of modernization. Therefore the individual, the society, and the state are essential components of the modernity trajectory, which seeks to liberate human mind from dogma and enable them to think critically and question established norms. This can be achieved in a civil society that doesn't contradict the political society, and is built on a harmony between the principles and values of modernity and the techniques of modernization. This article intends to explore this harmony and specificity by approaching methodologically modernity, and the possibilities of convergence between this last and modernization in individual and collective behavior, and paths of modernity which began from reason, went through rationalization, and reached the actor and Intersubjectivity.

Keywords: Modernity, Modernization, Sociology, Reason, Rationalization, actor

ISSN :

TAFAKOR
journal for human and social sciences

المجلد: 01
العددالأول: شتاء 2026

سوسيولوجيا الحداثة: من سلطة العقل إلى سلطة الفاعل

ابراهيم الهيباوي (باحث في علم الاجتماع)

وزارة التربية الوطنية والتعليم الأولي والرياضة

الايميل1: elhibaouib@gmail.com

تاريخ الاستلام	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2026/01/13	2026/01/28	
		DOI :

ملخص

تهدف هذه الورقة إلى التفكير في مسار الحداثة من زاوية التحليل السوسيولوجي، على أساس أن الحداثة ليست تصورا أو نموذجا فكريا أو مجتمعيا واحدا قارا خاصا بجغرافية دون غيرها، وليست انتصارا للاجتماعي على الفرد، أو جعل الاجتماعي مجرد آلية للاستجابة لرغبات الفرد، وعليه فالحداثة في جوهرها انتصار للبعد الإنساني في الانسان، وهذا البعد لا يقوم على اختزال المعطى والماهية الإنسانية في البعد العقلي، لأن الإنسان أيضا رغبات وطموحات وفاعلية وذاتية ودمقرطة وتواصل، كما أن الوجود الإنساني في بعده الاجتماعي والاقتصادي يقوم على ترابط هذه القيم بالتقدم التكنولوجي الذي يمثل جانب التحديث، ولذلك فالمجتمع والفرد والدولة جزء مهم بل العنصر الأهم في مسار الحداثة، حيث إخراج الإنسان من الوصاية إلى التحرر عن طريق السماح للعقل بالاشتغال بالتساؤل والفكر النقدي، يتحقق هذا في جو مجتمع مدني غير متناقض مع المجتمع السياسي، ويقوم على جدل بين قيم الحداثة وتقنيات التحديث، وهذا الجدل وهذه الخصوصية هو ما تنوي هذه الورقة التفكُّر فيه، من خلال القيام بمدخل منهجي لقراءة الحداثة وممكنات تقاربها أو تباعدها بالتحديث في السلوك الفردي والجماعي، ومن خلال تتبع مسار الحداثة الذي انطلق من العقل ومر بالعقلنة وبلغ إلى الفاعل والبيذاتية.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، التحديث، السوسيولوجيا، العقل، العقلنة، الفاعل.

توطئة

ارتبط الفهم الفلسفي القرسطي للإنسان والطبيعية بأمل فكري أسس كل شيء على مفهوم العناية الإلهية، كمفهوم متعالق بنظر فلسفي كوسمولوجي يجعل الأرض مركزا للكون، لكن الثورة الكوبيرنيكية قلبت المركز هامشا، قلب جعل الإنسان تائها في عالم لا متناه، إلى درجة سيتساءل لاحقا أسوالد شبنغلر عن منطق التاريخ قاصدا تاريخ الحضارة الغربية: هل يوجد تركيب ميتافيزيقي للإنسانية التاريخية؟ (شبنغلر، ص. 39)، فمنذ الكوبيرنيكية اتجه العلم الحديث نحو نزع الطابع الميتافيزيقي عن الإنسان، لتعقب ذلك نظريات علمية وفلسفية أحيت التساؤل عن ثالوث التفكير الفلسفي الله الإنسان والطبيعة من منطلق العقل الخالص، فإذا كان كوبيرنيك قد نقل سؤال فلسفة الطبيعة من التفكير في عالم مغلق حيث يتماهى القانون الطبيعي بالله، عالم أفلاطوني وأرسطي وبطليموسي شكل الإنسان والأرض مركزه مع احتفاظ ببعد ميتافيزيقي في التمركز هو العقل، إلى كونه عالما لا محدودا، فالكوبيرنيكية وورثتها يوهان كِبلر وجاليلي غاليليو بلوغا إسحاق نيوتن؛ أحدثت ثورة براديغمية وإبيستيمية في الرؤية الكوسمولوجية والفلكية والهندسية الرياضية للكون، أعقبتها نظرة فلسفية جديدة للإنسان، فإن الحداثة الفلسفية والسياسية والأخلاقية انطلقت من أزمة البراديغم القرسطي الذي أعطى أسبقية للاهوت على الناسوت؛ فمع الكوميديا الإلهية والموناليزا والكوجيطو وكتاب إيميل سيبدأ بناء طبع يخص الأنا والمواطن، بناء محاقل لمنظور متجدد سائل للإنسان فردا ومجتمعا وسياسة وأخلاقا، فديكارت وكانط وهيغل وضعوا الإنسان في قلب ثورة فكرية شكل فيها الكوجيطو هندسة فلسفية جديدة للإنسان، وأعاد التفكير في العقل وفي عالم فقد مركزه وتوازنه، وأعاد بناء العلم على العقل الخالص وليس على العناية الإلهية، وتجاوز الذوق الميتافيزيقي الذي يختزل تطور الجنس البشري في التهذيب وتربية النفس بتعذيب الجسد دون إسكان العقل بيته الذي هو الأنا، وارتقى بفكرة الحرية؛ ليربط حرية الإنسان بالتعاقد السياسي، ورفاه الإنسان والمجتمع بتوزيع عادل للثروة... ذلك كان جزء من مسار إنساني لحداثة أدركت التفكير في الإنسان كفاعل باستراتيجيات، يعمل ويصرخ في حركات اجتماعية دفاعا عن كرامة الذوات الأخرى، وعن المساواة والإنصاف وحقوق الإنسان وديموقراطية النظم السياسية والاجتماعية.

هذه الأسس الفلسفية الآنفة مهمة جدا في الإدراك الجينيالوجي للحداثة، لكن البحث في الحداثة سوسيولوجيا فائق الأهمية، بل ضرورة منهجية ومعرفية لفهم مساراتها وعلاقتها بتجويد الحياة الإنسانية، ولذلك وفي سياق الحديث عن سوسيولوجيا الحداثة لا مناص من التمييز أولا بين الحداثة والتحديث، حتى لا تختلط الأواني بالمعاني، وثانيا حتى ينكشف التجلي الإنساني للحداثة في حياة الفرد والمجتمع من خلال رصد الانتقال من الأنا إلى الذات إلى البينذاتية إلى الفاعل، أو الانتقال من العقل إلى الحق، وقبل توضيح المسألتين من المفيد معرفة آليات أو ميثودولوجيا التفكير في سوسيولوجيا الحداثة.

1- مقترب منهجي للتفكير في الحداثة

لن نقدم سردا بيبليوغرافيا أو كرونولوجيا للحداثة لأنه عمل منجز بكيفية ما، ولن نقف عند تقابلات -تجاوزا أو تجاورا- بين ما قبل وما بعد الحداثة، لأن الحداثة مشروع دائم الانبناء، بل نروم بعث التفكير السوسيولوجي في مسارات

الحداثة، ليس لأن العلوم الاجتماعية وليدة مجتمع حديث تجلت حداثته في تغير الوعي والممارسة سياسيا واقتصاديا ومؤسساتيا، تغير محاقل لتطورات تقنية جعلت أوروبا تدرك التصنيع، ولنتائج العلوم الوضعية بما هي تجاوز للتفسير الميتافزيقي للظواهر الطبيعية الذي كان سببا وراء حداثة وتحديث الغرب، بل لأن هذا التغير ولد مشكلة أخلاقية وعلمية هي الإثنومركزية التي تبنتها نزعات وصمت المجتمعات الغير الأوروبية بالبدائية، وفي أحسن الأحوال متخلفة، درس الغرب نُظمها ذات الطابع الأخلاقي كنظام الأسرة والدين والقبيلة والقرابة والأنشطة الاقتصادية لمعرفة كيفية إدماجها النموذج الثقافي الغربي، فأنثروبولوجي القرن 19 تطوري وانتشاري؛ اهتم بالبنيات التقليدية لمجتمعات غير أوروبية بعين الملاحِظ، للدفاع على حداثة الغرب وأسسها العلمية والعلمانية، ولذلك فالقول بالامتياز "الأنجلوساكسوني تجعله الحالة الوحيدة للتحديث، وأن حالة التصنيع الإنجليزية التي قامت بها البورجوازية في دولة ضعيفة داخليا لكنها إمبيريالية خارجيا ليست سوى شكل من أشكال التحديث الذي عممه علم الاجتماع الكلاسيكي"(Dubet, 2016, p . 71) ، وهذه الرؤية الإثنومركزية للحداثة دخلت في صراع مع بنيات الشرق الذي كان رافضا للنموذج الغربي، لكنه وجد نفسه مرغما على قبوله منذ صدمة الاستعمار.

ليس من المفيد دراسة مسار الحداثة سوسيولوجيا بمنطق إدانة الفكر الغربي وتقزيمه في شكل أساس نظري للحركة الإمبريالية، وليس من المفيد أيضا التسامح معه بتقبله جاهزا وكأنه التجربة السحرية الوحيدة المُخلصة من التخلف، فالتفكير السوسيوأنثروبولوجي في ممكنات الحداثة مهم جدا إذا استرشد بالنقد والتمحيص والمخاصة، لأن هذا التفكير المنهجي في الحداثة يُصيّرها لحظة فكرية وحضارية قائمة على الاتصال والانفصال، وتجربة تجمع بين الحرية والعائق، وفاعلية الفرد وازدهار ورفاهية المجتمع، أي تجمع بين القيم والثقافة والبنى الاجتماعية المتماسكة وبين المقاولة والتقدم التقني والتصنيع، وبين الحرية والحب وروابط اجتماعية واقتصادية قوية، أي وسائل الإنسان تراعي حرية الإنسان ولا تهدف إلى استعباده، ولذلك فالحداثة ليست نموذجا جاهزا قابلا للإسقاط أو الاقتراض، بل تجربة علمية وسوسيوثقافية وسياسية وحقوقية تهدف بناء الأنا والفاعل عبر مخاضات وتحولات وتوترات تراعي خصوصيات الماضي والحاضر، وتلامس البنية القيمية والذهنية، والعلاقات الاجتماعية والإنتاجية وكل ما يحقق الاستزادة من إنسانية الإنسان، لأن الحداثة الفعلية انفلات من أي احتكار مذهبي يرفض ويُدين، أو يرسخ ويدافع ويجبر الأخر أو حتى أعضاء نفس المجتمع دون تداول.

إن تعدد المجتمعات يضعنا أمام تجارب سوسيوثقافية واقتصادية مختلفة يمكنها أن تجسد مستويات راقية للحداثة في حال عدم النظر إلى مقوماتها كعائق أمام التقدم، وفي حال تفادي اختراقها من طرف نموذج الأخر القيمي والثقافي تحت يافطة تطوره الاقتصادي الذي قد يحجب اندحاره الأخلاقي والقيمي، فتجتهد المجتمعات المتأثرة بمظهر الحداثة المادي لتعيش حداثة مشوهة ومغشوشة، وعليه فالمقومات الحضارية والدينية والقيمية قادرة على منح أي مجتمع لحظة حداثة فريدة مادامت منفتحة على روح البحث العلمي ومستثمرة دور التعليم والأسرة والمرأة الحقيقي لتحقيق أمن سوسيواقتصادي وتدبير سياسي معقلن.

إن الحداثة "تتماهى مع روح البحث الحر، وتصطدم دائما مع الروح المذهبية ومع الدفاع عن أجهزة السلطة" (تورين، 2010، ص. 208) كيف ما كان شكلها حتى لو كانت سلطة العقل على حساب الجسد، أو سلطة الجماعة على حساب

القوة الإبداعية للفرد، أو سلطة التقليد على حساب سلطة الشرعية أو سلطة النسق على الفاعل، أو تفوق الأبيسي على الأميسي، فمن الحماقة والاستعجال مطابقة نمط خاص للحداثة مع نموذج واحد من التحديث أو مع تصور مذهبي يصَيِّر الحداثة لحظة سانكرونية؛ لأن الحداثة ليست مفهوما تاريخيا له بداية دقيقة ونهاية محتومة وشكل محدد وتجربة مخصوصة، كما أن إدراك الحداثة في شقها الدياكروني يجعلها تنساق وراء تقدم تقني وعلموي أخضع الطبيعة للسيطرة البشرية أي لسلطة العقل والتقنية، وبهذا يغدو التقدم الذي هو وليد العقل الأداتي خطرا إيكولوجيا يحوم حول الطبيعة والناس، حيث لم يعد التقدم يكتفي بالاعتماد على إبداعية الإنسان، بل أصبح مقرونا بسيطرة التقنية على الطبيعة وعلى الإنسان، وتحكم الأجهزة التقنية والسياسية والفئات الاجتماعية في باقي الطبقات والفئات الاجتماعية، وهنا يقول هوركهايمر وأدرنو بأن "الفرد تم اختزاله إلى الصفر مقارنة بالقوى الاقتصادية... حيث يختفي الفرد أمام الجهاز الذي يخدمه" (Horkheimer. Et Adorno, 1974, p. 18)، فمنذ الآلات البخارية توالت مظاهر الهيمنة البشرية على الطبيعة تمخض عنها اضطرابات إيكولوجية وصحية يشهد عليها الواقع الإنساني اليوم، لذلك فالنظر السوسيولوجي للحداثة الذي نقصده يروم وصل بُعد الثبات بالتغير، بمعنى يميل نحو إدراكها كحلقات قابلة للنقد والانفتاح والتنوع، ورؤيتها كموقف إنساني سليم من الطبيعة ومن الإنسان والمجتمع، وثالثا كتصورات وقيم متعلقة بالذات والذاتية والعقل والفرد والحرية والتذويت، ورابعا كاختراع تقني يسهل نشاط الإنسان في الطبيعة دون تدميرها أي عبر جمع العقل الإنساني بين العقل الأداتي والعقل النقدي والتواصلي، وأشكال النظر هذه تجعل الحداثة حركة لا متناهية من التعقيل والتحرر والانفلات من المقدسات الوهمية عبر آليتي الهدم وإعادة البناء، والقطعية والاستمرارية في سياق القطع مع الذات المنعزلة والمتصلبة والمتسلطة نحو بناء الذات الفاعلة وثقافة التواصل والانفتاح، وهذا يعني أن الحداثة ليست ماهية خالدة بل تردد وتأرجح، إخفاق ونجاح، تعثر ونقد، وتفكيك وإعادة تأسيس للعقل والذات والسلطة والدولة؛ وللقيم والمبادئ التي تدفع الحداثة للانسلاخ المستمر من جلدها، أي من كل صورة نمطية أو نموذج نهائي، لأن الحقائق المطلقة في الجانب الإنساني تتعارض مع منطق العلم والحداثة.

غالبا ما يربط بعض الباحثون كماكس فيبر الحداثة بالتجربة الغربية، وبعضهم الأخر يقدم بحوثا وأعمالا فكرية سوسيولوجية وأنثروبولوجية بل وحتى فلسفية إصلاحية للشأن القيمي والاجتماعي تعتمد التجربة الغربية عبر القطع الكلي مع الماضي، وهو ما قام به أوغست كونت حينما اعتبر المرحلة الوضعية العلمية والمجتمع الحداثي تجاوز وقطع مع التفسير اللاهوتي والميتافيزيقي وبالتالي المجتمع التقليدي، لكن قصر خطة التقدم والرفاه الإنساني على نموذج محدد إساءة للحداثة ذاتها، فكل المجتمعات يمكنها أن تعيش تجربة حداثية دون اقتباس أو إسقاط يهين أو يضعف تاريخها وقيمها ثقافتها ومعاييرها الأخلاقية وبناها وروابطها الاجتماعية، صحيح أن التجربة الأكثر شهرة غالبا ما تقترن بالغرب غالبا منذ الأنوار وعهد المعمل والتقدم التقني، تجربة تبدو أكثر نجاعة من جهة التطور التقني، لكن الحداثة نفسها لا تؤمن بنسخة مكتملة، إنها مشروع مستمر التعقيل والدمقرطة والتحرر والتذويت بشكل غير قابل للاستنفاذ، قصرها على الغرب؛ يحولها انغلاقا ومذهبية ووثوقية تحطم الاختلاف والتعايش والاعتراف، وتتسبب في خلق جو مشحون بالكره والصراع الإثني والعرقي والتفاضل بين شعوب تعيش الرفاه المادي وأخرى تعيش التخلف وفق منظور أصحاب الرفاه. هنا نطرح سؤال آلان تورين هل يمكننا الحديث عن الحداثة؟. نعم لأننا حينها سنتحدث عن حداثات.

2- حداثة أم تحديث قراءة في المفهوم

يستخدم الفرنسيون كلمة la modernité التي ترجمها البعض بالحداثة وكلمة la modernisation تُرجمت بالتحديث، والكلمتان تضعان الباحث والقارئ أمام استعمال لغوي مختلف الدلالة، هنا يقترح آلان تورين "تمييزا جذريا بين الحداثة والتحديث، السانكروني والدياكروني، والحركات الاجتماعية والحركات التاريخية" (Dubet, 2016, p. 71).

توظف الفلسفة والعلوم الاجتماعية كالسوسيولوجيا مفهومي الحداثة والتحديث، لكن لا يمكن الجزم بأن معاجم الفلسفة تختص بلفظة الحداثة أكثر حيث وظف لالاند لفظة moderne وتمت ترجمتها بحديث أو عصري، وهو لفظ استهلِك في النقاشات الفلسفية والدينية بكثرة في القرن السادس عشر ليدل على ما هو جديد وعلى الانفتاح الفكري، واستعمل أيضا بمعنى حداثة تتوافق مع تشكيلات فكرية حقيقية متصاعدة تملك حداثة صحيحة، في مقابل حداثة سطحية تقوم على جهل بالتراث، وعلى حب الجديد بغض النظر عن الاضطراب، أما كلمة الحديث فتحمل معنى المعاصر بدلالاته التقنية (لالاند، 2012، ص. 822)، أما المعاجم السوسيولوجية التي نتوفر عليها على الأقل ومنها Dictionnaire critique de la sociologie R , Boudon et F ; Bourricaud توظف مصطلح التحديث؛ أو الحديث للدلالة على طور زمني بمخترعاته المادية واللامادية التي تؤثر في سيرورة المجتمع، والتي ترتبط بحالة من التصنيع والتقدم والتطور، وافتقاد عناصر التحديث يخلق نوعا من التخلف الاجتماعي والاقتصادي، وحتى وإن كانت هذه المعاجم السوسيولوجية تستعمل التحديث، إلا أن بعض المؤلفات السوسيولوجية تمنح التحديث نفس معنى الحداثة قاصدة ترابط الأفكار بالتقنيات، بينما الفلسفة تركز على جانب الحداثة الفكرية مشددة على الجوهر الإنساني الذي رسم معالمه الكوجيطو، وعلى جانب الحداثة السياسية التي رسمت فكرة الدولة المدنية ودولة الحق والقانون منذ فلسفة العقد الاجتماعي والأنوار، وهذا يعني أننا أمام خلاف مفاهيمي، رغم التجاور السجعي، لكن توظيف الحداثة كنقيض أو أقل تقدير مقابل التقليد والقديم سيضعنا أمام مظاهر التحديث، فتختص الكلمة بدلالة معيارية تمنح المعطى الحديث معنى التقدم مقابل التخلف، وإذا نظرنا إليها وفقا للاستخدام الشائع تظهر الحداثة والتحديث نسخة أوروبية، وباقي المجتمعات تظهر قيمها ومؤسساتها وكأنها ترفض الحداثة لكنها تتأثر بمخترعات الغرب التقنية، فتغدو حقلا للاستهلاك، أي استهلاك التحديث الغربي، وهذا المعنى يضعنا أمام وضع إنساني قريب من التغريب بعيدا عن التصنيع والتقدم العلمي والتقني.

هذا الموقف جزأ العالم اقتصاديا وثقافيا وسياسيا إلى غرب صاحب حداثة وشرق حُرم مبادئها كالعلم وجودة التعليم وقوة المؤسسة، يقدم الغرب كمُصَدِّر للشرق حداثة ناجزة كمنتوج تقني وأفكار يستهلكها دون قدرة على الانخراط في الإنتاج التقني والعلمي، واليوم يمررها له عبر تقنيات الاتصال والتكنولوجية الرقمية، فاختلطت الحداثة بالعولمة والثقافة المحلية بالقيم الكونية، فظهرت الحداثة كمنتوج مستورد مُمَرَّر عبر شركات متعددة الجنسيات متلهفة إلى توسيع قاعدة المستهلكين وتقليص المنتجين أفرادا ومجتمعات مستهلكة بوعي نقدي، بُغية ثروات المتخلفين، وجعل الشرق يعيش تحديثا تقنيا وعمرانيا وعتاقة فكرية وعلمية.

هذا المنظور الاقتصادي للحداثة يزيد المفهوم لبسا، لأنه يتحول إلى إيديولوجيا للهيمنة العالمية. لكنه منظور مهم كونه يحذرنا من خطر حصر الحداثة في قالب اقتصادوي أو فكري أو مذهبي معين، لأن الحداثة الفعلية فضاء يسمح

للجميع -شرقا وغربا- بالانخراط في ميدان المنافسة في سياق حقوق الإنسان، وليس فضاء للاحتكار والتغريب وممارسة العنف الخامل بلغة بيير بورديو، ويكفينا تحذير المثقفين والنخب المحترمة من مثالب اعتبار العولمة اقتصادية كانت أو ثقافية؛ عنوانا للحداثة.

لا نتغيا ههنا التذكير بالدلالات المعجمية للحداثة ومنها الفتوة وصغر السن والوليد والجديد كما عند في لسان العرب لابن منظور مثلا، لكننا نهدفه النظر إلى خصائص الحداثة سوسيولوجيا وفكريا لنبني دلالة لا نعتبرها نهائية، إنما نجعلها نقطية بداية التفكير في كون الحداثة ليست حكرا على أحد، حتى وإن كانت تبدو حقبة تاريخية وعهد فلسفي متصل "بالقرن السادس عشر والقرون التوالي حتى أيامنا، مع ذلك غالبا ما يطلق على بيكون وديكارت اسم مؤسسي الفلسفة الحديثة" (لالاند، 2012، ص. 822)، فمنذ التأملات الديكارتية ومنهجه الفلسفي الشكي بلوغا إلى فلسفة الاختلاف والعقل التواصلي ندرك جيدا بأن الحداثة تأخذ معنى فكريا وإنسانيا تقوم على جوهرية العقل والفردانية والذاتية والحرية والعدالة والديموقراطية والتذويت والفاعل والاختلاف والحق والقانون، وهي مبادئ تجعل مجتمعا ما حداثيا خاصة إن كانت تلك المبادئ متناغمة مع هويته الثقافية والأخلاقية والدينية وحتى التقنية والعمرانية، والملاحظ أنها مبادئ تتنوع وتتباين في الحضور باختلاف تجارب وتاريخ وقيم المجتمعات، وبطبيعة التوتر أو الحوار بين المعقول واللامعقول والعدالة والجور... والقول بتلك المبادئ لا يُصيِّر الحداثة لحظة سانكرونية، تلغي الطابع الدينامي، فداخل هذه المبادئ حركية وثورة وقطيعة وبناء متجدد ومتراكم، هذا التراكم هو ما يشكل الوعي التاريخي بالبعد الإنساني للحداثة، ويؤطرها جينيالوجيا وسوسيولوجيا ضمن مسار تكوين الفرد والمجتمع والمؤسسات؛ مسار منطلقه احتواء التقليد والعرف حتى لا يصبح معيقا، فتكون الحداثة انتقال من الكائن إلى الشخص (الحبابي، 1962)، ونزع للقداسة بتعبير ماكس فيبر عن طريق العقلنة، حيث فيبر نفسه أشهر من وثَّق الربط بين العقلنة كتجل للحداثة والدين، ترابط "يرى فيبر أنه شرط ضروري ما كان للحداثة الأوروبية أن تعرف طريقها نحو التجسيد الجزئي وتمظهرها التقني والسياسي" (راينو، 2009، ص. 7).

نزع القداسة لا يعني قطعا كليا مع التقليد، فالقطع يدمر ماضي وتاريخ وذاكرة المجتمع، ومن خسر تاريخه فقد حضارته، فأي مجتمع قاوم التقليد اعتمادا على منجزات وتقنيات الآخر، عاش تحديثا لا حداثة أو حداثة مغشوشة ومستوردة، يسوده تراكم مادي دون القدرة على إنتاجه، وثانيا يفقد التوازن بين تراكم علمي وتقني ومردودية إنتاجية، وبين عقلنة السلوكات الاجتماعية وتوسيع دوائر التشخصن la personnalisation وحقوق الإنسان، ورابعا ستكون هويته تائهة بين ذاكرة ماضي مجيد وراهن قيمي غامض ومتقلب.

تأتي الحداثة في بعدها السوسيواقتصادي للتأكيد على الدور الاجتماعي للمصنع والمقاولة، أي للتأكيد على أن "الإنسان هو ما يفعله، وأنه يتعين إيجاد توافق أمتن بين الإنتاج الذي أضفى عليه العلم أو التكنولوجيا أو الإدارة فاعلية أكبر، والتنظيم الاجتماعي المضبوط بواسطة القانون، والحياة الفردية التي تحركها المصلحة، ولكن تحركها أيضا إرادة التحرر من كل الإكراهات" (تورين، 2010، ص. 5).

التصور السوسيولوجي للحداثة منذ ماركس وفيبر ودوركايم وصولا إلى هابرماس وآلان تورين مرورا برواد مدرسة فرانكفورت خاصة الجيل الأول مثل هركهايمر وأدرنو؛ يتأسس على استحضار عناصر أربعة تبدو أحيانا متباعدة؛ لكنها في العمق متداخلة، ويمكن تصنيف هذه العناصر وفق ما يلي:

- بعد علمي-عقلي.
- بعد تقني.
- بعد اقتصادي.
- بعد سوسيوسياسي.

البعد الأول يُصَيِّر الحداثة سياقا ومسارا لبناء معرفة أفضل حول الطبيعة والثقافة والإنسان، معرفة وضعت أسسها الفلسفة العقلانية التي بالغت في تقدير العقل سواء كمبادئ قبلية، أو كمقولات بعدية تجعل التمثل والتخيل ليس سوى تمثل وتخيل لموضوعات خارجية، وأيضا العقلانية العلمية التي ربطت الفكرة العقلية بالواقع، أما الثاني فيجعل من الحداثة آليات للسيطرة على الطبيعة، التي تترتب عنها إنتاجية أوفر، بمعنى أن العقل أضحى موجها بفكرة المردودية والفعالية المادية والإبداع البشري التقني، فتكون الحداثة بمثابة تطورات تكنولوجية متسارعة، أما البعد الاقتصادي فتحكمه الثروة والربح والرأسمال، ومن الطبيعي أن ينتج عن امتلاك الثروة بناء اجتماعي متراتب تختفي فيه العدالة بالمعنى الماركسي على الأقل، في حين البعد السوسيوسياسي يقوم على فكرة الفرد والمجتمع والدولة التي تضمن العيش المشترك بين مختلف الناس، ويربط بين السلطة والشرعية (Monod, 2012, pp 33-61) ويصل الحق والعدالة بالقانون، بل ويفتح الأنا الديكارتية على الأفعال الاجتماعية، أفعال متجهة من الأنا إلى الأنت بشكل يعطينا ما سماه إدموند هوسرل بإمكانية البينذاتية بما هي "نفاذ أفعال الذات إلى الأنا الأخر عن طريق تجربته لآخر تجربة شعورية الحضور" (هوسرل، 1958، ص. 284).

عموما يشكو معظم الباحثين؛ فلاسفة وعلماء اجتماع ومؤرخين غموض مصطلح الحداثة، وتعدد معانيها والتباسها بسبب استعمالها أحيانا في غير موضعها، وتحميلها ما لا تطيق، أو استعمالها بنية مسبقة ضد التقليد، كما أن أحد أسباب الغموض هو التصاق المفهوم بمختلف أشكال الوضع الإنساني الذي يضعنا أمام حداثات تقنية واقتصادية وسياسية وفكرية وفنية واجتماعية وفلسفية وجمالية... ولعل سبب إشارتنا إلى تساؤل آلان تورين "هل يمكن الحديث عن الحداثة؟ وجوابه نعم، لأننا إذا تكلمنا عن حداثات لأفرغنا المفهوم من كل مضمون، ولأننا لا نستطيع الكلام عن الحداثات بصيغة الجمع إذا لم نحدد الحداثة أولا" (Touraine, 2013, p. 413)، وللخروج من هذا الغموض، لا مناص من فهم تأثير فعل الأفراد والمؤسسات والعلاقات والقوى الاجتماعية والسياسية والثقافية والفهم الفلسفي والسوسيولوجي للحداثة من خلال الاستعانة برواد الحداثة ديكارت كانط وهيغل، وأيضا بماكس فيبر وإميل دوركايم وآلان تورين...

الحداثة ليست حكرا على لحظة تاريخية أو على مجتمع بعينه، فألان تورين انتبه إلى خطر ومشكلة تعريف الحداثة بربطها بفترة تاريخية وجزء من العالم، وقال يمكن تبرير تماهي الحداثة مع النموذج الغربي بالتقدم الاقتصادي والنفوذ

السياسي، ولكن هذا لا يخفي رفض باقي بقع العالم لهذا النموذج، فربط الحداثة "بالنهضة الإيطالية والثورة الفرنسية فالثورة الصناعية أو الثورة الروسية أو عصر مايجي Meiji الياباني، وكلها كانت بمثابة قطيعة مع النظم القديمة وحددت القادة الجدد للحداثة... لكننا نعيش في عالم متعدد المراكز"(Touraine, 2013, p. 413)، فالصين والهند والبرازيل وكوريا الجنوبية وروسيا والإمارات مراكز غير غربية، تستوجب تكسير اليوتوبيا الأوربية التي تسوق لنمط جغرافي وتاريخي وعرقي للحداثة، وحقيقة الأمر أن الحداثة نموذج فكري يجمع مختلف مستويات الوضع البشري، بما فيها جانب الوعي بالذات وأهمية الفاعل وعقلنة السلوك وتحقيق العدالة والديموقراطية والرفاه، فالحداثة كونية للفكر والتنوير والدمقرطة وتتجاوز كل أشكال الاستبداد.

إذا قبلنا بالحداثة بما هي اختراق ورفض لحراس العقلانية للنظم التقليدية، أو بما هي هدم للتعددية الثقافية فسينتهي بنا الأمر إلى تفاضل وتراتب جغرافي واقتصادي وثقافي بين شرق مُفَقَّر وغرب مستغِل، وسيبعث من جديد تقابل مركز وهامش، لكن الحداثة الفعلية ميل نحو إرساء توافق دون تدمير بين الكوني وبين تجربة محلية، وانتقال من بناء الممارسات الاجتماعية على الفردية إلى ربطها بحقوق الإنسان التي تهذِّب وتقوِّم الأفعال الجماعية والفردية، فكل ضروب الحداثة تصب في حداثة واحدة تستحضر جوهر الإنسان فردا أو جماعة.

استعمل علماء الاجتماع لفظة التحديث كثيرا في خمسينيات القرن الفائت للدلالة على التطور المادي للمجتمعات تصنيعا وعمرانا، فالتحديث أخذ دلالة "التغيير التدريجي الذي يصيب مؤسسات المجتمع المادية وغير المادية بحيث تكون أكثر كفاءة في أداء مهامها الرامية إلى إشباع الحاجات وتحقيق الأهداف والطموحات" (محمد الحسن، 1999، ص. 151)، وهي دلالة تقترن بالتقدم والتطور مقابل التخلف والتأخر، وهذا الاقتران يجعلها مشحونة إيديولوجيا وسياسيا، لأنها حسب طوني بينيت وأخرون دائما تتصور ما هو "حديث خاصية مميزة تصدر عن الغرب، أو يدعى أنها ملك لجماعات اجتماعية بذاتها" (2005, p. 219)، فيكون ما هو حديث يقتات على مفاهيم المقاولة والاستهلاك والتقنية، لكن ما يجعل الترابط الممكن بين الحداثة والتحديث من زاوية التحليل السوسيولوجي هو ميل إلى ربط المقاولة بحقوق الإنسان، والقوة الإبداعية للفرد بتماسك المجتمع، وفي هذا قد يعبر الفن الحديث عن الحداثة، لأنه يشكل رؤية إبداعية خلاقة للطبيعة والإنسان والمرأة والحب والعدالة والرفاه وغيرها من القيم التي هي من صلب الحداثة.

أورد المعجم النقدي للسوسيولوجيا أن المؤرخين وعلماء الاجتماع يستخدمون تعبير "التحديث modernisation" للتعبير على مجموعة التحولات المعقدة جدا التي تؤثر على مختلف المجتمعات الإنسانية حتى ولو كانت بطرق مختلفة (Boudon et Bourricaud, 2018, p. 396)، ويوظفونه أيضا في مقابل التعبير على المجتمعات النامية والمتخلفة، فيقترن التحديث بمختلف الآليات والاستراتيجيات السوسيواقتصادية الرامية إلى تنمية المجتمع، وتأهيل عملية التحاقه بنمط إنتاجي متقدم يحقق الرفاه، حيث لا تكون المعادلة مختلة بين التزايد الديموغرافي المجتمعات المعاصرة وبين حجم الموارد، وعلى هذا الأساس يظهر التحديث كمفهوم سوسيوتاريخي بل سياسي وجغرافي تنموي، يسعى حسب محمد سبيلا وأخرون إلى نقل "تجارب التصنيع والعقلنة والتقدم في البلدان الديموقراطية المصنعة، إلى بلدان تقليدية أو ما قبل صناعية" (2017، ص. 112)، بمعنى يظهر كنمط حياة أكثر تطورا، قابلا للتسويق بفعل جاذبيته وقدرته على غواية من يجدون عسرا في تحقيق الحاجات المادية الأساسية، فيقترن التحديث بقطبية الاقتصاد الإنتاج والاستهلاك، بمعنى يبقى

رهين قانون السوق، لكن التخلف لا يمكن تسويقه، بل يُصنع كلما ساد المجتمع تناقض بين الثقافة والسوق، بين القديم والجديد، فتحديث عمران المؤسسات والوحدات السكنية وشبكة الطرق ووسائل النقل لا تخفي التخلف والفقر والبطالة والهشاشة الاجتماعية والسياسية بين الأسرة والمواطن والنخب والمؤسسات، لذلك يبدو التحديث فضاء للإمكان المادي والبشري والتقني والخبرة والتيكنولوجيا، يقدم العلاقات الاجتماعية متأرجحة بين الوجدان والسعر، ويُخضع الهوية للتسليع، ويقدم "السوق الاستهلاكية بديلا آخر للحب... تخفض قيمة عملة الحب" (باومان وماري، 2023، صص. 154-153) كقيمة تدور حولها الحداثة، فعلاقات الحب، والإرادة الحرة والوعي النقدي قيم ترتعش وتنهار أمام الضغط الاقتصادي، فكلما همش المجتمع الدوافع الأخلاقية والمشاعر الوجدانية والقيم العقلية والحقوقية سيطر عقل أداتي يجعل الكفاءة مقرونة بالإنتاجية والأهداف العينية، لا بالإبداع كوعي ذاتي ونضال ودفاع الذات عن باقي الذوات عبر الانخراط في الجماعة والتواصل البينذاتي.

تختلف الحداثة عن التحديث من حيث أن الحداثة مفهوم تاريخي لا يرتبط بنموذج سوسيوسياسي محدد، إنها نمط فكري وعلمي وقيمي وحقوقي ومادي يقاوم كل ما يهين الإنسان، وهو الأمر الذي يجعلها نهجا دائم التَّكون، ونمطا حضاريا لا يستقر على وضع، غايته حفظ مكانة الإنسان والمعرفة والحق والواجب، وخلق نظام قيمي وحقوقي وسياسي تنعم فيه الذات الفردية والجماعة في ظل أخلاق المناقشة والاعتراف والاختلاف، وهذه المبادئ ليست مجرد ترف فكري، بل يجب أن تكون محايثة للواقع الإنساني عبر رفض التقليد ليس بمنطق التجاوز إنما بمنطق المجاوزة، وذلك عبر تفادي كل حائل أمام تحقيق البعد الإنساني في الأفكار والقيم والمنتوجات والممارسات، أما التحديث يظهر كطور زمني قهري مسلط على كل المجتمعات يلغي القديم، فالمؤسسات والبنايات والمطارات ومختلف التقنيات في كثير من المجتمعات لا تخفي عتاقتها الثقافية والقيمية، إنه "جملة من سيرورات تراكمية يشد بعضها بعضا، فهو يعني بناء تحديث الموارد وتحويلها إلى رؤوس أموال ونمو القوى الإنتاجية وزيادة إنتاج العمل... وآخيرا يشير إلى علمنة القيم والمعايير" (هابرماس، 1995، ص. 9).

يتجلى التحديث عموما في النتائج والمحاصيل، وهذه الدلالة اعتنقتها الأنثروبولوجيا التطورية، استندت عليها للقول بوجود مجتمعين واحد متقدم وصناعي ومتحضر فيه وفرة الإنتاج وسيادة القانون ودور جوهري للفرد وقوة الدولة، ونمط ثان همجي وبربري يسوده العرف ومنطق الجماعة والطقوس السحرية، أما التصورات الأنثروبولوجية الثقافية والسوسيولوجيا السياسية المعاصرة انتهت إلى أهمية التنوير والدمقرطة والحق والواجب والقانون وحقوق الإنسان خاصة إن كانت اختيارا فرديا وجماعيا واعيا ومتدفقا ستجعل "الحداثة سائلة تأتي تجاوزا للحداثة الصلبة" (باومان، 2009، صص. 33-27)، أي تجاوزا لكل أشكال لربط تحديث وحداثة المجتمع والفرد والدولة بقوة التسط والتميز الثقافي والتفاضل الطبقي، وهو اختيار يسهم لا محال في تشكيل وعي إنساني بأهمية الإنسان، أما التحديث فيأخذ معناه إذا انتسب إلى موضوع أخر كقولنا العالم الحديث والقطار الحديث...، فيستعمل التحديث لوصف ظواهر التراكم والإنتاجية وتواشجها بالتقدم التقني، ويجسد لهفة المتأخر للحاقه بمن يعيش حالة تقدم تقني، عبر تحقيق التراكم والإنتاجية، أما الحداثة فمبادئ وأفعال الذات والتواصل البينذاتي، عقلانية وعقلنة، وتذويت وحقوق الإنسان وتشخصن... مفاهيم تأخذ معناها بالنقد الدائم لا بالاجترار.

إن الاختلاف بين الحداثة والتحديث يشبه اختلاف المثقف والمفكر والصالون الفكري عن المهندس والتكنوقراط والآلة الكهربائية، الثلاثة الأوائل يستعملون الأدوات بوعي واختيار مسؤول، يناضلون فكرا وممارسة عبر ربط الحق بالواجب، وتمتيع الجميع دون قيد أو تمييز بكثير من الحريات والمساواة والعدالة، ونتيجة عملهم خلق مواطن وفاعل، بينما الثلاثة المتبقية سبب في صناعة إنسان مستهلك ومنفعل بعقل أداتي، إلى درجة قد يخضِعون الهوية للتسليع ولقانون السوق وليس لمبادئ الذات، والمشكل هو أن "السعي لتحقيق الذات الأصيلة في السوق ليس أكثر من وهم" (باومان وماري، 2023، صص. 154-153).

3- المسار السوسيولوجي للحداثة: العقل-الحق-الفاعل.

يكاد يتفق الغربيون على أن الحداثة كفكر وكحقبة تاريخية وكتحديث ارتبطت بداياتها جغرافيا وفلسفيا بأوروبا القرن السادس عشر والسابع عشر، بدأت فكريا مع فرنسيس بيكون وميله للمنهج العلمي في "الأرجانون الجديد"، ومع روني ديكارت ومنهجه العقلي في التأملات وخطاب في المنهج، في سياق ما عرف بالعقلانية الكلاسيكية، والتي يمكننا تعريفها بأنها مجموعة من الأفكار "تفضي إلى الاعتقاد بأن الكون يعمل على نحو ما يعمل العقل حين يفكر بصورة منطقية وموضوعية" (برينتون، 1984، ص. 124)، وهي أفكار تتعدى مستوى تغيير طريقة التفكير القديمة، نحو تصيير العقل والعلم موجها للممارسات والأفعال نحو الإنسانية، فغدت حسب أصحاب قاموس العلوم الإنسانية "الفردية والحريات العامة والحياة المدنية والمساواة في الحقوق والعقل والتقدم كلمات مفتاحية للحداثة" (Dortier, 2013, p. 220).

فلاسفة الحداثة يرون أن العالم الفيزيائي الذي يصوغ العقل قوانينه المتحكمة فيه هو عالم يغرق في الفوضى، وعليه فالفلسفة الحديثة تدور على إعادة الاعتبار للعقل البشري وتخليصه من كل أشكال الوصاية بسبب السحر والغموض الذي يلف العالم، فالعقل منذ ديكارت واسبينوزا ولايبنتز وباقي العقلانيين مصدر كل معرفة، والمنهج السليم لبلوغ الحقيقة الكامنة خلف ظواهر العالم الفيزيائي، ومع تطور تقدير العقل والعقلنة والعقلانية أصبحت الحداثة مقرونة بالتفكير العقلاني المجرد والتخلص من الميثوس وكل أشكال التفكير الخرافي والخوارق، وهو ما يؤدي إلى حد كبير إلى "تحرير العالم من السحر عبر القضاء على الوثنية" (Horkheimer. Et Adorno, 1974, p. 26)، أي على التفكير الخرافي، وعليه يمكن القول بأن التيار العقلاني ظل يراكم ويطور الكوجيطو الديكارتي في اتجاه اعتبار العقل مصدر الحقيقة والمعرفة والرؤية السليمة للعالم، وآلية السيطرة على الطبيعة والماهية الإنسانية الأولى إلى أن بلغ العقل مطلقه مع هيغل، وترتب على هذا التيار ربط مسار الحداثة بالعقل والثقة في أفكاره ومناهجه، بل الثقة فيه لوضع القانون والدولة والمجتمع حسب جون لوك وجون جاك روسو وطوماس هوبس قبلهما حيث العقل البشري اهتدى إلى العقد الاجتماعي حتى يتجنب الإنسان فردا وجماعة خراب وفوضى الغريزة والحق الطبيعي.

خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر تم النظر إلى العقل والفكر ومبادئهما كآلية لبناء الفرد والدولة والمجتمع والتحكم في الطبيعة، وخلال القرن التاسع عشر انتشرت مقولة "دعه يعمل دعه يمر"، وظهرت خلال هذه الفترة إشكالات سلطة التنظيم اقتصاديا وسياسيا والنمط البيروقراطي وعلاقته بالأداء الساسي والإنتاج الصناعي، وبدأت

فكرة الحداثة وثيقة الصلة بالعقلانية وبعدها "بالعقلنة rationnalisation، حيث التخلي عن إحداها يعني استبعاد الأخرى" (تورين، 2010، ص. 16)، وهذه الفكرة تعني أن ديكارت "جعل الحداثة تمشي على قدميها" (تورين، 2010، ص. 16)، ولكن يجب الانتباه إلى أن مسار الحداثة نفسه إذا اكتفى بنمط العقلانية المعرفية فسيدمر جوانب مهمة في الإنسان بما فيها البعد اللاعقلاني فالكوجيطو يطرح صعوبات عدة أبرزها أنه يعبر عن "تفكير ذات منعزلة لا تخول إمكانية معرفة كائنين أخرين، كما أن الكوجيطو هو بداية السير في البحث وليس نهايته" (الحبابي، 1962، صص. 43-44)، ولعل فكر كارل ماركس وفريديرك نيتشه وسيغموند فرويد جاء للنظر للعقل وكأنه زيف ونكبة للحداثة، لا مناص من إزالتها بالتحامل على العقل والعقلانية لأنها تتنكر لما هو أصيل في الإنسان، أي جانبه اللاعقلاني الذي تعبر عنه رغبات اللاشعور المكبوتة والمبدأ الحيوي الغريزي وجوهرية المادة في تحديد علاقات الإنتاج.

لقد تعرضت الحداثة خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لجروح، وفجأة بدأ مسار الحداثة يتحدد بأفول العقل، إلى درجة قال فرويد بأن "الأنا لم يعد سيدا في بيته" (لاكمبان، 1987، ص. 87)، وبالتالي فالمبالغة في "مطابقة العقل أو العلم بالحداثة أدى في الواقع إلى تدميرها" (Touraine, 2013, p. 415)، لذلك مسار الحداثة مسار انفتاح على عقلانيات أخرى أبرزها الواجب الأخلاقي والخبرة الجمالية والعقلانية الأكسيومية "كمشروع يهتم بوضع المعايير العقلانية المحددة لما هو أخلاقي" (سالاتوري، 2021، ص. 41)، عقلانية من شأنها تغيير منظور النظرية الاجتماعية لما هو قديم وتراثي، فيبدو التراثي غير متعارض مع مسار الحداثة، بل يصبح التراث والقيم والأخلاق أدوات تحليلية في يد النظرية الاجتماعية لفهم التماسك الأخلاقي والثقافي للمجتمعات الحديثة، ويعكس التقدم داخل التفكير العقلاني.

تقتضي دراسة الحداثة سوسيولوجيا وعيا منهجيا وتملكا لآليات التحليل، فالرابط الاجتماعي والعقلنة وعلاقة العقل بالحق والعدالة في بعدها السوسيولوجي والسياسي مداخل مستدامة لبناء مجتمعات حداثية تؤسس الحق والواجب على القانون وعلى قيم التضامن، وتظهر فيها علاقة الأنا بالأخر كعلاقة غير قابلة للتجاوز، بل تتجلى في ممارسات تؤطر عملية التفاهم والتعاون البيننذاتي، وتُرشِّد السلوك الفردي والجماعي ليعكس فاعلية المؤسسة، وعليه فسوسيولوجيا الحداثة انتقال من عقلانية معرفية تقدم العقل كمقولة تفسيرية لموضوع أمام ذات تُنتج حوله معرفة بتأمله وملاحظته واختبار ما يتولد عن فعل الملاحة من فرضيات، وربط العقل بمادة الملاحظة بتعبير هانس راشنباخ وسائر رواد الوضعية المنطقية يخلق منهجا بل عقلانية علمية تلغي الميتافيزيقي والخرافي والإيديولوجي والمثالي والصوفي وتسحب منها صفة العلمية، إلى العقلنة بمعناها الاقتصادي والتنظيمي والسياسي والقانوني، وهو انتقال من الفكر إلى الفعل الذي تنظمه قواعد قانونية تحدد السلطة وتكون مصدر للمشروعية، أي إلى التعقيل l'intellectualisation الذي يصل حد ربط الفعل بالقانون، عقلنة وتعقيل يتخطى مستوى انغلاق التنظيم البيروقراطي والمصنع الذي يجعل الفاعل عنصرا سالبا خاضعا لتسلسل إداري وتراتب المكاتب في مختلف عمليات الإنتاج الصناعي أو حتى الإنتاج الاجتماعي، إلى تنظيم ومؤسسة تقوم على "ربط الغايات بالوسائل" (Boudon et Bourricaud, 2018, p . 396)، ربط يراعي استراتيجيات الفاعلين كذوات حرة مبدعة وليس كائنات ذائبة في البنية، ولذلك فمسار العقلانية انتقال من إعطاء أهمية للقاعدة والقانون كغايات للتنظيم أي أهمية للمجتمع على الفاعل، إلى ربط الوسائل بغايات التنظيم والفاعل معا، أي إلى جعل

القانون يضمن دينامية الفاعل، فالتنظيم الذي ينتبه إلى استراتيجيات الفاعل وحاجاته ورغباته وقدرته الإبداعية يؤدي على التخلص من مشكلات المجتمع المنغلق بلغة مشيل كروزييه التي هي غياب المشاركة ومشكلات السلطة ومشكلات تحولات علاقة الفاعل بالنسق أو بالتنيظم (Crozier, 1970, p. 7)، وعليه فالعقلانية كمظهر سوسيولوجي للحداثة هي قدرة الفرد على الاختيار من بين مجموعة أفعال فعل ما حسب إمكاناته وقدرته على الإنجاز ووفق استراتيجياته، فالتنظيم يصبح حلا لبناء مجتمع حداثي إذا ما كان مجالا يجمع توافقيا بين مصالحه وبين استراتيجيات الفاعل من خلال خلق "هامش الحرية للفاعل"، لكن تغييب استراتيجية الفاعل وهامش حريته يحول التنظيم بتعبير كروزييه وفريدبيرك إلى مشكل، بل إلى "كابوس العصر الحديث" (Crozier et Friedberg, 1977, p. 41) إذا ما مارس القمع على الرجال بالنظر إليهم ميكانيكيا، أو إذا نظر فقط إلى النتيجة المرجوة من التنظيم وهي المنتوج الذي يسقط من سلسلة الإنتاج، فيكون الفعل غير العقلاني هنا ليس مرادفا للاشعور كرغبات مقموعة بالمعنى الفرويدي، ولكنه كل فعل تتعارض فيه أهداف التنظيم مع أهداف الفاعلين، أو حينما لا يهتم التنظيم بمحيط الفاعلين ويعتبرهم مجرد آلة في سلسلة الإنتاج ولا يلقي اعتبار لحريتهم ولاستراتيجياتهم، ولا يخلق توافقا بين الوسائل والغايات، إنه كل فعل يعارض قيم الفاعل والذات المبدعة وحقوق الإنسان، ولا يدفع في اتجاه التغيير في النسق نحو الأفضل، حيث لا قيمة للتنظيم أو لأي نسق ما لم تراعي فيه السلطة دور الفاعل في دينامية وترشيد هذه السلطة.

تأخذ العقلانية دلالة سوسيولوجية كلما وافق السلوك المعيار والقاعدة، ولا تعني القاعدة مجرد قانون يؤطر اللعبة الحقلية بالمعنى البورديوزي وإلا كان فضاء لإعادة إنتاج الهيمنة، بل حقلا لتأطير الممارسات الفردية والبينذاتية حتى لا تعلوا الأنا الغير كما فعل الكوجيطو، وحتى يسود الاختلاف في سياق التعايش، وهذا يعني أن أي فرد أو أسرة أو قبيلة أو جماعة أو مجتمع مؤهل لأن يكون حداثيا، فمن الافتراء على الحداثة احتكارها من قبل بلد ما، لأنها ليست ملكا لأحد، ليست براعة اختراع، وليست "قافلة تتقدمها البلدان الأكثر تطورا" (تورين، 2019، ص. 119).

الحداثة معركة ضد الوهمي، أو المركزي أو السلطوي ، ومن الأوهام التي ترددها بعض الأصوات تخصيص الغرب بالعقل والعلم، أو سلطة التنظيم على حساب الفاعل، أو سلطة الأنا على الغير، وبالتالي تصير الحداثة رفضا لكل أشكال الانغلاق، ولحراس العقلانية الغربية، أو مبشري النزعة العلموية، كما أن حقيقتها رفض لكل نزعة فكرية تجعل العقل وحده سيد الطبيعة، والمتحكم في بناء القوانين المنظمة للسلوكات الفردية وللحياة الاجتماعية، لأن "المجتمعات الحديثة تسلك منهجا عقليا تقوم فيه أفعال المجتمع على أساس التخطيط والتقنيات لاتخاذ أكثر الوسائل المناسبة لتحقيق الأهداف" (Scott, 2006, p. 111).

صحيح أن المنهج العقلي وجد تأثيره الحقوقي والإنساني في الدولة المدنية وهو موقف ابتغى منه هيغل مثلا "وضع العقل باعتباره سلطة توحيد" (هابرماس، 1995، ص. 39)، وأن العقل العلمي الصارم عكست نتائجه الرأسمالية الصناعية المتماهية مع ثالث مراحل تطور العقل البشري عند أوجيست كونت، وأن العقلنة البيروقراطية أسلوب جديد في تدبير الإدارة السياسية والصناعية وفق النموذج الفيبري، منهج حقق التطور العلمي والفني والاقتصادي والسياسي لأوروبا ليخصها بالحداثة التي أسماها فيبر بالعقلانية الغربية، التي جاءت مع مقولة نزع السحر عن العالم، فأصبح العقل والمنهج العقلي والعلمي اتجاها تقدميا حتميا يتحكم في القانون والمقاولة والسلوك، وهو منهج يجعل الذات سيدة

في بيتها، لكن مشكلة هذا المنهج أنه يضع مسافة غير مفهومة بين الذات والفاعل، بين الأنا الانعزالية المنطوية على أفكارها وبين الذات الأخرى التي هي نتاج اجتماعي واتصال وتعاون بين الأنا والأنت، فطريق مجتمع ما للحداثة طريق بناء ذات تعي حقها، وحقوق الذوات الأخرى، وهذا يعني أن قصر الحداثة على العقل المجرد سيجعل منها حداثة مشوهة ومشبوهة، ولعله النقد الذي وجهته الماركسية والنتشوية والفرويدية كاتجاهات أعلنت عن موت الذات، وأفول العقل من خلال مفاهيم البراكسيس والاقتصاد، والجسد، واللاشعور والغريزة، كمعطيات نقلتنا من الذات والعقل إلى الذاتية، مفاهيم تخبرنا بأن النظر إلى الإنسان من زاوية العقلانية والعقل المحض نكبة أولى للحداثة وكارثة حلت بالإنسان، ولذلك ليس للحداثة الفعلية وطن بعينه، بل هي حالة "تربط بين الفكر العقلاني، مع الاعتراف بحقوق الإنسان الأساسية" (Touraine, 2013, p. 416)، وهذا المنظور يلزمنا بضرورة رؤية الحداثة من جهة أشكال الفعل وأهمية الفاعل فردا وجماعة دون الاقتصار فقط على محتوى الأشياء وكمية التجارب المعاشة، ولذلك نستطيع أن نسمي مجتمعا ما حداثيا إذا لم يجرح العقل الأداتي وتطبيقات العلم مسألة حرية الناس وثقافتهم، وهذا الأمر يحطم ما يسميه آلان تورين باليوتوبيا الأوربية التي تجعل من باريس أو لندن أو ميونخ تجليا للحداثة دون غيرها.

4- دينامية الفاعل الاجتماعي أو الذات والحرية

يبدو أن فهم مبدأ من مبادئ الحداثة لا يعني التطابق المطلق بين الحداثة وهذا المبدأ، لأن المبدأ ذاته يتحول ويتغير، كما أن هذا الفهم لا يعني بالضرورة التأصيل جنيالوجيا لسيميولوجيا المبدأ، لأن قيمة المبادئ بالنسبة للحداثة هو تكوين تصور ومخيال فردي وجماعي عن الحداثة بشكل يحمل توافقا لا تطابقا بين النظرية والممارسة، توافق يساعد على عدم الوقوع في فراغات مفاهيمية، كما أنه لا يلغي النقد الذي قد يتعرض له المفهوم بل الحداثة في حد ذاتها، فالذاتية على سبيل المثال تمهيد مهم للتأسيس السوسيولوجي للفاعل ما دامت الذاتية تربط البعد الفلسفي بالاجتماعي والنفسي، وهو ربط يجنبنا اختزال الفردانية والذات في حدود فلسفية عقلية، بل مع إيدموند هوسرل لم يعد للذاتية من معنى إلا في وجود البينذاتية، التي تنقلنا من النظر للفردانية individualisme كنقيض للجمعانية holisme إلى كون الجماعي تجلي لانخراط فاعل للفرد الذي يغدو فاعلا اجتماعيا.

لقد حدد ماكس فيبر مهمة السوسيولوجيا في دراسة الفعل الاجتماعي الذي يصبغ عليه الفاعل معنى حسب مقصده من الفعل، ولربما هذا يعني أن مهمة فهم الحداثة سوسيولوجيا تتطلب الانتباه إلى مسارات بناء الفاعل، والمجال الاجتماعي الذي يتحرك فيه من خلال العودة إلى تاريخ النظرية الاجتماعية. لقد أعطى أوغيست كونت وإميل دوركايم وحتى كارل ماركس وماكس فيبر أهمية للتنظيم الاجتماعي في تأويلهم للحداثة، ليس فقط التوقف عند مستوى علمنة الثقافة الغربية، وإنما تأسيس المجتمع الحداثي-الحديث على مؤسسات، بما هي مأسسة Institutionnalisation لأفعال الأفراد فتغدو المأسسة معقولية اجتماعية، تجعل من النسق والتنظيم الاجتماعي والبنية هي ما يستطيع تعقيل الاجتماعي-المجتمع-، فالفعل العقلاني هو ما وافق آليات الضبط الاجتماعي، حيث الأسبقية والسلطة للاجتماعي دون أي أهمية لرغبات وأهداف الأفراد.

يفضل لوك فيري وكلود كبلياي مصطلح التذويت (2015، ص. 165) كمكسب فلسفي يحدد الحداثة منذ ديكارت وهيغل بل حتى عند هايدغر، لكن المفهوم أخذ عند هؤلاء الفلاسفة معنى الفردانية، وأصبح الأساس الثقافي والفلسفي للمعنى الليبرالي للذات التي أصبحت خاضعة لمنطق السوق والاستهلاك وبنية التنظيم، ولم يعبر عن الذات الفاعلة بالمعنى الثقافي والحقوقي، وعليه لم يعد الاقتناع قائما في العقل المبدد لمظاهر اللاعقلانية كجزء من حيوية الذات، فالمشروع الذي جاء به ماركس ونيتشه وفرويد ليس سوى بحث عن تصور نقدي حداثي جديد للذات البشرية بشكل يتجاوز التحديد الديكارتي والكانطي، عبر تدمير الأنا، إذ الوعي لم يعد هو ما يحدد الوجود كما قال ماركس بل الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي (Rocher, 1968, pp. 35-36)، والذات في الفكر الماركسي لا تتماهى مع الكوجيطو أو تخضع لسلطة الروح المطلق، لقد أصبحت مرتبطة بشروط سيوسيواقتصادية تقوم على صراع قيمة الاستعمال وقيمة التبادل، وقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، بل وأن الذات تتعرض لاستغلال وحشي من طرف الرأسمالي، ولذلك فالذات مضطرة إلى التحرر منه، ولذلك لم تكن الذات الفاعلة في الفهم الماركسي مرتبطة بمجتمع السوق، بل بمجتمع التصنيع.

عموما؛ وفي سياق فلسفة التاريخ؛ يمكن إدراك التناقض بين قوة الذات المحرِّرة وخضوعها للتاريخ، لكن في الفكر السوسيولوجي لماركس يمكن العثور على الإنسان الفاعل في تاريخه الخاص، ذلك أن ماركس يدفع الذات إلى عدم الخضوع لا لقوانين الرأسمالي ولا لقوانين الدولة من أجل التحرر، لأن تبعيتها للدولة خطوة في اتجاه العقل الكلي الذي ابتلع الذات باسم القانون والعقل الذي يتحول إلى إيديولوجيا تكرس الاستغلال الطبقي، أما تحقيق مزيد من التحرر فيحدث بصناعة الوعي الطبقي، الذي يتجلى في البروليتاريا المبدعة والمناضلة في حركة عمالية فاعلة منعتقة من أي هيمنة إيديولوجية فردانية، لأن ماركس لا يطابق رؤيته الحداثية بالفردانية، فالإنسان الذي يتحدث عنه إنسان الاجتماعي بالأساس (تورين، 2010ن ص. 87)، بمعنى تكون الذات فاعلا اجتماعيا بوعيها بانتمائها الطبقي الذي يقيها التعرض للاستغلال والاستلاب أو الاغتراب، وعليه فالفاعل الاجتماعي ليس فردا بل إنسانا يتحرك في حدود سوسيواقتصادية ووعي إيديولوجي وسياسي، إنما يتحقق كذات فاعلة كلما استنفذ الوجود البورجوازي إمكانياته.

استمر النقد الفلسفي للأنا ولوهم العقل مع انتصار نيتشه للجسد والرغبة وقوله في كتابه "العلم المرح" بفكرة موت الإله ونحن قتلته (نيتشه، 1993، ص. 132)، والتي تعادل موت الميتافيزيقا وما تعنيه من أفول هيمنة العقل والأفكار الاجتماعية والأخلاقية والدينية لفلاسفة الأنوار ورجال الدين والتي تُدين الذات كسجد وتحث الإنسان إلى قمع رغباته وغرائزه حتى يصبح فاضلا، وإلا فإنها ستتهمه بالخطيئة والذنب، والبديل النتشوي هو إنسان أرقى وإرادة القوة عوض العبد وقيم الاستسلام، والدفع بالجسد إلى مستوى العقل؛ والصيرورة عوض الكينونة... هذا هو طريق الحداثة عنده تتولد فيه الذات الفاعلة التي ليست قبولا وخنوعا بالمنطق المسيحي، وليست هي الكوجيطو الذي يقصي الرغبة والجسد، بل هي القدرة على اختيار الأفضل والحفاظ على البقاء ليس بمنطق تغليب العفة على الشهوة انسجاما مع المثل الأعلى الزهدي الذي أشار إليه في "جنيالوجيا الأخلاق"، بل بقيم الإنسان الأرقى.

في نفس السياق جاء التحليل النفسي الفريدي كانقلاب أخر ضد الكوجيطو حينما طالب بتفادي إعطاء أهمية للشعور لأن اللاشعور هو الواقع النفسي الحقيقي للذات، فالنشاط النفسي للذات يقوم على جوانب جنسية وغرائزية مكبوتة، بل والشعور الإنساني ليس إلا جزء من اللاشعور بما هو قوة خفية متحكمة في الشعور سماه آلان بالملاك

الشرير، وعليه فالفرويدية ترفض تأسيس هوية الذات على تطابقها مع نفسها، بل على تناقض بين مبدأ اللذة ومبدأ المثال، بين الهو والأنا الأعلى، وهو تناقض يجد فيه الأنا نفسه محاصرا بسلطة القانون -الأنا الأعلى، وبجموح شهواني للهو، ووسط هذا الصورة الفرويدية التدميرية للذات تظهر أهمية التنويم المغناطيسي لتعافي الفكر، وأيضا للحياة النفسية للمجتمع الرأسمالي بما هو مجتمع تملك لا مجتمع ذوات فاعلة.

هذا الهجوم العنيف الذي قام به ماركس ونيتشه وفرويد ضد قوائم الحداثة الغربية كالأنا والعقلانية وعدم التناقض، ستستثمره السوسيولوجيا منذ بداية القرن الماضي للتفكير في الحداثة من مدخل اعتماد الذات كأداة لتحليل علاقة الفرد بالمجتمع من زاوية اعتبار الفرد عضوا ذائبا في المجتمع خاضعا لنسقه وللهوية، أو من جهة اعتبار الذات مسؤولة عن اختيارها وتصنع قدرها وتجربتها، وتحدد شكل الذات الجماعية في حركات اجتماعية، لذلك ربطت السوسيولوجيا المعاصرة مسار ومستقبل الحداثة بالذات والبينذاتية في سياق نقد العقل الأداتي أي تذويت الذات، ونعني بالذات سوسيولوجيا اتصال الفرد مع نفسه ووعيه الذاتي وقدرته على الإبداع والتواصل والانخراط، والتوتر والالتحام بين أنا والأنا الذي يعطينا ما سماه هوسرل وهابرماس بالبينذاتية Interpersonnel، وألان تورين بالفاعل الاجتماعي، فتذويت الذات تجسيد بكيفية ما لانتقال واضح من السيادة والأنانية إلى حقوق الإنسان، ومن الأنا والفردية إلى دفاع الأنا عن الذات الأخرى رغم الاختلاف، وربما هذا التصور ينقلنا من المستوى العقلي للحداثة إلى الثورة الأخلاقية والتواصلية في مسار الحداثة، فتشارلز تايلور مثلا ربط في كتاب كبير له عنوانه منابع الذات "sources of the self" الحداثة بتكون الذات الفاعلة التي نشعر بها من الداخل أي تجعلنا كائنات لها أعماق داخلية بمعنى أننا ذوات، وبين معاني الذات ورؤى أخلاقية (تايلور، 2014، صص. 35-34)، وربط الذات بالأخلاق في نظره هو الطريقة الأنجح لفهم ظاهرة الحداثة، وللانعتاق من مؤيدي الحداثة غير المقيدين بشيء.

خلاصة

لم تنطلق هذه الدراسة من مقدمة ولم تنتهي إلى خاتمة، لأننا أمام موضوع فيه ما قبل وما بعد، وفيه ال مع وال ضد، ولأن التفكير في الحداثة يجب أن يستحضر التنوع الثقافي والتاريخي للمجتمعات، مع رفض تطويق الفرد بنموذج أو نسق نظري وأخلاقي محدد يصَيِّر الحداثة منزعا إيديولوجيا، فالقول بوجود حداثة واحدة مغامرة سوسيولوجية، لكن القول بأنماط عدة من التحديثات أمر قريب من الصواب، والخلط بين الحداثة والتحديثات خطر على مجتمعات تجعل بناها التقليدية منبع حداثتها، وهذا واضح مثلا في علاقة الثقافة الكونفوشيوسية بالتقدم الصيني في العصر الراهن.

الخيار الحداثي الفعلي هو الخيار الفردي والاجتماعي الذي يستطيع التوفيق بين الخصوصي والكوني، حيث لا يظهر أحدهما كعنصر خطر على الأخر، وهو ما يمنح الفرد والمجتمع روحا جديدة في سياق حفظ التماسك الاجتماعي، وخلق فاعل اجتماعي قادر على الفعل الحر داخل النسق، وهذا لا يعني التخلي عن الاجتماعي والانتصار للفردي، كما لا يعني هيمنة الاجتماعي على الفاعل، بل تعني الفرد المستقل في السياق الاجتماعي، أي في سياق عدم اعتبار الذات انغلاقية الفرد على نفسه، بل على الخصائص المشتركة بين الأنا والآخر، وبين الأنا والنحن.

إن تحقيق توازن اجتماعي بين رغبات الفرد وبنية المجتمع سبيل نحو تعزيز سبل تخفيف حدة التوتر بين الإنتاج والاستهلاك، وبين الفاعل والتنظيم، أو بين الوعي الفردي والنحن، يجعل هذا السبيل جعل الفرد حرا مندمجا في أنظمة

اجتماعية واقتصادية، أما فقدان التوازن بين الأنا والنحن فنتيجته أزمات هوياتية وقلق وتوتر اجتماعي ونفسي يعيق ديمومة المجتمع الحديث نحو الاستزادة من الحداثة، فالهوية المجتمعية لا تتحدد داخل الفرد بل داخل العلاقات في العالم المعاصر الذي تطغى عليه الفردانية، فهيمنة الفرد أو هيمنة المجتمع ستتسبب في قلق معاصر وانغلاق اجتماعي، ولعل توجه نوربت إلياس نحو الدفاع على أطروحة مجتمع الأفراد كتوجه سوسيولوجي يجنب المجتمع الحداثي والمعاصر من الوقوع في مهالك الفردانية أو هيمنة النسق.

إن التفكير في الحداثة اليوم يجب أن يستحضر علاقة الذات بالصورة والمجتمع الرقمي والفردانية الجديدة وجدالات الحرية في زمن المجتمع المتعدد بلغة برنار لايير، خاصة وأن اليوم توجد نظرية في علم الاجتماع تسمى نظرية الفاعل الشبكة، نظرية تدفع الباحث إلى إدراك التشابكات والترابطات بين الفاعلين من خلال استحضار المجالات التي يعبرون فيها عن أنفسهم، وأنماط المراقبات على الأفراد التي يقدمها الذكاء الاصطناعي والتطور الرقمي للأنظمة على الأفراد، فرغم هوامش الحرية والسرعة واللذة التي يحققها التسارع الرقمي اليوم، مع ذلك التكنولوجيا المتطورة هي في الأصل عين تكنولوجية للمراقبة والإخضاع والتي يجب تشخيصها في سياق شمولي يربط الاستهلاك بالرقمي بل التنمية وحرة الفاعل بالرقمي، واستهلاك الرقمي بتداعياته الصحية والاجتماعية والأمنية، وعليه فالذكاء الاصطناعي يقدم نفسه اليوم كثورة تخدم الإنسان، غيرها أنه في العمق هو صيغة متطورة جدا في المراقبة، وهي قضايا تعكس تحولا منهجيا وتحولا منهجيا وإبيستيميا في فهم الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا للحداثة.

بيبليوغرافيا

- باومان، ز. وماري، ت. (2023)، التفكير سوسيولوجيا، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم ساري حنفي، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية ناشرون، ط 1.
- باومان،ز. (2009)، الحداثة السائلة، بيروت/الدار البيضاء، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 3.
- برينتون، ك. (1984)، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، مراجعة صدقي حطاب، سلسلة عالم المعرفة، ع 82.
- تايلور، ت. (2014)، منابع الذات تكوين الهوية الحديثة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط 1 .
- تورين، أ. (2010)، نقد الحداثة، ترجمة عبد السلام الطويل، مراجعة محمد سبيلا، أفريقيا الشرق.
- الحبابي، م ع. (1962) من الكائن إلى الشخص، مصر، دار المعارف، الجزء الأول، ط 2.
- راينو، ف. (2009)، ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، ترجمة محمد جديدي، منشورات الاختلاف وكلمة، ط 1.
- سالاتوري، أ. (2021)، المجال العام الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام، ترجمة أحمد زايد، المركز القومي للترجمة، ط 1.

- سبيلا، م، وأخرون. (2017)، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية، عربي/إنكليزي-فرنسي/عربي، منشورات المتوسط والمركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية.
- شبنغلر، أ. تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، الجزء الأول،
- فيري، ل. و كبلياي، ك. (2015)، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، ترجمة محمود بن جماعة، لبنان/مصر، دار التنوير، ط 1.
- لاكامبان، ك. (1987)، تشكل الأنا، ضمن كتاب جماعي تساؤلات الفكر المعاصر، ترجمة محمد سبيلا، الرباط، دار الأمان.
- لالاند، أ. (2012) موسوعة لالاند الفلسفية معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، دار عويدات للنشر، المجلد الثاني.
- محمد الحسن، إ. (1999)، موسوعة علم الاجتماع، الدار العربية للموسوعات، ط 1.
- نيتشه، ف.(1993)، العلم المرح: ترجمة وتقديم حسان بورقية ومحمد الناجي، أفريقيا الشرق، ط 1.
- هابرماس، ي. (1995)، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.
- هوسرل، إ. (1958)، تأملات ديكارتية المدخل إلى الفينومينولوجيا، بيروت، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر.
- (2013) Le dictionnaire des sciences humaines, sur la direction de Jean-François Dortier, éditions Sciences Humaines.
- Bennett, T, Grossberg, L, and Meaghan, (2005) *New Keywords: A Revised Vocabulary of Culture and Society*, by Blackwell Publishing Ltd, Oxford; First published.
- Boudon, R. et Bourricaud, F. (2011), Dictionnaire critique de la sociologie , Quadrige Picos poche, PUF, 4e éditions, 3e tirage octobre 2018.
- Crozier, M, (1970), la société bloquée, éditions du seuil, Paris.
- Crozier, M. et Friedberg, E. (1977) ; L'acteur et le système, éditions du Seuil.
- Dubet, F . (2016) , sociologie de l'expérience, édition du Seuil.
- Horkhimer , M. Adorno, T. (1974), la dialectique de la raison fragments philosophiques , traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz , éditions Gallimard,
- Monod, J C . (2012), qu'est-ce qu'un chef en démocratie? politiques du charisme; édition du Seuil.
- Rocher, G. (1968), introduction à la sociologie générale l'organisation sociale, Paris, éditions HMH.
- Touraine, A . (2013) , la fin des sociétés ; édition du Seuil.

ISSN :

TAFAKOR
journal for human and social sciences

المجلد: 01
العددالأول: شتاء 2026

The Reality of Thought in the Islamic Context

Mohamed RIda El-Hadhri

Ministry of National Educatio

p. El hardi.mr@gmail.com

Received	Accepted	Published
2026/01/13	2026/02/09	
DOI:		

Abstract

Humans often ponder the true meaning of various commonly used terms and concepts, and don't stop there; they try to grasp the actual relationship between these terms. This is crucial in the field of knowledge and human development, as it helps individuals understand the essence of things by delving into their depths and refining their understanding.

One such term frequently used in general thought, particularly among researchers in Islamic and educational fields, is "thought" (fikr). This term is often surrounded by misconceptions and sometimes misused, deviating from its true meaning.

Through this research, I aim to uncover the true nature of "thought" by asking: What is thought, and what is its significance and framework in the Islamic context?

Key words: thought, intellect, heart, significance, framework, Islam

ISSN :

TAFAKOR
journal for human and social sciences

المجلد: 01
العددالأول: شتاء 2026

حقيقة الفكرفي الحقل الإسلامي

الباحث: محمد رضا الحضري

وزارة التربية الوطنية

p. El hardi.mr@gmail.com

حساب ORCID :1

تاريخ الاستلام	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2026/01/13	**2026/02/09**	2023/…/…
DOI :		

ملخص

طالما يتساءل الإنسان عن حقيقة المفاهيم الاصطلاحية للعديد من المفردات المتداولة، ولا يكتفي بذلك، بل يحاول الوقوف على حقيقة العلاقة الموجودة بين هذه المصطلحات. وهو أمر له من الأهمية ما له في الحقل المعرفي وبناء الإنسان؛ إذ يساعد المرء للوقوف على حقيقة الأشياء بعد سبر أغوارها وتنقيح ما علق بالأذهان من مفاهيم حولها.

ومن تلك المصطلحات التي تتداول بكثرة في الفكر عامة، وبين الباحثين في الحق التربوي والإسلامي خاصة، مصطلح الفكر؛ وهو مصطلح تشوب حوله عدة شوائب، وفي بعض الأحيان يوظف توظيفات خارجة عن سياقه ومخالفا لحقيقة معناه... ولهذا ارتأيت من خلال هذا البحث الوقوف على حقيقته، من خلال طرح السؤال التالي:

ما حقيقة الفكر، وما أهميته وضوابطه في الحقل الإسلامي؟

الكلمات المفتاحية: الفكر – العقل – القلب – الأهمية – الضوابط - الإسلام

مقدمة

طالما يتساءل الإنسان عن حقيقة المفاهيم الاصطلاحية للعديد من المفردات المتداولة، ولا يكتفي بذلك، بل يحاول الوقوف على حقيقة العلاقة الموجودة بين هذه المصطلحات. وهو أمر له من الأهمية ما له في الحقل المعرفي وبناء عقل الإنسان؛ إذ يساعد المرء للوقوف على حقيقة الأشياء بعد سبر أغوارها وتنقيح ما علق بالأذهان من مفاهيم حولها .

ومن تلك المصطلحات التي تتداول بكثرة في الفكر عامة، وبين الباحثين في الحق التربوي والإسلامي خاصة، مصطلح الفكر؛ وهو مصطلح تشوب حوله عدة شوائب، وفي بعض الأحيان يوظف توظيفات خارجة عن سياقه ومخالفا لحقيقة معناه... ولهذا ارتأيت من خلال هذا البحث، دراسة مصطلح الفكر والوقوف على بعض مفاهيمه، من خلال الإشكال التالي:

ما مفهوم الفكر، وما أهميته وضوابطه في الحقل الإسلامي؟

وقد سلكت في هذا البحث منهجا استقرائيا تحليليا؛ أي تتبع واستقراء ما قيل عن مصطلح الفكر وما تعلق به مفاهيم من خلال معاجم أهل اللغة والاصطلاح، ثم العمل على تحليل المفاهيم وسبر أغوارها، مع بيان العلاقات الموجودة بينها في الفكر الإسلامي.

وبني هذا البحث على محاور ثلاثة:

الأول: الوقوف على مفهوم الفكر والعقل والقلب والعلاقة الموجودة بين تلك المصطلحات.

الثاني: دراسة تلك المصطلحات قرآنيا مع بيان العلاقة الموجود بينهم.

الثالث: بينت فيه أهمية الفكر وضوابطه في الحقل الإسلامي.

ويعد هذا البحث من ضمن العديد من الدراسات في الموضوع، منها على سبيل المثال لا الحصر، " مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة" لمحمود علي الجوز. وقد جاء هذا البحث تأكيدا لما ذكره الجوز مع تفصيل وتدقيق أكثر للمفاهيم والعلاقات.

1 - الفكر؛ مفهومه وصلته بالعقل والقلب

1-1 مفهوم الفكر:

الفكر في **اللغة** من فكَرَ، ويعني تردّد القلب في الشيء، يقال: تفكر، إذا ردّد قلبه معتبرا (ابن فارس. 446/4)، وتردّد القلب يكون بالتأمل وإعمال الخاطر لطلب المعاني (ابن منظور. 5/ 65)، فيقال: الفكر ترتيب أمور في الذهن يتوصل بها إلى مطلوب علما أو ظنا؛ فالفكر قوة مطرقة للعلم إلى المعلوم، والتفكُر جولان تلك القوة بحسب نظر العقل (الأصفهاني. ص 384)، وترتيب ما يعلم ليصل به إلى مجهول. فالفِكرُ يستعمل في الأمور المعنويّة، وهو فركُ الأمور وبحثُها للوصول إلى حقيقتها (أنيس. 698/2).

أما في **الاصطلاح**؛ فهو مصدر، ومشتقاته كثيرة، ومنها التفكر، وقد عرفه الإمام الجرجاني (ت814هـ) بقوله:" تصرف القلب في معاني الأشياء لدرك المطلوب" (الجرجاني. ص66) ؛ فقد حدده في قضية القلب، وهو الشيء الوحيد الذي يستطيع المرء أن يدرك به المطلوب؛ أي ما يبتغيه من حقائق معنوية.

وعُرف التفكر كذلك بتعريف آخر حدد في قضية العقل، باعتباره الوسيلة لعملية التفكر والكشف عن الحقيقة، وقد ذهب إلى هذا الإمام الطاهر ابن عاشور (ت1393هـ)، حيث قال:" جولان العقل في طريق استفادة علم صحيح"(ابن عاشور. 244/4).

وهناك من حاول الجمع بين الأمرين في التعريف، فجعل من التفكر دالا على حقيقة العقل والقلب معا، وإلى هذا ذهب طه جابر العلواني (ت1437هـ) بقوله: التفكير: "اسم لعملية تردد القوى العاقلة المفكرة في الإنسان، سواء أكان قلبا أو روحا أو ذهنا، بالنظر والتدبر لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومة، أو الوصول إلى الأحكام، أو النسب بين الأشياء"(العلواني. ص27).

غير أن طه جابر أدرج الروح ضمن القوة المفكرة، وكونها وسيلة من وسائل عملية التفكر، والأسلم هو الاكتفاء بجانبي القلب والذهن؛ لأن الروح هي الأصل والمنطلق لكل العمليات الفكرية، يقول الغزالي (ت505هـ): " وكل الأعضاء آلات والروح هي المستعملة لها؛ وأعنى بالروح المعنى الذي يدرك من الإنسان العلوم، وآلام الغموم، ولذات الأفراح"(الغزالي. 494/4).

إذن؛ فكل من المفهوم اللغوي والاصطلاحي يشتركان في حد الفكر؛ إذ كل منهما يجعلان العقل والقلب المحورين الأساسين لعملية التفكر، وبدونهما لا يستطيع المرء أن يفكر أو ينتج فكرا. كما أن العمليات التفكيرية التي يقوم بها العقل والقلب تسمى تفكرا، وإن كان مصدر تفكيرهما متعلقا بالحواس، كما سيتضح لاحقا.

1-2 صلة الفكر بالعقل:

العقل في مفهومه اللغوي يدور حول معان عدة؛ منها الحجر، النهى، العلم، الإدراك، المنع، الملجأ، القلب، التمييز (ابن منظور. 458/11-459)؛ وهي معان لها صلة وثيقة بالفكر، ويجمع كل مقوماته التي يعتمد عليها في عملية الكشف عن الحقيقة وإدراكها، فهو يجعل من الفكر قوة في إدراك العلم، ومهيأ لقبوله، وملجأ له في إدراك الحقائق، والاطمئنان إليها، ومحصنا له من القوع في المزالق... كل هذه المعاني نجدها حاضرة في مفهوم العقل بامتياز، وذلك حتى يصل الفكر إلى مرتبته التي حددت له في كشف الحقيقة وإدراك المطلوب.

ومفهوم العقل في الاصطلاحي، عرفه الجرجاني (ت471هـ) بكونه: "جوهر مجرد يدرك حقائق الأشياء والغائبات بالوسائط، ويدرك المحسوسات بالمشاهدة؛ وهو محله الرأس أو القلب على خلاف في ذلك" (الجرجاني. ص87)، وعرفه الأصمعي (ت216هـ) بقوله: " الإمساك عن القبيح، وقصر النفس وحبسها على الحسن"(المرسي، 1417هـ. 16/1).

وبتأمل التعريفين نستنتج أن العقل يدور على أمر واحد هو الإدراك، وهذا الإدراك يكون إما بالوسائط أو المحسوسات، والمراد بالوسائط؛ العمليات العقيلة الداخلية التي من خلالها ندرك حقيقة الأشياء، كما تحصل عملية

الإدراك كذلك بالمحسوسات. غير أن مصدر العقل قد اختلف في حقيقته العلماء؛ فمنهم من قال مصدر ذلك الدماغ، ومنهم من قال مصدره القلب.

ثم وجدنا الأصمعي ينحو نحوا آخر في تحديد حد العقل، فقد نقله من الإدراك إلى العمل، وكأنه يخبرنا عن نتيجة العقل وما يجب أن يصل إليه؛ وهو العمل بمدركاته وما اكتشفه من حقائق علمية، ولهذا نجد الكثير من الأئمة يجعلون التلازم بين العلم والعمل، ولا شك أن العلم من المدركات العقلية.

فمن خلال هذه المفاهيم التي حددناها للعقل سواء من الناحية اللغوية أو الاصطلاحية تتضح حقيقة العقل وصلته بالفكر، الصلة التي لا تخرج على ما وقفنا عليه في حديثنا عن الفكر؛ وهي أن العقل عملية من عمليات التفكر، ولولا العقل لما استطاع الإنسان أن يفكر، والعقل يحتوي على عدة عوامل للإدراك، والتي حددت في أمرين؛ الوسائط والمحسوسات، والتي بدورها لا تخرج عن علمين؛ ضروري أو نظري... أما الجانب العملي فهو متعلق بمقصد الفكر والغاية من العمليات العقلية المتعددة.

1-3 صلة الفكر بالقلب:

للقلب معان لغوية كثيرة، وهذه المعاني تتقلب بين الحقيقة والمجاز. والمعنى الذي سنخصصه بالحديث، هو ما له صلة بموضوع الفكر ومشتقاته ومرادفاته. ومن المعاني التي أطلقت على القلب وسمي به؛ العقل، يقول الفراء (ت207هـ) في قوله تعالى: ((**إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ**)) [سورة: ق، آية: 37] " أي؛ عقل، قال: وجائز في العربية أن يقول: ما لك قلب، وما قلبك معك، يقول: ما عقلك معك. وأين ذهب قلبك؟ أي: عقلك. وقال غيره: لمن كان له قلب، أي: تفهم وتدبر"(الزبيدي. 70/4)، ونفس المعنى ذهب إليه الزجاج (ت311هـ) في قوله تعالى: ((**وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (192) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193) عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (194)**)) [سورة: الشعراء]، "معناه نزل به جبريل عليك، فوعاه قلبك، وثبت فلا تنساه أبدا"(ابن منظور. 1/ 687)

فقد جعل من القلب وعاء للمعرفة ومقرا للاستيعاب والوعي والذكاء، وفي حالة إذا لم يقم بوظيفته يتم وصفه بالعمى والجهل، وفي اللغة يقال: "رجل عمي القلب أي جاهل، وامرأة عميه عن الصواب وعمية القلب على فعلة فيهما، وقوم عمون وفيهم عميتهم؛ أي جهلهم"(الرازي. ص219)، ولا شك أن العمى والجهل هما بمثابة غشاوة تقع على القلب فيصدأ، يقول الإمام الجرجاني (ت471) عن الغشاوة: " ما يتركب على وجه مرآة القلب من الصدأ، ويكل عين البصيرة، ويعلو وجه مرآتها"(الجرجاني. ص 162)

أما عن مفهوم القلب اصطلاحا فقد ذكر الجرجاني (ت471هـ) على لسان الحكماء تعريفا يقولون فيه: " النفس الناطقة والروح باطنه، والنفس الحيوانية مركبة وهي المدرك..." (الجرجاني. ص 178) ؛ فقد جعل الحكماء من القلب محل الإدراك، وأنه هو المخاطب في الانسان، وسمي هذا الإدراك في الإنسان بالروح التي تعد حقيقة مرتبطة بكل الأعضاء بما في ذلك القلب، كما ذكر الغزالي سابقا.

فمن خلال هذه المفاهيم اللغوية للقلب، خاصة المفهوم المتعلق بالعقل، يتضح مدى الصلة اللغوية التي أشرنا إليها في مفهوم الفكر؛ فما القلب سوى وعاء لمجموعة من عمليات التعقل التي يعرف بها العقل وينشط لها، بل يكاد يختص بها، لولا أننا وجدنا من القلب كذلك محلا لخصائص العقل، أو يمكن الادعاء أنه العقل نفسه.

ولا يعني هذا نفي دور العقل وإسهامه في هذا الإنتاج المعرفي والكشف اليقيني، غير أن الذي يجب التأكد منه هو مدى صلة العقل بالقلب؛ هل دور العقل مستقل في هذا الاسهام الفكري الذي يقوم به؟، أم أن إسهامه هو نتاج كذلك لتلك العمليات الفكرية التي يحتويها القلب.؟

1-4 صلة العقل بالقلب:

العقل والقلب عند الجرجاني "وجهان لعملة واحدة، وهما في لقائهما أشبه ما يكونان باليدين تغسل إحداهما الأخرى"..."(الجرجاني. ص 152)، وقد أثبتنا بلا شك هذه الصلة بينهما بشيء من التفصيل فيما يتعلق بعلاقتهما بالفكر، وقد توصلنا إلى أنهما محورا العمليات الفكرية. كما اتضح أن القلب على صلة قوية بالفكر من العقل. وزيادة في تأكيد هذه الصلة، فقد اتضح أنهما على علاقة في أمرين:

من حيث المحل؛ بمعنى هل يشتركان في محل واحد، أم أنهما مفترقان عن بعضهما البعض؟، وعند البحث وجدنا اختلافا بين العلماء في تقرير هذه الحقيقة، وقد أشار إلى هذا الخلاف الجرجاني (ت471هـ) عند تعريفه للعقل بقوله: "وهو محله الرأس أو القلب على خلاف في ذلك"(ابن تيمية. 309/09)؛ بمعنى أن هناك من يجعل من القلب محلا للعقل، وهناك من يجعله مستقلا عنه ومحله الرأس. وهذا الخلاف سيتضح أكثر من حيث الحقيقة والأسباب في المحور الخاص بموقف الشريعة من هذا كله.

ومن حيث الإدراك؛ بمعنى هل المدركات تتم عن طريق القلب أم العقل؟، وحسم هذا الأمر متعلق أساسا بحسم الخلاف في محل العقل، فإذا كان محله القلب فلا شك أنه يحتوي على المعقولات، وإلى هذا المعنى أشار ابن تيمية (ت726هـ) بقوله:" فصلاح القلب وحقه، والذي خلق من أجله، هو أن يعقل الأشياء، لا أقول أن يعلمها فقط، فقد يعلم الشيء من لا يكون عاقلا له، بل غافلا عنه مُلغيا له، والذي يعقل الشيء هو الذي يقيده ويضبطه ويعيه ويثبته في قلبه، فيكون وقت الحاجة إليه غنيا، فيطابق عمله قوله وباطنه ظاهره، وذلك هو الذي أوتي الحكمة"(عبد الباقي. ص 525)؛ فقد جعل من القلب مركز العمليات العقلية، وقد فرق بين علم الشيء وتعقله؛ بمعنى أن الإنسان قد يعلم حقيقة الشيء ولكن قد لا يعقلها من حيث الضبط والإثبات والتقييد، وهذا هو الشيء الذي يورث العمل؛ لأنه يصطحب العلم والعمل معا، وهذا هو لب التعقل.

أما إذا كان العقل محله الرأس، فلا شك أنه على صلة بالقلب؛ لأن هذا الأخير قد اتضح فيما سبق مدى صلته بالفكر، بل ما الفكر إلا نتاج لمدركات عقلية وقلبية معا، كما ثبت أن صلة القلب بالفكر أكثر من صلته بالعقل. وحتى تتأكد هذه الحقيقة بجلاء، نقف على حقيقتهما في المفهوم القرآني.

2- الفكر والعقل والقلب قرآنيا:

1-2 الفكر قرآنيا:

عندما نقلب صفحات القرآن الكريم باحثين عن مادة (فكر) نجدها تكررت نحو ثماني عشرة مرة (ابن عاشور. 58/7) كلها بصيغة المضارع، باستثناء آية واحدة جاءت فيها بصيغة الماضي، وذلك في قوله تعالى: ((**إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ**))[سورة: المدثر، آية: 18]، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على الحث القرآني باستمرارية التفكر وعدم انقطاعه، يقول الطاهر بن عاشور (ت1393ه): "وجيء التفكير بالصيغة الدالة على التكلف وبصيغة المضارع، للإشارة إلى تفكير شديد ومكرر"(الطبري. 79/21)

هذا من حيث المادة، أما من حيث المفهوم فإني تتبعت تلك الآيات التي وردت فيها مادة الفكر وأقوال المفسرين فيها، فوجدتها لا تخرج عن أمرين؛ إما أنهم يفسرونها بالعقل أو القلب أو هما معا، والذي يهمنا من هذه التفسيرات هو التفسير الأخير الذي يجمع بينهما؛ لأنه يتوافق والمفهوم اللغوي والاصطلاحي العام الذي وقفنا عليه للفكر.

ومن النماذج التفسيرية التي جمعت بينهما، على سبيل المثال لا الحصر، ما ذهب إليه الإمام الطبري (ت310ه) في تفسيره لقوله تعالى: ((**وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**))[سورة: الجاثية، آية: 12]، قال: "لقوم يتفكرون في آيات الله وحججه وأدلته، فيعتبرون بها ويتعظون إذا تدبروها، وفكروا فيها". (الطبري. 79/21)

فقد حصر الطبري وظيفة الفكر في مسلكين؛ مسلك عقلي يبحث عن الحجج والأدلة والبراهين، ومسلك قلبي يفكر في ذلك تفكير الاعتبار والاتعاظ، فالمسلك الأول قد بينا مدى صلته بالفكر لغويا واصطلاحيا، واتضح أن العقل جوهر يدرك المعارف عن طريق الحواس التي تعد المدخل الأساس والمعتمد الحقيقي للعقل لكشف حقيقة الأشياء، وبدونها لا يستطيع العقل اكتساب المعرفة ولا إدراك الحقيقة، وإذا كان الأمر كذلك فيلزم من العقل خلوه من القوة المفكرة؛ لأن هذه القوة لا تستطيع أن تجول في فراغ، بل هي متعلقة أساسا بالمعرفة، فبها ومنها يقع التفكر.

وهي حقيقة واضحة ومتجلية في الخطاب القرآني عند حديثه عن الفكر، وأول آية في الترتيب السوري، وفي سياق حديثها عن الخمر والميسر نجدها تؤكد هذه الحقيقة، يقول عز وجل: ((**كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ**))[سورة: البقرة، آية: 217]؛ فالأمر بالتفكر في هذه الآية متعلق بجولان تلك القوة فيما ينتج من معارف عقلية عن طريق أفعال الحواس التي يتسبب فيها الخمر والميسر، فعندما يدرك الإنسان حقيقتهما المعرفية ويتفكر في ذلك، يجد الأمر يدور بين المنافع والمضار، ثم بعد ذلك يقوم بعملية الاستنتاج، فيجد أن المضار أقوى وأرجح، فيقرر بعد ذلك أن الحكم بالاجتناب هو المصلحة الكبرى، وهي عمليات كلها نتاج للقوة المفكرة في ظل المعرفة التي يدركها العقل عن طريق الحواس، فيتضح لنا، وكذلك فيما سيأتي، أن العقل ليس هو الفكر وإنما جزء منه، إضافة إلى القلب الذي سنوضح حقيقته ضمن القوة المفكرة.

وهذه الحقيقة القرآنية؛ أي جولان القوة المفكرة في المعرفة العقلية المكتسبة من الحواس، نجدها عامة في كل الآيات التي وردت فيها مادة (فكر) والتي حددناها في ثماني عشرة آية، وحتى نتأكد من هذا العموم نود الوقوف على بعضها؛ ومنها

قوله تعالى: ((يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ))[سورة: البقرة، آية: 268]، وهي الآية الثانية بعد الأولى من حيث الترتيب القرآني للسور، وقد جاءت في سياق ضرب الأمثال والحث عن الإنفاق، ومعلوم أن الأمثال لها تعلق بالمحسوسات، وهي مدخل للتكوين العلمي والمعرفي كما سبق، والقوة المفكرة تعمل ضمن هذه المعقولات المعرفية الحسية، فنستنتج من خلالها أن الحياة الدائمة المنعمة تتجلى في مرضاة الله تعالى وطاعته بالإحسان إلى خلقه والإنفاق عليهم من نعم الله تعالى، وإلا كيف سيكون حاله إذا أصيب بمثل البلية التي أصابت أهل الحاجة والخصاصة، ثم كيف سيتصرف وهو صاحب عيال إذا تحول حاله من الغنى إلى الفقر، فكل هذا خطاب عقلي موجه لتلك القوة المفكرة حتى تستنتج أن الصلاح في عمل الخير والانفاق في سبيل الله تعالى.

ثم نجد الأمر نفسه يطرد معنا في الآيات الأخرى كما في قوله تعالى: ((إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ)) [سورة: آل عمران، آية: 190] ، فقد جاءت في سياق حديثها عن الكون وما فيه من آيات الخلق والإبداع التي تدل على عظمة الخالق سبحانه وتعالى، ومعلوم أن هذه الآيات الكونية لها تعلق بعالم المحسوسات التي تتحول بدورها إلى علوم ومعارف يستقيها الإنسان عن طريق تلك القوة العقلية التي خص الله بها بني آدم، والتي عبر عنها الخطاب القرآني في نفس السياق باللّب، وهو أحد مرادفات القوة العقلية، ثم يأتي دور القوة المفكرة لتعمل في ظل تلك المعارف، وذلك قصد الوصول إلى الحقيقة التي تتجلى في أن لهذا الكون خالق عظيم وحكيم مدّبر.

2-2 العقل في المفهوم القرآني:

إذا تتبعنا الآيات التي وردت فيها مادة (العقل) نجد الأمر نفسه الذي تم تقريره سابقا؛ بكون القوة العقلية لها تعلق بالحواس وأنها جزء من القوة الفكرية وليست مرادفة لها، وأول آية من حيث الترتيب السوري التي وردت فيها ما اشتق من مادة (عقل)، قوله سبحانه وتعالى: ((أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ))[سورة: البقرة، آية: 43] ، فقد جاءت الآية في سياق حديثها عن بني إسرائيل، وحثهم على الإيمان والاستجابة لدعوة الرسول 9، ففي ذلك يتحقق البر الذي هو توجيه رباني فيما أرسل به موسى8، لكنهم قوم لا يعقلون؛ لأنهم عطلوا القوة المفكرة فيهم رغم حضور القوة العاقلة الناتجة عن العلم والمعرفة؛ فالعقل الوارد في الآية المراد به الفكر.

ونفس الأمر نجده في الآية التي تلي الآية السابقة في الترتيب، وهي قوله سبحانه وتعالى: ((أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ)) [سورة: البقرة، آية: 74]، فقد جاءت الآية في سياق حديثها عن صلابة الكفر في قلوب أصحابه، وأن هذه الصلابة يستحيل تشبيهها بالحجارة؛ لأن هذا الأخير يرجى نفعه، بل هو كذلك، بينما قلوب أهل الكفر ممن يرجى إيمانهم من قبل المجتمع الإيماني في ذلك الزمان، يستحيل تليينها والانتفاع بها؛ لأنهم سمعوا وعقلوا، لكنهم لم يتفكروا؛ وذلك لأنهم عطلوا شيئا آخر يعتبر ضروريا في القوة المفكرة؛ وهي القوة القلبية التي سيأتي الحديث عنها.

فقد اتضح من خلال الآيات التي سبقت؛ أن العقل ما هو إلا جزء من الفكر، والذي هو نتاج للحواس؛ فقد يعقل الإنسان الشيء ويدركه ويتعرّف عليه ويعلمه، لكن لن ينتفع بتلك المعارف على المستوى العملي. وهذه الحقيقة سنجدها معنا في كل آيات التّعقل، ونكتفي بهذين المثالين؛ لأنّ القصد هو الإشارة لا التفصيل.

3-2 القلب في المفهوم القرآني:

اتّضح سابقا مدى الصلة بين القلب والفكر من الناحية اللغوية وفي الاصطلاح العام، وتبيّنت تلك الصلة الوثيقة بينهما؛ فالقلب جزء لا يتجزأ من القوة المفكّرة، وأنه الأصل في جولان تلك القوة المفكّرة عند بحثها عن الحقيقة. فبقي الوقوف على هذه الصلة في المفهوم القرآني، وسأكتفي بالحديث عن نفس الآيات التي أوردتها في الصلة بين العقل والفكر؛ وذلك حتى تتجلى هذه الحقيقة بوضوح.

ففي الآية الأولى التي تتحدث عن الفكر في سياق الحديث عن الخمر والميسر، وهي قوله تعالى: ((**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ**))[سورة: البقرة، آية: 217] ، تبين أن القوة المفكرة قد تدرك حقيقة المضرة الناتجة عنهما، غير أن اجتناب ذلك على المستوى العملي قد لا يتحقق، بل قد يرجح الإنسان الجانب النفعي الذي هو مرجوح على الضار الذي هو الراجح؛ وذلك ليس لأن القوة المفكرة رجحت ذلك، بل لشيء آخر غاب عن هذه القوة، فتم الترجيح غير العقلاني، وهذه القوة الغائبة تتجلى، بلا شك، في الجانب القلبي.

ولتوضيح ذلك أقول: لو أن القلب حضر في القوة المفكرة إلى جانب العقل لما حصل الفعل أو الترجيح الباطل، ولهذا جاء التعقيب بقوله تعالى: ((**تَتَفَكَّرُونَ**))، للتذكير باليوم الآخر، وهو جزء من الإيمان الذي محله القلب؛ وكأن الله تعالى يشير إلى أن هذا الترجيح الباطل والتّشبث بالفعل دون الترك لمجرد المنفعة الضئيلة قد تنفع الإنسان في الدنيا جزئيا، لكنه سيخسر الآخرة لارتكابه المضار الناتج عنهما، الخمر والميسر، والذي يعتبر الراجح.

وهذا الخطاب التذكيري موجه بالأساس إلى القلب الذي هو جزء من القوة المفكرة، بل هو الأساس فيها وبحضوره يحضر المقصد الأسمى من الحقيقة المكتشفة من القوة المفكرة، والذي يتجلى في المستوى العملي؛ إذ لا قيمة لكشف الحق والتعرف عليه دون العمل به، ولهذا وجدنا العديد من المفسرين يفسرون التفكر الوارد في الآيات بالنظر القلبي.

ثم عندما نتأمل كذلك الآية الثانية التي أوردتها سابقا، وهي قوله تعالى: ((**أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَ أَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ**)) [سورة: البقرة، آية: 43]، فقد ورد الحث في سياق ضرب الأمثال، والأمثال لها تعلق بالحواس، وكذلك بالجانب القلبي، وما يشير إلى تلك التعلق، أننا نجد في نفس سياق الآية الحديث عن الكِبَر والعيَّال، وهذا لا شك خطاب موجه للقلب أكثر منه للعقل؛ لأن الكبَر علامة الضعف والحاجة وهذا ثقيل على النفس، كما أن العيَّال فيه إشارة إلى نفس تلك العلامة من الضعف والحاجة، ويحتاجون إلى من يكفلهم، وكيف سيكفل الضَّعيفُ، وهذا لا شك له وقع على القلب أكثر من العقل، ويجلب صاحبه إلى تحقيق العمل الذي هو الأصل في عملية التفكر كما سبق القول.

3- مكانة الفكر في الإسلام وضابطه

3-1 مكانة الفكر في الإسلام:

ما سبق من حديث كان عن مفهوم الفكر وحقيقته، والآن سنقف على أهمية الفكر وضوابطه في بناء الإنسان من المنظور الإسلامي. فمن خلال مفهوم الفكر وما يحتويه من صلة بين العقل والقلب في المفهوم الشرعي، تتضح لنا أهمية الفكر في الإسلام، وأنه المعتمد في الكشف عن الحقيقة التي يبتغيها الإسلام في كل حكم من أحكامه الشرعية، سواء كانت إيمانية أو تشريعية أو قيمية. فالمتتبع للآيات الواردة فيها مادة (الفكر) أو ما يحتويه من قوتين عقلية وقلبية، يدرك أن الأحكام بمختلف أنواعها حاضرة، وأن المدخل لإدراك هذه الأحكام وحقيقتها الربانية هو الفكر، ولهذا تجد الشارع يحث عليه ويطلب من المكلفين اعتماده في الكشف عن الحق أو تأكيده، يقول الغزّالي (ت505ه) موضحا هذا المعنى:" كثر الحث في كتاب الله تعالى على التدبر والاعتبار والنظر والافتكار، ولا يخفى أن الفكر هو مفتاح الأنوار ومبدأ الاستبصار، وهو شبكة العلوم ومصيدة المعارف والفهوم. وأكثر الناس قد عرفوا فضله ورتبته لكن جهلوا حقيقته وثمرته ومصدره" (الغزالي. 423/04)

ورغم هذا الحث على التفكر، ورغم أهميته كمفتاح لكشف النور والاستبصار به في الحياة، فالناس قد جهلوا أهميته وعطلوا دوره في الحياة، رغم كونه مقصدا من أهم مقاصد الشريعة كما بين ذلك الطاهر ابن عاشور (ت1393ه) بقوله: "إن إصلاح التفكير من أهم ما قصدته الشريعة الإسلامية في إقامة نظام الاجتماع من طريق صلاح الأفراد"(ابن عاشور. ص52) ، فإذا عطّل الفكر أو عطّب فلا شك أن ما سينتج من أفعال وأقوال عن القوة العقلية أو القلبية سيكون في غاية الفساد، وسيتعارض مع مقاصد الشريعة الإسلامية في كل أحكامها، يقول ابن القيم (ت751ه): " التفكر يوقع صاحبه من الإيمان على ما لا يوقعه عليه العمل المجرد، فإن التفكر يوجب له من انكشاف حقائق الأمور وظهورها له، وتميز مراتبها في الخير والشر، ومعرفة مفضولها وفاضلها وأقبحها من قبيحها، ومعرفة أسبابها الموصلة إليها، وما يقاوم تلك الأسباب ويدفع موجبها، والتمييز بين ما ينبغي السعي في تحصيله وبين ما ينبغي السعي في دفع أسبابه"(ابن القيم. 180/1)

ولهذا اعتبر التفكر واجبا إسلاميا (العقاد. ص07)، وتركه إثم سواء على المستوى الجمعي أو الفردي؛ لأن تركه تركا للخير المطلق والوقوع في الشر المحض، ولهذا جاءت أول آية من حيث النزول تأمر بذلك في قوله تعالى: **((اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ))** [سورة: العلق، آية: 1]، والقراءة تَفكر في المعلوم من حيث المعقولات المتعلقة بالوجود الموصلة إلى الخالق الحق، وهو الله عز وجل.

هذا من حيث التفكر المتعلق بالإيمان، والذي سنتحدث عن ضوابطه في المطلب الثاني من هذا المبحث. أما ما يتعلق ببقية الأحكام فالتفكر والتدبر في تشريعاتها مطلوب ومأمور به إدراكا للحكمة وتحقيقا للقيم؛ إذ لا شيء أنفع للقلب من التفكر، يقول ابن القيم (ت751ه): " قراءة القرآن بالتدبر والتفكر، فإنه جامع لجميع منازل السائرين وأحوال العاملين، ومقامات العارفين، وهو الذي يورث المحبة والشوق والخوف والرجاء والإنابة والتوكل والرضا والتفويض

والشكر والصبر وسائر الأحوال التي بها حياة القلب وكماله، وكذلك يزجر عن جميع الصفات والأفعال المذمومة التي بها فساد القلب وهلاكه..." (ابن القيم. 187/1)

والتفكر المأمور به شرعا في العديد من الآيات، والذي حث عليه الإسلام، المقصد منه الكشف عن الحق وتحقيق اليقين، يقول ابن العربي المعافري (ت543هـ):" أمر الله تعالى بالنظر في آياته والاعتبار بمخلوقاته في أعداد كثيرة من آي القرآن، أراد بذلك زيادة في اليقين وقوة في الإيمان، وتثبيتا للقلوب على التوحيد" (المعافري. 351/2)

وأول هذا اليقين الذي يبتغيه الإنسان هو التعرف على صاحب الوجود من خلال آياته سواء على مستوى الخلق والإبداع، أو على مستوى التفضل والإنعام، فكل ذلك يورث للإنسان المتفكر حق اليقين بعدما حصل له علم اليقين، يقول الإمام السمرقندي (ت373هـ): "أما التفكر في الآيات والعلامات فأن ينظر في قدرة الله تعالى فيما خلق الله تعالى من السموات والأرض، وطلوع الشمس من مشرقها، وغروبها في مغربها، واختلاف الليل والنهار، وفي خلق نفسه كما قال الله تعالى: ((**وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ (20) وَفِي أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ**)) [سورة: الذاريات، آية: 21] ، فإذا تفكر العبد في الآيات والعلامات يزيد به يقينا ومعرفة، وأما التفكر في الآلاء والنعماء فأن ينظر إلى نعم الله تعالى" (السمرقندي. ص 571)

2-3 ضوابط التفكر في الإسلام:

حتى لا يقع التفكر في غير ما قصده الشارع ورضيه، قُيد بمجموعة من القيود، وذلك ليس الغرض حصاره والتقليل من شأنه، وإنما بيانا لخصائصه وقدرته، فهو مهما حقق من مكانة رفيعة في المفهوم الشرعي، تبقى قدرته محدودة لا يستطيع تجاوزها؛ لأنه مهما فعل من مجهود في مكتسباته العقلية والقلبية سيجد نفسه عاجزا عن إدراك حقيقة بعض الحقائق؛ لأنها خارج عن نطاقه المحدود الذي خلق من أجله، وقد بيّن لنا ابن خلدون (ت808هـ) هذه الحقيقة بقوله: "العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره؛ فإن ذلك طمع في محال" (ابن خلدون. 582/1)، فمثل هذه الحقائق الغائبة عن الحواس، والتي تعتبر المدخل الأساس، كما سبق، للقوة العقلية، لا يستطيع الفكر إدراكها؛ لأنه لا يدخل ضمن تلك المعقولات، وبالتالي مهما حاول أن يدرك أصلها وجوهرها فسيفشل في ذلك؛ لأنه طمع في محال كما عبر ابن خلدون. ولهذا ورد عن ابن عباس5: (تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله) (السيوطي. 409/2) ، وقوله هذا، بيان للنهي النبوي الوارد في الحديث: (تفكروا في آلاء الله، ولا تفكروا في الله عز وجل)(الألباني. 395/4)

يبقى السؤال الذي يفرض نفسه هو؛ كيف يأمر الشارع بالتفكر ثم يضع حدودا لذلك؟!، والجواب عن هذا؛ أن الحدود التي وضعها الشارع غير مقتصرة على فريضة التفكر فحسب، بل هي شاملة لجميع الأحكام الشرعية، فما من حكم من الأحكام إلا وله حدود وضوابط لا ينبغي للإنسان أن يتجاوزها، ومعلوم أن الفكر تبع لهذه الأحكام، بل لا يشتغل الفكر في المفهوم الشرعي إلا ضمنها، إدراكا لحقيقتها وعظمتها، واستجابة لأوامرها ونواهيها، فالفكر تابع وليس متبوعا في المفهوم الشرعي؛ إذ لا يمكن له أن يجول ويصول إلا فيما أبيح له، وما أبيح له متسع بقدر اتساع الأحكام الشرعية. وقد بين السمرقندي بعض هذه المجالات المباحة للتفكر بقوله: "وأما التفكر في ثوابه فهو أن يتفكر في ثواب ما أعد الله

لأوليائه، في الجنة من الكرامات؛ فإن التفكر في ثوابه يزيده رغبة فيها، واجتهادا في طلبها، وقوة في طاعة ربه. وأما التفكر في عقابه، فهو أن يتفكر فيما أعد الله لأعدائه في النار من الهوان، والعقوبة، والنكال؛ فإن التفكر في ذلك يزيده رهبة، ويكون له قوة على الامتناع من المعاصي. وأما التفكر في إحسانه إليه؛ فهو أن يتفكر في إحسان الله تعالى؛ وهو ما ستر عليه من ذنوبه، ولم يعاقبه بها، ودعاه إلى التوبة، وينظر في جفاء نفسه كيف ترك أوامره، وارتكب معاصيه، فإن التفكر في ذلك يزيد الحياء والخجل..."(السمرقندي. ص 571-572).

غير أن التفكر في مثل هذه المجالات وغيرها يحتاج إلى شرط آخر حتى يصل الفكر إلى المطلوب ويحقق الغاية المرجوة. وهنا نرجع ونعود إلى ما يحتويه الفكر من قوتين أساسين، القوة العقلية والقلبية، وقد بحثنا القوة العقلية فيما سبق واتضح لنا أنها محدودة في عملية التفكر، بل قد تقع في الخطأ إذا تجاوزت حدودها، فبقي الحديث عن القوة القلبية من حيث فعاليتها في التوجيه والإرشاد.

يتضح من دراسة النصوص الواردة في مصادر التشريع التي تحدثت عن القلب ودوره في العمليات الفكرية من حيث التوجيه والإرشاد، نجد القلب الركيزة الأساس في هذا التوجيه، ولا يستطيع الفكر الاستغناء عنه؛ لأنه يدرك مدى أهميته في الكشف عن الحق والبلوغ إلى الصواب، بل يستطيع الفكر باعتماده على القلب في بعض الأحيان أن يكشف ما لم يستطع العقل كشفه، بل مهما توصل العقل وارتقى في كنهه، يبقى الفكر عاجزا بدون حضور القلب، ولهذا يمكن الادعاء أن الفكر بدون قلب لن يكون رشيدا في طريق بحثه؛ لأن " التفكر من العبادات التي تتطلب صفاء النفس، والقدرة على طرد الأفكار والهواجس التي تعيق التفكر"(الأصبهاني. 143/10)، ولهذا "سئل بعض الحكماء، ما الذي يفتح الفكر؟ قال: اجتماع الهم؛ لأن العبد إذا اجتمع همه فكر، فإذا فكر نظر، فإذا نظر أبصر، فإذا أبصر عمل"(الأصبهاني. 143/10).

خاتمة

بناء على ما سبق اتضح أن الفكر في علاقته بالعقل والقلب من حيث المفاهيم اللغوية والاصطلاحية، أنه يدور حول معان عدة، كلها تشترك في مقصد واحد، وهو معرفة حقيقة الشيء المبحوث عنه، وهذا لا يتأتى إلا بوسائل، والتي حُددت بحسب تلك المفاهيم في أمرين؛ العقل والقلب. فالعقل يدور معانيه على الإدراك بواسطة المحسوسات، أو العمليات العقيلة الداخلية... وما القلب سوى وعاء لمجموعة من تلك العمليات للتعقل.

وعن قضية الصلة الموجودة بين الفكر والعقل والقلب قرآنيا، فقد اتضح من خلال الآيات التي اعتمدت في البحث؛ أن العقل ما هو إلا جزء من الفكر، والذي هو نتاج للحواس؛ فقد يعقل الإنسان الشيء ويدركه ويتعرّف عليه ويعلمه، لكن لن ينتفع بتلك المعارف على المستوى العملي إلا إذا ربط كل ذلك بالقلب، فهو الأساس في العمليات الإدراكية كلها، سواء من ناحية العلم أو الفهم أو العمل.

المراجع:

- ابن العربي، م. ب. ع. (1424ه) .*أحكام القرآن* .دار الكتب العلمية.
- ابن القيم الجوزية، م. أ. ب. (د.ت) .*مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة* .دار الكتب العلمية.
- ابن تيمية، أ. ب. ع. (1416ه) .*مجموع الفتاوى* .مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن خلدون، ع. ر. (1408ه) .*ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر* . دار الفكر.
- ابن عاشور، م. ط. (1984م) .*التحرير والتنوير* .الدار التونسية للنشر.
- ابن عاشور، م. ط. (د.ت) .*أصول النظام الاجتماعي في الإسلام* .الدار التونسية للنشر.
- ابن فارس، أ. ز. (1191ه) .*معجم مقاييس اللغة* .دار الجيل.
- ابن منظور، م. م. (1414ه) .*لسان العرب* .دار صادر.
- الأصبهاني، أ. ن. (1909ه) .*حلية الأولياء وطبقات الأصفياء* .دار الكتب العلمية.
- الألباني، ن. د. (1415ه) .*سلسلة الأحاديث الصحيحة* .دار المعارف.
- أنيس، إ.، وآخرون. (د.ت) .*المعجم الوسيط* .مجمع اللغة العربية.
- الجرجاني، ع. ب. (1403ه) .*التعريفات* .دار الكتب العلمية.
- الرازي، أ. ب. (1420ه) .*مختار الصحاح* .المكتبة العصرية.
- الأصفهاني، ر. (1412ه) .*المفردات في غريب القرآن* .دار القلم.
- الزبيدي، م. م. (1205ه) .*تاج العروس من جواهر القاموس* .دار الهداية.
- السمرقندي، أ. ل. (1421ه) .*تنبيه الغافلين بأحاديث سيد الأنبياء والمرسلين* .دار ابن كثير.
- السيوطي، ج. د. (د.ت) .*الدر المنثور في التفسير بالمأثور* .دار الفكر.
- الطبري، م. ب. ج. (د.ت) .*جامع البيان عن تأويل آي القرآن* .دار هجر.
- عبد الباقي، م. ف. (1364ه) .*المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم* .دار الكتب المصرية.
- العقاد، ع. م. (د.ت) .*التفكير فريضة إسلامية* .مؤسسة هنداوي.
- العلواني، ط. ج. (1414ه) .*الأزمة الفكرية المعاصرة* .دار العالمية للكتاب الإسلامي.
- الغزالي، أ. ح. (د.ت) .*إحياء علوم الدين* .دار المعرفة.
- المرسي، ع. ب. (1417ه) .*المخصص* .دار إحياء التراث العربي.