



İSTANBUL AYDIN
ÜNİVERSİTESİ

22 Yıl



مركز لدراسات الثقافة والتراث والفنون والآداب بالجنوب الجزائري للجامعة عولبية
www.aydin.edu.tr

II. Uluslararası Karşılaştırmalı Kültür Araştırmaları Kongresi Tam Metin Bildiri Kitabı

المؤتمر العلمي الدولي الثاني حول الدراسات والبحوث الثقافية

Düzenleyen Kuruluşlar

*Istanbul Aydın Üniversitesi Sosyoloji Bölümü
Ghardaia Üniversitesi Güney Cezayir Kültür Dil ve
Edebiyat Mirasını Araştırma Merkezi*

Editör:

Hacı Duran & Ashour Sarqama

İSTANBUL AYDIN ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

**II. ULUSLARARASI KARŞILAŞTIRMALI KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI KONGRESİ
TAM METİN BİLDİRİ KİTABI**

İmtiyaz Sahibi

Prof. Dr. Mustafa AYDIN

Yayın Komisyonu Başkanı

Prof. Dr. Levent ÜRER

Editör

Hacı Duran & Ashour Sarqama

Editör Yardımcısı

Arş. Gör. Reyhan ÖNAL

Arş. Gör. Tuğçe CELEP

E-ISBN

978-625-93572-1-8

Kapak ve Sayfa Tasarımı

İstanbul Aydın Üniversitesi Görsel Tasarım Koordinatörlüğü

Copyright © İstanbul Aydın Üniversitesi

Bu kitabın tamamının ya da bir kısmının, kitabı yayımlayan şirketin önceden izni olmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemi ile çoğaltılması, yayımlanması ve depolanması yasaktır.

Bu kitabın tüm hakları İstanbul Aydın Üniversitesi'ne aittir.

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
Istanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

فهرس الكتاب

الصفحة/Sayfa	عنوان المداخلة/Bildiri Başlığı	اسم المشارك/Yazar Adı
13	Küresel Stratejik Göç Hareketleri ve Türkiye'ye Göçen Suriye Vatandaşlarının Konumu	Prof. Dr. Vahit Doğan, Prof. Dr. Hacı Duran
29	Kültür ve Fark	Prof. Dr. Ömer Say
37	A Dramatic Parable of an Atrophied Society in the Post-War Period: Edward Albee's The Zoo Story	Dr. Muhammed Metin Çameli
43	Postcolonial Cultural Dichotomy As Reflected In Kingston's The Woman Warrior	Dr. Yıldırım Çevik
50	Türkiye'de Sekülerleşme Tartışmaları: Teorik Bir Açıklama Girişimi	Arş. Gör. Tuğçe Celep-Tanrıverdi
57	Zaman Kültürü ve Teknolojileri	Ebru Erbudak
63	Kadınların Türk Siyasetindeki Tarihsel Değişimi, Yükselişi ve Güncel Durumu Üzerine Nitel Bir Araştırma: Sultangazi Örneği	Gamze Yılmaz, Doç. Dr. Fatma Nur Şengül
84	الثقافة الشعبية بين الملمح التراثي ومظاهر حياتنا اليومية: -قراءة نموذجية في رواية " حصار المرايا " لزینب لوت	أ.د. عبد القادر سلامي أ. زليخة مسعودي جامعة تلمسان- الجزائر
94	دور المرأة في حركة التصوف بالجزائر: الشاعرة نائاً عائشة البودوية نموذجاً	أ.د. عاشور سرقمة جامعة غرداية، الجزائر
103	التراث في أتون الحروب: تأثير الحرب على التراث الثقافي في السودان	د. عفاف عبد الحفيظ محمد رحمة جامعة الخرطوم/ معهد الدراسات الافريقية والاسيوية/ قسم الفولكلور
131	نحو نموذج رقمي مبتكر لقواعد البيانات الثقافية المفتوحة: استراتيجية لتعزيز التفاهم الثقافي وتحسين الوصول إلى التراث في عصر العولمة	د. الشفيق جعفر محمود محمد جامعة أم درمان الأهلية – السودان
151	The Symbolism Of Architectural Space In Shaping Cultural Identity: An Anthropological Study Of The Old City Of Tlemcen	Prof. Dr. Amel Yousfi University of Tlemcen, Algeria
161	الممارسات التربوية التقليدية وتأثيرها على بناء الهوية النفسية للطفل: دراسة نفسية اجتماعية في سياق ثقافي	أ.د. بوحارة هناء د. حرطاني أمينة جامعة جيلالي ليابس - سيدي بلعباس- الجزائر

**Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
Istanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025**

183	Innovations in the Algerian Cultural Identity in Higher Education Research	Dr. Cheikh SERIOU University of Ghardaia, Algeria
190	الزوايا في الجزائر: تراث مادي وغير مادي مهدد بالاندثار	أ. هنيبي فاطمة جامعة العلوم والتكنولوجيا وهران، الجزائر
216	قصر تافيلالت ودوره في حفظ وتثمين التراث الثقافي والبيئي	أ. أوماشي هاجر المتحف العمومي الوطني للفنون والتعبير باحثة ومحافظ تراث ثقافي - قصر الحاج أحمد باي-قسنطينة الجزائر
235	Cultural Identity in Higher Education Research: Questioning Resilience and Innovation	Dr. Hanane ALMI University of Ghardaia, Algeria
246	الثقافات الفرعية العرقية بين الفردانية والتضامن الدفاعي: دراسة أنثروبولوجية	أ.د. حارث علي العبيدي جامعة الموصل، العراق
263	لباس "الكركو" الجزائري: التأثيل والتأصيل والتطور	أ.د. قشيوش نصيرة جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان الجزائر
284	تحديات قطاع السياحة في الجزائر بين تهمين الثقافة السياحية والسياحة الثقافية من أجل الجذب السياحي	أ.د. ليندة عبد اللاوي جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان الجزائر
297	انعكاس الثقافة الاستشرافية على طبيعة الممارسات الثقافية في الأدب المغربي رواية "شميطاه" للروائي عبد الله كروم - أنموذجا-	أ. بوعمامة لعماش (طالب دكتوراه) جامعة العقيد أحمد درايعية - أدرار- الجزائر
309	تعليم القيم المتضمنة في مهام الإحسان المتكامل بمدارس الإصلاح الابتدائية - غرداية - وأثرها في بناء الشخصية المتكاملة للمتعلم (المستوى الأول أنموذجا).	د. محرز عبد السلام جامعة غرداية، الجزائر
323	دور السينما الجزائرية في الثورة التحريرية (1954-1962)	أ.د. سعاد يمينة شبوط جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، الجزائر
332	الحنين للماضي وتأثيره على الهوية العرقية المعاصرة	د. علاء عبد الرزاق جامعة بغداد، العراق

Kongre Onursal Başkanları

Doç. Dr. Mustafa Aydın İstanbul Aydın Üniversitesi Mütevelli Heyeti Başkanı

Prof. Dr. İbrahim Hakkı Aydın, İstanbul Aydın Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Dr. Mohamed Al-Saeed Bin Saad, Güney Cezayir Dil Edebiyat ve Kültürel Mirası Araştırma Merkezi Müdürü ,Ghardaia Üniversitesi/Cezayir

Kongre Düzenleme Kurulu

Prof. Dr. İbrahim Hakkı Aydın, İstanbul Aydın Üniversitesi

Prof. Dr. Prof. Dr. Ashour Sarqama, Algeria Head of the Tangible and Intangible Heritage Group, University of Ghardaia

Prof. Dr. Prof. Dr. Nasira Qashoush, member of the Tangible and Intangible Heritage Group, Tlemsent University/Algeria

Prof. Dr. Mohammad Abbaszadeh, Department of Social Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran

Doç. Dr. Gökçen Çatlı, İstanbul Aydın Üniversitesi

Doç.Dr. Öğr. Üyesi Fatma Nur Şengül, İstanbul Aydın Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Burcu Güdücü, İstanbul Aydın Üniversitesi

Arş. Gör. Tuğçe Celep Tanrıverdi, İstanbul Aydın Üniversitesi

Kongre Bilim ve Hakem Kurulu

Prof. Dr. Hayati Hökekleli, İstanbul Aydın Üniversitesi

Prof. Dr. Hüseyin Elmalı İstanbul Aydın Üniversitesi

Prof. Dr. İbrahim Hakkı Aydın, İstanbul Aydın Üniversitesi

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

Prof. Dr. Kadir Canatan, Sabahattin Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. Musa Taşdelen, Sakarya Üniversitesi

Prof. Dr. Omar Zaoui, Dimensional Laboratory, Oran University 2, Algeria

Prof. Dr. Ömer Özyılmaz, İstanbul Aydın Üniversitesi

Prof. Dr. Sami Şener, Sosyologlar Derneği

Prof. Dr. Yücel Bulut, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Ali Chami, University of Detroit, Michigan, USA

Prof. Dr. Hamid Hachemi, Oxford University, Britain

Doç. Dr. Gökçen Çatlı, İstanbul Aydın Üniversitesi

Dr. Burcu Güdücü, İstanbul Aydın Üniversitesi

Prof. Dr. Nassira Bekkouche née Kechiouch Université de Tlemcen

Prof. Dr. Souad Amina Chabout, Université de Tlemcen

Prof. Dr. Ouarda Mahcer, Université de Tlemcen

Prof. Dr. Nacera Chafaa Belaid, Université de Tlemcen

Dr. Nadira Nassif , President of Phoenix Foundation of Peace, USA

Dr. Choumissa Ben Meddah Université de Tlemcen

Dr. Mohamed Belarbi Université de Tlemcen

Sayın Başkanın Konuşması

Saygıdeğer Rektörüm,

Kıymetli Akademisyenler,

Değerli Katılımcılar,

Muhterem Misafirler,

İstanbul Aydın Üniversitesi adına hepinizi en kalbî duygularıyla selamlıyor; *II. Uluslararası Karşılaştırmalı Kültür Araştırmaları Kongresi* 'ne hoş geldiniz diyorum.

Bugün burada, kültürün sınır tanımayan gücünü ve akademik iş birliğinin dönüştürücü etkisini bir kez daha idrak ettiğimiz son derece kıymetli bir bilimsel buluşmanın parçası olmaktan büyük bir onur duyuyorum.

II. Uluslararası Karşılaştırmalı Kültür Araştırmaları Kongresi, yalnızca disiplinlerarası bir akademik platform değil; aynı zamanda milletlerin hafızalarını, kimliklerini ve ortak insanlık mirasını anlama yönünde yüksek bir bilinçle düzenlenmiş evrensel bir diyalogun ifadesidir.

Farklı ülkelerden gelen akademisyen ve araştırmacıların katkılarıyla zenginleşen bu kongre, kültürün sadece geçmişe ait bir miras değil; bugünün inşasında ve geleceğin tahayyülünde de vazgeçilmez bir rehber olduğunu bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Unutmayalım ki “*Kültür, bir milletin hafızasıdır; hafızasını kaybeden toplum, yönünü kaybeder.*” Bu söz; bugün burada sunulan her bildirinin, yürütülen her tartışmanın ve paylaşılan her fikrin arkasındaki temel gayeyi açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü kültürü karşılaştırmalı olarak ele almak, yalnızca ötekini tanımak değil; aynı zamanda kendimizi yeniden anlamaktır.

Saygıdeğer Katılımcılar,

Kültür, bir toplumun hafızasıdır. Bu hafızayı anlamadan ne bugünü okuyabilir ne de yarına yön verebiliriz. Bu bağlamda karşılaştırmalı kültür araştırmaları; farklılıklarımızı anlamayı, ortaklıklarımızı keşfetmeyi ve küresel sorunlara yerel köklerden beslenen çözümler üretmeyi mümkün kılmaktadır.

Kongre programına baktığımızda; Cezayir'in kadim geleneklerinden Irak'ın kültürel kimlik arayışlarına, Sudan'ın savaş ortamında tehdit altındaki somut olmayan mirasından Türkiye'de anayasal düşüncenin kültürel kodlarına kadar uzanan çok katmanlı ve zengin bir akademik haritayla karşılaşyoruz.

Bu harita bize şunu gösteriyor: Kültür, zamanın ruhunu hem taşıyan hem de dönüştüren bir kuvvettir. Ve bu kuvvet ancak bilgiyle, paylaşım ile ve empatiyle derinleşebilir.

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

Kültürlerarası etkileşimi teşvik eden bu tür kongreler, çağımızda daha da hayati bir rol üstlenmektedir. Çünkü yaşadığımız çağ yalnızca teknolojik değil; aynı zamanda kimliklerin, aidiyetlerin, geleneklerin ve modernitenin birbiriyle temas ettiği, yer yer çatıştığı ama her zaman yeniden şekillendiği bir çağdır.

İşte bu sebeple, kültürü disiplinler arası bir bakışla ele alan hem tarihsel hem de güncel boyutlarıyla değerlendiren bu kongre, sadece bilime değil; aynı zamanda barışa, toplumsal uyuma ve ortak geleceğimize de hizmet etmektedir. Karşılaştırmalı kültür çalışmaları, bir akademik tercih değil; bir “medeniyet sorumluluğu”dur.

İstanbul Aydın Üniversitesi olarak bizler de bu sorumluluğun bilinciyle hareket ediyor; bilginin küresel dolaşımını sağlarken yerel köklere sadakati elden bırakmadan, akademik sınırları aşarken kültürel derinliği koruyarak bu kongreye ev sahipliği yapıyoruz.

Kıymetli Bilim İnsanları,

Kültür; her çağda yeniden üretilen, dönüşen ve geleceğe aktarılan bir anlam alanıdır. Bugün burada sunduğunuz bildiriler ve paylaştığınız fikirler yalnızca bilimsel katkılar değil; aynı zamanda insanlığa bırakılan değerli izlerdir.

Unutmayalım: “*Kültür, sadece geçmişi hatırlama biçimimiz değildir; geleceği nasıl kuracağımızı da belirler.*”

Bu bağlamda, sizlerin katkılarıyla şekillenen bu kongre; yalnızca akademik bir etkinlik değil, aynı zamanda tarihî bir belge, bir kültürel farkındalık çağrısı ve geleceğe yön veren güçlü bir vizyon çalışmasıdır.

Bu duygu ve düşüncelerle, başta *Ghardaia Üniversitesi* ve *Global Schooling Systems* olmak üzere; değerli bilim kuruluna, kıymetli düzenleme ekibine ve kongre sürecine emek veren tüm akademik ve idari kadrolara içten teşekkürlerimi sunuyorum.

Hepinizi bir kez daha saygı ve muhabbetle selamlıyor; kültürlerin buluştuğu, bilimsel üretimin derinleştiği, fikirlerin özgürce paylaşıldığı bu kongrenin, siz değerli katılımcılar için ilham verici ve verimli geçmesini diliyorum.

Prof. Dr. Mustafa AYDIN

İstanbul Aydın Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanı

Sayın Rektörün Konuşması

السَّيِّدُ رَئِيسُ مَجْلِسِ الْأَمْنَاءِ،
السَّيِّدُ الْعَمِيدُ، الْأَسَاتِذَةُ الْأَعْرَاءُ،
الْعُلَمَاءُ الْكِرَامُ،

أُحْيِيكُمْ جَمِيعًا بِكُلِّ احْتِرَامٍ.

بِدَايَةٍ، أُرْحَبُ بِكُمْ فِي الْمُؤْتَمَرِ الدُّوَلِيِّ الثَّانِي لِلدِّرَاسَاتِ الثَّقَافِيَّةِ الْمُقَارَنَةِ،
وَأَهْلًا وَسَهْلًا بِكُمْ فِي جَامِعَةِ إِسْطَنْبُولِ آيْدِنَ، وَفِي مَدِينَةِ إِسْطَنْبُولِ الْعَرِيقَةِ
الْأَسَاتِذَةُ الْكِرَامُ، يُشْرَفُنَا إِسْتِضَافَةُ هَذَا الْمَهْرَجَانِ الْعِلْمِيِّ، حَيْثُ سَيَتِمُّ مُنَاقَشَةُ
مَوْضُوعٍ مُهِمٍّ مِثْلَ الدِّرَاسَاتِ الثَّقَافِيَّةِ الْمُقَارَنَةِ فِي رِحَابِ جَامِعَةِ إِسْطَنْبُولِ
آيْدِنَ. وَمِنْ دَوَاعِي سُرُورِنَا أَنْ نَسْتَضِيفَ عُلَمَاءَ أَفْضَلِ مِنْ دَوْلٍ مُخْتَلِفَةٍ
مِثْلَ الْجَزَائِرِ وَتُونِسَ وَالسُّودَانَ وَالْعِرَاقِ وَالْبَحْرَيْنِ وَالْمَمْلَكَةِ الْعَرَبِيَّةِ
السَّعُودِيَّةِ وَأَمْرِيكَ.

الضُّيُوفُ الْكِرَامُ،

وَجَامِعَتُنَا مُنْذُ تَأْسِيسِهَا، عَمِلَتْ بِمَبْدَأِ الْإِنْفِتَاحِ عَلَى التَّغْيِيرِ وَالتَّطْوِيرِ فِي
عَالَمِنَا الَّذِي أَضْحَى سَرِيعَ التَّغْيِيرِ الْيَوْمَ بِسَبَبِ التَّكْنُولوجِيَا وَأَدَوَاتِ الذِّكَاةِ
الْإِصْطِنَاعِيَّةِ.

لِذَلِكَ كَانَ مِنْ أَوْلَوِيَّاتِنَا أَنْ نَهْدِفَ إِلَى تَدْرِيبِ خُبْرَاءَ لَا يَقْتَصِرُ دَوْرُهُمْ عَلَى
نَقْلِ الْمَعْرِفَةِ فَحَسْبُ، بَلْ يَشْمَلُ إِنْتِاجَهَا أَيْضًا، وَإِفَادَةَ الْمُجْتَمَعِ الْمَحَلِّيِّ
وَالْعَالَمِيِّ بِهَا، إِضَافَةً إِلَى التَّمْيِيزِ فِي الْمُنَافَسَةِ الْعَالَمِيَّةِ. وَفِي هَذَا السِّيَاقِ،
لَدَيْ ثِقَةٍ تَامَّةٍ بِأَنَّكُمْ، الْيَوْمَ بِحُضُورِكُمْ الطَّيِّبِ، سَتُقَدِّمُونَ إِسْهَامَاتٍ جَلِيلَةً لَنَا
وَالْعَالَمِ الْعِلْمِيِّ بِعُرُوضِكُمْ التَّقْدِيمِيَّةِ وَمُقْتَرَحَاتِكُمْ.

الثَّقَافَةُ هِيَ الفَنُّ وَالمُعْتَقَدُ وَالعَادَاتُ وَالمَفَاهِيمُ وَالسُّلُوكِيَّاتُ الَّتِي تُمَيِّزُ
المُجْتَمَعَ عَن غَيْرِهِ، وَ هِيَ أُسْلُوبُ الحَيَاةِ، وَ هِيَ الفِكْرُ الَّذِي يُشكِّلُ الهُويَّةَ
فِي عَالَمِنَا هَذَا بِكُلِّ مُجْتَمَعَاتِهِ عَلَى اخْتِلَافِ أَمَاكِنِهَا وَقَارَتِهَا لِهَذَا فَهِيَ مِنَ
المَوْضُوعَاتِ الَّتِي يَجِبُ أَنْ نَقِفَ عِنْدَهَا وَنُرَكِّزَ عَلَيْهَا.

وَفي إِطَارِ الثَّقَافَةِ وَالثَّقَافَةِ العَالَمِيَّةِ يُمكنُ القَوْلُ: إِنَّ جَامِعَةَ إسْطَنْبُولِ آيْدِنِ
تَتَمَتَّعُ بِمَكَانَةٍ مَرْمُوقَةٍ فِي مَجَالِ التَّعْلِيمِ وَالتَّدرِيبِ، حَيْثُ تُضْمُ 50.000
خَمْسِينَ أَلْفَ طَالِبٍ، وَ 1.500 أَلْفًا وَخَمْسِمِائَةَ عَضْوِ هَيْئَةِ تَدْرِيسٍ، وَ
8000 ثَمَانِيَةَ أَلْفِ طَالِبِ دُولِيٍّ مِنْ 120 مِئَةِ وَعِشْرِينَ دَوْلَةً مُخْتَلِفَةً. هَذَا
التَّنوعُ الدُولِيُّ يَعْنِي لَنَا وَلِلْعَالَمِ ثَرْوَةً وَغِنًى، وَجِسْرًا بَيْنَ الثَّقَافَاتِ، وَمَنْظُورًا
عَالَمِيًّا.

وَنَتِيجَةً مَا تَقَدَّمَ حَوْلَ مَكَانَةِ الثَّقَافَةِ تَزْدَادُ أَهْمِيَّةُ مُؤْتَمَرِنَا وَيَحُلُو لِقَاؤُنَا
الْيَوْمَ.

وَأخِيرًا: أودُّ أَنْ أَشكُرَ جَامِعَةَ غَارْدِيَا، وَمُنظَّمَةَ التَّعْلِيمِ العَالَمِيِّ، وَقِسْمَ عِلْمِ
الإجْتِمَاعِ فِي جَامِعَتِنَا عَلَى تَنْظِيمِ هَذَا المُوْتَمَرِ القِيمِ. أَهْلًا وَسَهْلًا بِكُمْ مُجَدِّدًا
الأُسْتَاذُ الدُّكْتُورُ إِبْرَاهِيمُ حَقِي آيْدِينُ، رَئِيسُ الجَامِعَةِ، ٠١-٠٧-٢٥-٢٠

Düzenleme Kurulu Başkanının Konuşması

İstanbul Aydın Üniversitesi'nin çok değerli mütevelli heyeti başkanı, Sayın Rektör, Sayın dekanlarım ve çok değerli bilim insanları,

İkincisini düzenlediğimiz Uluslararası Karşılaştırmalı Kültür Araştırmaları Kongresinin çok değerli katılımcıları. Hepinizi saygıyla selamlıyorum. Kongrenin başarılı geçmesini diliyorum.

Sayın katılımcılar. Günümüzde bütün toplumlarda ve ülkelerde çok önemli sosyal değişimler yaşanmaktadır. Bu değişimler ekonomi, politika, teknoloji, eğitim, aile ve bütün sosyal ilişki biçimlerinde görülmektedir. Değişim o kadar hızlı oluyor ki insanlar değiştiklerini, başka bir ortamda yaşadıklarını ve sürekli yeni sosyal çevrelerle yaşamak zorunda olduklarını bile fark etmiyorlar.

Genel olarak toplumda süregelen törenler, gelenekler ve diğer sosyal oluşum biçimleri sürekli yeni şekiller almakta, değişik inançlara ve formlara bağlı olarak yapı değiştirilmektedirler.

Kültürel ve ahlaki normlar, kurallar, değerler ve uygulamalar bilindiği gibi; toplumun törensel faaliyetlerinde, geleneklerinde, görgü kurallarında, resmi ve bürokratik uygulamalarında, teamüllerinde vb. faaliyetlerinde görünürler, gerçekliğe dönüşürler. Günümüz bilgi ve tüketim toplumlarında kültürel değeri olan mütevaris törenler, merasimler, değerler, inançlar, sanat, dil, edebiyat ve bunlarla ilgili uygulamalar, çok hızlı bir şekilde sanal ortamlarda yeniden üretilmekte, dolaşıma sokulmakta ve bir imaja dönüştürülmektedir.

Bayramlar, geleneksel törenler, dini merasimler, doğum ve ölüm törenleri, sanat eserleri, ulusal törenler ve sanat biçimleri sürekli yeni şekiller almaktadır. Farklı değerler ve imajlarla gösterime konmaktadır. Günlük yaşam geleneksel etkileşim kalıpları ile gerçekleşmiyor; yeni sosyal şekiller ve amaçlara göre gerçekleşiyor.

Bütün bunlar, toplum yaşamını, insanlığın temel değerlerini, siyasi, ekonomik ve her türlü insan davranışını etkilemektedir. Değiştirmektedir. Bu değişimlerin yoğun olduğu toplumlarda, okul, eğitim, çalışma, sermaye ve demografik yapı tamamen değişmektedir. İnsanlar evlenmiyor. Evliler birbirlerine katlanamıyor. Çocuklar anne baba sevgisi ve korumasından mahrum kalıyor. Nüfus azalıyor.

Sayın Katılımcılar bu toplantının düzenlenme amacı şu başlıklardan meydana gelmektedir:

1-Çağdaş kültürel törenler, sunumlar, gösterimler ve geçici kimliklerin toplumda meydana getirdiği karmaşa ve kriz.

2-Bölgeler ve ülkelerarasında yaşanan kültürel çeşitlilik aile gibi temel toplumsal kurumlarda meydana gelen değişimler,

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

3-Bölge ülkeleri arasında mevcut bulunan ortak kültürel mirasın tesbiti ve bunların birbirleriyle karşılaştırılması,

4-Bölgemizde ve dünyada meydana gelen savaşlar ve çatışmaların insanlık vicdanı açısından değerinin araştırılması. Bölgemizde özellikle Filistin’de Siyonist Politikaların işlediği insanlık suçlarının kültürel miras bakımından araştırılması, 5-Uluslararası göç ve bu gücün stratejik bir güç olarak kullanımı ve göçün meydana getirdiği kültürel erezyonun araştırılması

Bu konulara göre seçilmiş olan birçok bildiriye, İstanbul Aydın Üniversitesi’nin akademik ortamlarında dinleyeceğiz. Tartışacağız. Umarım herkesin umduğunu bulduğu bir çalıştay olur.

Tekrar Sayın Başkan’a, Rektöre, Bilim insanlarına ve bütün katılımcılara teşekkür ederim

Prof. Dr. Hacı Duran

Kongre Düzenleme Kurulu Başkanı

Küresel Stratejik Göç Hareketleri ve Türkiye'ye Göçen Suriye Vatandaşlarının Konumu

Prof. Dr. Vahit Doğan^{*},
Prof. Dr. Hacı Duran^{*}

Özet: Göç toplum ve insan hayatının en önemli sosyal olgularından birisidir. Göç nedenleri, amaçları ve biçimleri siyasi, ekonomik, coğrafik vb. şartlara bağlı olarak değişmektedir. Günümüzde göç olgusu, devletler ve milletler arasında ciddi çatışmaların ve gerilimlerin çıkmasına neden olmaktadır. Göç küreselleşmeyle birlikte stratejik bir olgu olmuştur. Türkiye'ye göçen çok sayıda Suriye vatandaşı bulunuyor. Suriye iç savaşı Türkiye'yi kitlesel düzeyde yoğun bir göç dalgasının yükü altına koydu. Bu yük sadece ekonomik değildir. Türkiye'nin demografik, kültürel ve sosyal yapısını etkileyecek boyutlardadır. Uluslararası stratejik göç olgusuyla yakından ilgili bir durum oluşmuştur. Bu tebliğde, stratejik göç olgusu, küreselleşme, Türkiye'ye yönelik Suriye vatandaşlarının göçü ve bu göçün doğurduğu hukuki sorunlar üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Stratejik göç, Küreselleşme, Suriye İçsavaşı, Türkiye'ye Göç Dalgası, Göç Hukuku, Açık Kapı Politikası, Geçici Koruma Hukuku

Abstract: Migration is one of the most important social phenomena in society and human life. The reasons, purposes, and forms of migration vary depending on political, economic, geographical, and other conditions. Today, the phenomenon of migration causes serious conflicts and tensions between states and nations. With globalization, migration has become a strategic phenomenon. A large number of Syrian citizens have migrated to Turkey. The Syrian civil war has burdened Turkey with a massive wave of migration. This burden is not only economic; it has dimensions that will affect Turkey's demographic, cultural, and social structure. A situation closely related to the phenomenon of international strategic migration has arisen. This paper focuses on the phenomenon of strategic migration, globalization, the migration of Syrian citizens to Turkey, and the legal problems arising from this migration.

Keywords: Strategic migration, Globalization, Syrian Civil War, Migration Wave to Türkiye, Migration Law, Open Door Policy, Temporary Protection Law

GİRİŞ

Türkiye bilindiği gibi bulunduğu coğrafyada güvenli bir sığınma limanı olarak görülmektedir. Bunun temel nedenlerinden birisi imparatorluk mirasçısı bir ülke olmasıdır. İkincisi Asya ile

^{*} İstanbul Aydın Üniversitesi Hukuk Fakültesi, ORCID: 0000-0001-8223-2128

^{*} İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, ORCID: 0000-0001-8223-2128

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
Istanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

Avrupa arasında geçişlere uygun olan coğrafik konumudur. Üçüncüsü tarihi göç yolları üzerinde yer almasıdır. Dördüncüsü kültürel olarak farklı kültürlerle kısmen de olsa açık olmasıdır. Beşincisi bölge ülkelerine göre ekonomik ve siyasi bakımdan yasal, bürokratik demokratik bir siyasi ortamın kısmen de olsa mevcut bulunmasıdır.

Bu ve benzeri sebeplerden dolayı, Osmanlı Devleti'nin sınırları kapsamındaki ülke vatandaşları arasında, kendilerini sosyal kimlik olarak Türkiye'ye mensup veya yakın hissedenenlerin Türkiye ile sosyal bağları her zaman devam etmiştir. Göçlerin nedenleri döneme, siyasi ve ekonomik şartlara göre değişmektedir.

Balkan Ülkeleri ve Kafkasya'dan Türkiye'ye yapılan göçler, kültürel baskı, siyasi şiddet ve zorunlu asimilasyon şartlarına dayanamayan Türk ve Müslüman grupların göçüdür. Bu kategoride yer alanların olağan üstü şartlarda Türkiye'ye göç ettikleri sıkça görülmüştür. Bu son iki yüzyıldır Türkiye'ye olan göçlerin temel özelliklerinden birisidir.

Ancak son birkaç on yıldır Türkiye'ye olan göçler yön değiştirdi. Daha önce Türkiye'nin Batısından ve Kuzeyinden gelen göçmenler azaldı. Türkiye'nin Güneyinde ve Doğusunda yer alan ülkelerden Türkiye'ye yoğun ve kitlesel göç dalgaları gerçekleşti. Bu göçler arasında, Türkiye'yi AB ülkelerine geçiş için köprü olarak görenler var. Türkiye'de ekonomik ve kültürel anlamda kendileri için bir alan yaratmak isteyenlerin var. Veya politik manada geçici bir barınma alanı olarak görenler var. Bir de bu göçlerin küresel stratejik amaçlarla organize edilmiş olan biçimleri bulunuyor.

Yukarıda belirtilen sebeplerden dolayı, Türkiye uzun yıllardan beri kitlesel göçe maruz kalmaktadır. Birçok halkın sığınağı haline gelmiştir. Bu göçlerin hiçbirisi, Osmanlı devletinin son yüzyılında Türkiye'ye yapılan göçlere benzemiyor. Zira Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerinden ve Cumhuriyetin ilk yıllarında Türkiye'ye olan göçler; kısmen de olsa, ülkeler arası anlaşmalara, karşılıklı nüfus mübadelesine veya planlanabilen göçler şeklinde olmuştur.

Cumhuriyet döneminde ise, göç hareketleri, Lozan Barış Antlaşması ile başlamış, daha sonra özellikle Balkan ülkelerinden göç periyodik olarak birkaç on yılda bir tekrarlanmıştır. Özellikle 1980'li yılların sonlarında Bulgaristan, 90'lı yılların başında eski Yugoslavya'dan Türkiye'ye çok sayıda kitlesel göç gerçekleşmiştir.

Daha sonra birinci ve ikinci Körfez harekâtı dönemlerinde Irak'tan kitlesel olarak insanların Türkiye'ye sığındığı ve göç ettiği görülmektedir. Balkanlardan Türkiye'ye yapılan göçler, kültürel olarak Türk kimliğine bağlı olan insanlardan oluşmaktadır, bu göçler kalıcı ikamet amacı ile gerçekleşmiştir. Ancak Irak'tan Türkiye'ye olan kitlesel göç daha çok savaş şartlarından kaynaklanmış ve bu göçler kalıcı olmamış. Güvenlik şartları düzelince Iraklı göçmenler ülkelere kitlesel olarak geri dönmüştür. Ancak Irak'tan Türkiye'ye olan göçler, Körfez savaşı dönemiyle sınırlı kalmadı. Daha sonra Irak'ın resmen işgali ve işgal ile meydana gelen iç savaş, Türkiye'ye dolaylı yollarla göç etme sürecini sürekli canlı tutmuştur. Birçok Irak vatandaşı Arap ve Türk kendi ülkesini terk ederek Türkiye'ye göç etmek zorunda kalmıştır. Irak'tan gelen bu göçmenler, kayıt dışı yöntemlerle ülkeye giriş yapmışlar. Türkiye'nin çeşitli illerine hızlı bir tarzda dağılmışlardır. Bu göçlerden dolayı Irak'taki Türk nüfus ciddi manada azalmış. Türklerin gayri menkul mallarına da el konulmuştur.

***Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
Istanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025***

Ancak son yıllarda, Suriye'den Türkiye'ye tarihte benzeri görülmeyen yeni bir göç dalgası gerçekleşmiştir. Bu göç, bir taraftan Suriye'deki iç savaştan kaçma şeklinde anlamlandırılrsa da göçün sadece savaştan kaçma ile açıklanamayacağı da görülmüştür. Suriye nüfusunun nerdeyse dörtte biri topluca Türkiye'ye göç etmiştir. 2011 yılında sınırda düzensiz ve kontrolsüz bir şekilde başlayan göç kısa zamanda Türkiye'nin bütün kentlerinde bir Suriyeli yerleşiminin gerçekleşmiş olmasına tanıklık etmiştir. Türkiye'nin Batı ve Kuzeyindeki büyük kentlerde bile Suriyeli göçmenlerden oluşan sokaklar, mahalleler ve gettolaşmalar görülmeye başlanmıştır.

Tunus'ta başlayan ve "Arap Baharı" olarak nitelendirilen halk hareketlerinin Suriye'ye sıçraması ve rejimi korumak adına, devlet güçlerinin sert askeri müdahalelerinin iç savaş hâlini alması karşısında, halk kitleleri can ve mal güvenlikleri olmadığı gerekçesiyle komşu ülkelere gitmeye başlamışlardır. (Bu dönemde Suudi Arabistan'da Suriye'den gelecek kişiler için kamp yerleri organize edilmiş olmasına rağmen, bu ülkeye giden Suriyeli sayısı BM verilerinde dâhi nazara alınmayacak oranda, yok denecek kadar düşük düzeyde kalmıştır.) Suriye'den başlayan göç hareketi daha ziyade Ürdün, Lübnan ve özellikle Türkiye'ye yönelmiştir.

Suriye'den ülkemize doğru hareket eden 252 kişilik ilk grup, 29 Nisan 2011 tarihinde Türkiye sınırına gelmiştir. O dönemde Türkiye'de, başta MHP olmak üzere bazı siyasi partiler ve bizim de içinde bulunduğumuz bir kısım akademisyenler, Suriyelilerin ülkemize kabulünün doğru olmadığını belirtmiştik. Suriye sınırları içinde güvenli bölge oluşturulması ve bu şekilde "Gönül Coğrafyamız'da yaşayan insanların mağduriyetlerinin giderilmesi gerektiği fikri ileri sürülmüştür. Ancak dönemin dış politika yapımcıları tarafından bu görüş kabul görmemiş ve "açık kapı" politikası uygulanması yönünde karar alınmıştır.

Zira dönemin dış politika yapımcıları, ESAD yönetiminin kısa sürede sona ereceği öngörüsünden hareket etmişlerdir. Açık kapı politikası sonrasında Suriyelilerin gelişleri artarak devam ettiği gibi, Suriye'yi geçiş güzergâhı olarak kullanmak isteyen diğer ülke vatandaşlarının da açık kapı politikasından yararlanarak ülkemize geldikleri gözlenmiştir. Özellikle MHP tarafından yapılan bütün çağrılara rağmen, dönemin dış politika yapımcıları tarafından 2014 yılına kadar açık kapı politikasında ısrar edilmiştir. Ancak Suriye'de yaşanan olaylar, Türk dış politika yapımcılarının beklediği gibi gelişmemiş, Suriye toprakları birçok etnik, dini ve mezhepsel grupların mücadele sahasına dönüşmüştür. Suriye'de yaşanan olayların iç savaş halini alması ve şiddetinin artmasına paralel olarak, ülkemize gelen Suriyelilerin sayısında da artış olmuştur.

Türkiye, Suriye'den gelenlere, mülteci, şartlı mülteci ya da ikincil koruma statüsü vermemiş "Geçici Koruma statüsünde" ülkeye kabul etmişlerdir. Suriye'den gelenler, ilk zamanlarda kamplar ve geçici barınma merkezlerinde barındırılmıştır. Ancak gelenlerin sayısındaki beklenmedik (!) artış karşısında geçici barınma merkezleri yetersiz kalmıştır. Bu durumun doğal sonucu olarak Suriyeliler, ülkemizin geneline yayılmıştır. Bu sebeple ülkemizdeki, Suriyelilerin sayısı tam olarak bilinmemektedir. 2011 yılından 2020 yılına¹ kadar, biyometrik kayıt altına alınan Suriye uyrukluların sayısında sürekli bir artış olduğu görülmektedir. Bu sayı, 13.09.2020 tarihi itibarıyla 3.612.694 olarak tespit edilmiştir (10.03.2020 tarihinde 3.589.289'du. İstatistiki veriler yaygın hastalık (pandemi) döneminde dahi gelişlerin devam ettiğini göstermektedir)². 30.09.2021 tarihi itibarıyla 3.715.913 Suriye vatandaşı geçici koruma kapsamında ülkemizde bulunmaktadır.

¹<https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638> (ET. 13.09.2020).

²Bkz. [Goc.gov.tr/gecici-koruma5638](https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638)

Sayı, 14.04.2022 tarihi itibarıyla 3.768.716 olmuştur Günümüzde bu kişilerden yalnızca 60.317 kişi geçici barınma merkezlerinde barındırılmakta, kalanlar ise, ülke geneline dağılmış durumdadır¹.

Burada bir hususu ifade etmekte fayda vardır. Resmî veriler ile yetkili makamlar tarafından yapılan açıklamalardaki Suriyeli sayısı arasında fark vardır. Cumhurbaşkanı ve yardımcısının Covid 19 yaygın salgın hastalığı öncesinde yapmış oldukları açıklamalarda 4-5 milyon Suriyelinin ülkemizde bulunduğu ifade edilmiştir. Sayılar arasındaki karmaşanın sebebi, açık kapı politikasının izlendiği dönemde Suriye üzerinden ülkemize gelen kişilere yönelik kayıt tutulmaması olmasıdır.

Açık kapı politikasının izlendiği dönemde, Suriye üzerinden ülkemize gelen kişilerden herhangi bir bilgi ya da belge istenmediği gibi, herhangi bir kayıt da tutulmamıştır. Bu uygulama, Suriye vatandaşlarının yanında Suriye'yi geçiş yolu olarak kullanan çok sayıda diğer ülke vatandaşlarının da ülkemize gelmesine ortam hazırlamıştır². Göç İdaresi tarafından verilen istatistiki bilgiler, yalnızca Suriye vatandaşlarını kapsamakta, Suriye üzerinden ülkemize gelen diğer ülke vatandaşları nazara alınmamaktadır.

Genel çerçeveyi bu şekilde tespit ettikten sonra, konunun hukukî boyutunu kısaca ele almakta fayda vardır.

1.SURİYELİLERE SAĞLANAN KORUMANIN HUKUKİ BOYUTU

Ülkemize sığınmak zorunda kalan Suriye vatandaşlarının hukukî durumu ile ilgili olarak kamuoyunda farklı kavramlar, özellikle mülteci kavramının sıklıkla kullanıldığı görülmektedir³. Kavramsal kargaşaya engel olmak için öncelikle, mülteci, şartlı mülteci ve geçici koruma kavramlarını kısaca ele almakta fayda vardır.

Mülteci; vatandaşlık bağı ile bağlı olduğu devleti, zulme uğrayacağı korkusuyla terk eden ve başka bir ülkeye sığınan kişiler olarak ifade edilebilir. Vatandaşlık bağı ile bağlı olunan devleti terk ettikleri için, mültecilerin uluslararası alanda korumasından yararlanabilecekleri herhangi bir devletleri yoktur. Ancak çoğu zaman, mültecilerin yaşadıkları ülkede diğer yabancılara oranla daha fazla haklara sahip olarak korunduğu görülmektedir. Zira uluslararası alanda imzalanan sözleşmelerle, mültecilerin hukukî durumu uluslararası hukukun koruması altına alınmıştır.

Türkiye'nin taraf olduğu Mültecilerin Hukukî Durumuna Dair 1951 tarihli Cenevre Sözleşmesinde mülteci tanımlanmıştır⁴. Buna göre mülteci şöyle tanımlanmıştır: "*İrki, dini, tâbiiyeti, belli bir toplumsal gruba mensubiyeti veya siyasî düşünceleri yüzünden, zulme uğrayacağından haklı*

¹Belli dönemlerde Suriye'den gelip geçici koruma altına alınan kişilerin sayısında göreceli olarak azalma olduğu görülmektedir. Azalmanın sebebi tam olarak anlaşılamamaktadır. Zira 2011 yılından günümüze kadar olan süreçte, resmi yollardan diğer ülkelere gidebilen Suriyeli sayısı toplam olarak 32.487 kişidir.

²Göç idaresinin düzensiz göç ile ilgili verileri de bu tespiti doğrular niteliktedir. Şöyle ki, Türkiye'nin açık kapı politikasını izlemeye başladığı 2011 yılından önceki dönemde, örneğin, 2010 yılında düzensiz göçmen sayısı 32.667 iken 2011 yılından itibaren sürekli artış göstermiş ve 2019 yılında bu sayı yıllık ortalama 454.662 olmuştur. 02.09. 2020 itibarıyla bu sayı 82.977 olarak tespit edilmiştir.

³Kavramsal açıklamalar için bkz. DOĞAN, Vahit, Türk Yabancılar Hukuku, b.5, Ankara 2020, s.140 vd.

⁴Mültecilerin Hukukî Durumuna Dair Sözleşmenin Onaylanması Hakkındaki Kanun 05.09.1961 tarih ve 10898 sayılı Resmi Gazetede yayımlanarak yürürlüğe girmiştir.

***Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025***

sebeplerle korktuğu için vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve bu ülkenin korumasından yararlanamayan, ya da söz konusu korku nedeniyle, yararlanmak istemeyen yahut tâbiyeti yoksa ve bu tür olaylar sonucu önceden yaşadığı ikamet ülkesinin dışında bulunan, oraya dönemeyen veya söz konusu korku nedeniyle dönmek istemeyen her şahıs” mülteci sayılmıştır(m.1/A-2). Benzer tanım 4.4.2013 tarih ve 6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanununda da (YUKK) kabul edilmiştir. Tanımdan da anlaşıldığı gibi, bireysel gelen kişiye mülteci statüsünün verilmesinde tespit edilen unsurların birlikte bulunması gereklidir.

Türkiye, Cenevre Sözleşmesine koymuş olduğu coğrafi sınır çekincesini YUKK’da da muhafaza etmiştir. Buna göre, Mevzuatta tespit edilen şartları taşıyan kişiler, ancak Avrupa ülkelerinde meydana gelen olaylar sebebi ile ülkemize gelmişler ise, bunlara mülteci statüsü verilebilecektir. Avrupa ülkeleri dışından gelen kişiler, hiçbir şartta Türkiye’de mülteci statüsünü kazanamayacaklar, şartlı mülteci olarak kabul edilebileceklerdir (YUKK m.62). Dolayısıyla Avrupa ülkeleri dışından gelen kişiler, mülteci olmak için gerekli şartları taşısa da, onlara mülteci statüsü verilemez.

Türkiye’nin coğrafi çekincesini kaldırması için, özellikle Avrupa ülkelerince zaman zaman ciddi baskılar yapıldığı bilinmektedir. Baskının temel gerekçesi, ülkemizin bulunduğu coğrafyada yaşanan olaylar sebebi ile ülkelerini terk ederek Türkiye’ye sığınmak zorunda kalan kişilere uluslararası hukukun korumasının sağlanmasıdır. Diğer bir ifade ile bu gibi kişilere mülteci statüsünün verilmesi hâlinde, bunlara sağlanacak hak ve yükümlülükler, yani sağlanacak koruma iç hukuk kurallarına değil, taraf olduğumuz uluslararası anlaşmalara tâbi olacaktır. Avrupa ülkelerinden gelen bütün baskılara rağmen, Türkiye, şu ana kadar coğrafi çekince vaz geçmemiştir.

Karşılaştırmalı hukukta, kitle olarak bir ülkeden diğerine geçmek zorunda kalan kişilere sağlanacak koruma için “geçici koruma” kurumu geliştirilmiştir¹.

Avrupa Birliği Geçici Koruma Yönergesinde² geçici koruma şöyle tanımlanmıştır: Üçüncü ülkelerden gelen ve kendi ülkesine geri dönemeyen, yerinden edilmiş kişilerin kitlesel sığınması ya da yakın bir kitlesel sığınma tehlikesi bulunması, özellikle sığınma sisteminin bu akılla, etkili işleyişi olumsuz yönde etkilenmeksizin başa çıkamayacağına dair bir riskin varlığı hâlinde, ilgili kişilerin ve koruma talep eden diğer kimselerin menfaatleri doğrultusunda bu kişilere sağlanan acil ve geçici koruma olarak tanımlanmıştır(m.2).

Türk hukukunda da benzer bir tanım kabul edilmektedir. Buna göre, “ülkesinden ayrılmaya zorlanmış, ayrıldığı ülkeye geri dönemeyen, acil ve geçici koruma bulmak amacıyla kitlesel olarak sınırlarımıza gelen veya sınırlarımızı geçen yabancılara” geçici koruma sağlanabileceği kabul edilmiştir (YUKK m.91). Geçici Koruma Yönetmeliğinde, Kanunda yapılan tanıma³, “uluslararası koruma talebi bireysel olarak değerlendirmeye alınamayan” ifadesi eklenmiştir (m.1).

¹ Geçici Koruma için bkz. DOĞAN, Yabancılar, s.162 vd.

²AB Geçici Koruma Yönerge metni için bkz. <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/HTML/?uri=CELEX:32001L0055&from=EN> (ET.13.09.2020).

³ RG 22.10.2013-29153.

Görüldüğü gibi tanımlarda, kitlesel sığınma kavramı önemli bir yer tutmaktadır. Kitlesel sığınma kavramından ne anlaşılması gerektiği Türk mevzuatında açıklanmamış olmasına rağmen, AB Yönergesinde açıklanmıştır. Buna göre kitlesel sığınma, belirli bir ülke ya da coğrafi bölgeden kendiliğinden ya da yardım sonucu (örneğin tahliye programı aracılığı ile) çok sayıda yerinden edilmiş kişinin ülkeye (AB'ye) ulaşmasıdır (m.2/1-d).

Yapılan açıklamalardan da anlaşıldığı gibi, Suriyeliler özelinde, kitlesel olarak ülkemize gelen yabancıların mülteci, şartlı mülteci ya da diğer bir uluslararası koruma kapsamında değerlendirilmesi mümkün değildir. Zira kitlesel gelişler, ancak geçici koruma kapsamında değerlendirilebilir.

Yürürlükte olan pozitif düzenlememize göre, Cumhurbaşkanınca alınacak geçici koruma kararında, geçici koruma kapsamına alınacaklar, geçici korumanın başlangıç tarihi ve gerekli görülmesi hâlinde süresi, sürenin uzatılması veya sona erme şartları, geçici korumanın ülke genelinde mi yoksa belirli bir bölgede mi uygulanacağı belirtilmektedir. Göç Politikaları Kurulu tarafından karar alınabilecek ve takip edilebilecek hususlar, geçici koruma kapsamında ülkemize kabul işlemlerinin sınırlandırılması veya durdurulması ile ilgili hususlar ve gerekli görülen diğer hususlar tespit edilecektir (GKY m.10).

A. Geçici Korumanın Sona Ermesi

AB Geçici Koruma Yönergesinin başlangıç kısmında, geçici korumanın şartları ve kendine özgü karakteri göz önünde bulundurularak, belli bir süre ile sınırlı olması esası kabul edilmiş ve fakat geçici korumanın sona ermesine ilişkin açık bir düzenlemeye yer verilmemiştir.

Türk hukukunda ise, konu Geçici Koruma Yönetmeliğinde düzenlenmiştir. Buna göre Cumhurbaşkanınca alınacak geçici koruma kararında, geçici korumanın başlangıç ve gerekli olması hâlinde süresi, süre uzatımı ve sona erme sebeplerini, geçici korumanın uygulanacağı bölgeleri, Göç Politikaları Kurulunca karar alınacak ve takip edilecek hususları, ülkeye kabul işlemlerinin sınırlandırılması ve durdurulması ile gerekli görülen diğer hususlar tespit edilecektir (m.10).

Görüldüğü gibi, Cumhurbaşkanı, gerekli görülmesi hâlinde, geçici koruma süresini, kararında belirtebilecektir. Ancak Cumhurbaşkanınca şu ana kadar geçici koruma süresi ile ilgili herhangi bir karar alınmamıştır. Geçici korumada süre sınırlaması yapılmamasına rağmen mevzuatta, hangi hâllerde geçici korumanın sona ereceği açıkça düzenlenmiş; geçici korumanın ya Cumhurbaşkanı kararı ile ya da geçici koruma sağlanan kişilere özgü sebeplerle sona erebileceği kabul edilmiştir.

Cumhurbaşkanı, geçici koruma kararını sona erdirebilecektir. Cumhurbaşkanının geçici korumanın sona erdirilmesi kararında; geçici koruma tamamen durdurulursa, yabancıların başka bir statüye geçirilmemesi durumunda, geçici korumadan yararlanan bu yabancıların ülkelerine dönmelerine karar verebilir. Geçici koruma statüsünden yararlananlar, bu statüleri devam ettiği süre içinde diğer statülere başvuramazlar. Bu gibiler, Cumhurbaşkanının geçici koruma kararını sona erdirmesinden sonra, şartlarını taşımaları hâlinde, bir başka statünün toplu olarak verilmesine veya geçici korumadan yararlanan yabancıların bireysel olarak yeni statüye geçirilmesini talep edebilirler. Nihayet Cumhurbaşkanı, geçici korunanların, hangi şartlarda Türkiye'de kalmalarına izin

verileceğine de karar verebilecektir (GKY m.11). Görüldüğü gibi mevzuatta, geçici koruma kararının ya da geçici korumanın sona ermesi ile ilgili yetki, yalnızca Cumhurbaşkanına verilmiştir.

Mevzuatta geçici korumanın bireysel olarak da sona erebileceği hükme bağlanmıştır. Buna göre geçici korunan yabancı; ölmesi, kendi isteğiyle Türkiye’den ayrılması, üçüncü bir ülkenin korumasından faydalanması veya üçüncü bir ülkeye insanî nedenler veya yeniden yerleştirme kapsamında kabul edilmesi ya da üçüncü ülkeye çıkış yapması hâllerinde geçici koruma da sona erecektir (GKY m.12/1).

Suriye’den gelip ülkemizde geçici koruma kapsamına alınan kişilerle ilgili özel bir durumun ele alınmasında fayda vardır. 2011 yılından günümüze kadar olan zaman içinde, geçici koruma kapsamına alınan Suriyelilerden bir kısmının belli dönemlerde, ülkelerine gittiklerini basın-yayın organlarından öğreniyoruz. Ülkelerine dönebilen bu gibi kişiler, Türkiye’de geçici korumadan yararlanmaya devam edebilir mi? Geçici korumanın temelinde, ülkesinden ayrılmaya zorlanmış, ayrıldığı ülkeye geri dönemeyen, acil ve geçici koruma bulmak amacı ile bir ülkeye geçici olarak sığınma yatmaktadır. Basında yer alan haberlere göre, sayıları on binlerle ifade edilen Suriyeliler, dönem dönem ülkelerine gidebilmektedirler. Hâl böyle olunca, bu kişiler bakımından “ülkelerine dönememe” şartı ortadan kalkmaktadır. Bu sebeple, bir şekilde güvenli olarak ülkelerine dönebilen geçici koruma kapsamındaki kişilerin, tekrar Türkiye’ye gelip geçici korumadan yararlanmaya devam etmeleri, YUKK m.91’e aykırı olduğu gibi, geçici korumanın mantığı ile de uyumlu değildir. Bu gibi kişilerin Türkiye’de tekrar geçici korumadan yararlanabilmeleri için, haklarında tekrar işlem yapılması, yani geçici koruma kararı alınması gereklidir.

B. Geçici Korumanın Sona Ermesinin Hükmü ve Sonuçları

Geçici koruma kararı Cumhurbaşkanınca sona erdirilenler veya iptal edilenler, Türkiye’den çıkış yapmak zorundadırlar. Hangi süre içinde ülkeyi terk etmeleri gerektiği Göç İdaresi Genel Müdürlüğüne tespit edilecektir. Süre tespit edilirken, yabancıya menşe ülkesi ve Türkiye’ye gelirken geçtikleri transit ülkelerin durumu nazara alınacaktır (GKY m.14).

Geçici koruma kapsamına alınmayacak kişilerden olduğu tespit edildiği için geçici koruma kararı iptal edilenler ile ölüm hâli hariç, geçici koruması iptal edilen yabancılar, geçici korumadan tekrar yararlanmak için Türkiye Cumhuriyeti sınırlarına gelirler veya sınırlarından geçerler ise, bu kişilerle ilgili yeni bir değerlendirme yapılacaktır. Genel Müdürlük, bu gibilerin geçici koruma statüsünden yararlandırılıp yararlandırılmayacağına bireysel olarak karar verecektir. Genel Müdürlük, isterse, bu yetkisini gerekli gördüğü valiliklere kısmen veya tamamen devredebilecektir (m.13).

Mevzuatta geçici koruması sona eren yabancılarından bir kısmının Türkiye’ye kabul edilmeyeceği de hükme bağlanmıştır. Kimlerin Türkiye’ye tekrar kabul edilmeyeceği genel hükümlere göre tespit edilecektir. Diğer bir ifade ile YUKK kapsamında ülkeye giriş yasağı bu gibi kişiler bakımından da uygulama alanı bulacaktır (GKY m.45).

C.Geçici Koruma Kapsamında Olan Suriyeliler Türk Vatandaşlığını Kazanabilir mi?

Suriye'den gelip ülkemizde geçici koruma kapsamına alınan kişilerin Türk vatandaşlığına alındıklarına ilişkin Kamuoyunda yaygın bir kanaat vardır. Bu kanaatin doğruluğunun da kısaca ele alınmasında fayda vardır.

Türk vatandaşlığının kazanılmasında kanunilik ilkesi geçerlidir (Ay.m.66). Dolayısıyla ancak kanunda tespit edilmiş şartların gerçekleşmesi ile genel olarak yabancılar, özelde Suriyeliler Türk vatandaşlığını kazanabilirler. 5901 sayılı Türk Vatandaşlığı Kanununda Türk vatandaşlığının kazanılabileceği hâller tespit edilmiştir (m.5 vd.)¹.

Kanunda yer alan düzenlemeler nazara alındığında Suriyeliler, ancak iki hâlde Türk vatandaşlığını kazanabilirler.

Evlenme, Suriye'den ülkemize gelenler, bir Türk vatandaşı ile evlenmeleri sonucu, evliliklerinden üç yıl geçmiş olmak ve taraflar arasında gerçek bir evliliğin varlığının tespiti ve talepte bulunmaları ile, evlenmeye bağlı olarak Türk vatandaşlığı kazanılabilir. Evlenmeye bağlı vatandaşlık kazanmada, yabancıların kadın ya da erkek olması fark yaratmayacaktır (TVK m.16).

İstisnaî Yoldan Türk Vatandaşlığının kazanılması. Suriye'den ülkemize gelenler Cumhurbaşkanınca istisnaî olarak Türk vatandaşlığına alınabilirler (TVK m.12).

Bu iki hâl dışında, Türkiye'de doğmuş olmak ya da uzun zamandan beri geçici koruma kapsamında Türkiye'de oturuyor olmak, Türk vatandaşlığının kazanılabilmesi için gerekli şartların yerine getirmelerine vesile olamaz. Zira Suriyeliler, Türk hukukuna göre geçici koruma kapsamında olduklarından, Türkiye'de oturuyor olmaları, Türkiye'de yerleşme iradesinin varlığına delalet edemez. Bu sebeple de, Türk vatandaşlığının kazanılmasında genel yoldan yararlanabilmeleri mümkün değildir².

D. Göçmenlik Geçici Koruma ve Mültecilik Statüleri

Konuyla ilgili değerlendirmeye başlamadan önce, basın yayın kuruluşlarında bilinçli ya da bilinçsiz olarak kavram kargaşasının yaratıldığına altı çizilmelidir. Bir kısım basın yayın kuruluşları, akademik ve siyasi çevreler ile sivil toplum kuruluşları Suriye üzerinden ülkemize gelen kişileri nitelendirmek için özellikle "mülteci" kavramını kullanmaktadırlar. "Mülteci" kavramını bilinçli

¹ DOĞAN, Vahit, Türk Vatandaşlık Hukuku, b.16, Ankara 2020, s.37 vd.

² 2011 yılından günümüze kadar olan süreçte Suriyelilerden kaç kişinin Türk vatandaşlığını kazandığı bilinmemektedir. Yapılan bir kısım açıklamalarda, bu sayının 110.000 civarında olduğu ifade edilmektedir. Ancak Türk vatandaşlığına alınan kişilerle ilgili herhangi bir istatistik yayınlanmadığından, bilginin doğruluğunu teyit edebilmek mümkün değildir.

olarak kullananların, Türkiye'nin Cenevre Sözleşmesindeki coğrafi bölge çekincesini bertaraf etmek istedikleri tahmin edilmektedir. Bu kullanımdan beklenen ise, Suriye'den gelen kişilerin iç hukukun süjesi olmaktan çıkartılıp, uluslararası hukukun süjesi hâline gelmelerini sağlamak olduğu tahmin edilmektedir. Oysa yukarıda da ifade edildiği gibi, Suriye'den ülkemize gelenler, geçici koruma altına alınmış olup, bunlar iç hukukta öngörülen kurallara tâbidirler.

Bu açıklamadan sonra, Suriye'den ülkemize geçici koruma kapsamında gelenlerle ilgili değerlendirme yapılabilmesi için, teorik boyutta, savaş ve barış zamanlarında göç stratejisi ile ilgili bir kısım bilgileri ele almakta fayda vardır.

2.GÖÇ POLİTİKALARI VE STRATEJİK GÖÇ

Uluslararası alanda uzun zamandan beri, nüfus hareketlerinin ya da yerinden edilmiş kişilerin savaş ya da barış zamanlarında “silah” olarak kullanılabilip kullanılamayacağı tartışmaları yapılmaktadır. Özellikle ABD’de göçmenlik ya da mültecilik ile ilgili yapılan çalışmalarda krizi “yönetmek” (managing) kavramının sıklıkla kullanıldığı görülmektedir.

Hemen her ülkenin, kendi menfaatlerini nazara alarak, uluslararası alanda nüfus hareketlerine bakış açısı geliştirdiklerini söylemek yanlış olmayacaktır. Örneğin, Avrupa Birliği, düzensiz göçmenlerin birlik alanına girmesine engel olmak için gerekli tedbirleri almasına rağmen, Türkiye’den aksi yönde davranmasını talep edebilmektedir. Benzer şekilde ABD, Balkanlarda yaşanan insanlık dramına seyirci kalmasına rağmen Arap baharı olarak nitelendirilen süreçte farklı/aktif bir pozisyon almıştır. İç savaş çıkmış olan ülkelerde yerlerinden edilmiş göçmen ya da mülteci olarak nitelendirilen hiç kimseyi ülkesine kabul etmediği gibi hiçbir yardımda da bulunmamıştır. Suriye özelinde ise, iç savaşın başından itibaren olaylara doğrudan müdahil olan ABD, Suriyeli sığınmacılara yönelik herhangi bir yardımda bulunmamıştır. Ancak bu ülkedeki farklı terörist gruplara başta silah olmak üzere muhtelif yardımlarda bulunmuş ve halen bu yardımlara da devam etmektedir. Bu tespit, Suriye iç savaşının amaçları hususunda tereddütleri de beraberinde getirmektedir. Hâsılı hemen her ülke düzenli ya da düzensiz göç hareketine kendi menfaatleri çerçevesinde yaklaşmaktadır.

Son dönemlerde nüfus hareketlerinin stratejik önemi bağlamında ciddi çalışmalar yapılmaktadır. Bunlardan birisi de Harvard Kennedy Scholl, Uluslararası İlişkiler Bölümü-Belfer Uluslararası İlişkiler ve Bilim Merkezinde “Savaş Silahı Olarak Tasarlanan Göç” (Strategic Engineered Migration as a Weapon of War)¹ konulu araştırmadır. Bu araştırmada:

-Mülteciler ya da göç olgusu spesifik bir silah olarak kullanılabilir mi?

-Mülteci ya da göç olgusu savaş zamanında olduğu gibi, barış zamanında da silah olarak kullanılabilir mi?

¹ Araştırma “Civil Wars” dergisinde yayımlanmıştır. Bkz. <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/13698240701835425?needAccess=true> (ET.17.09.2020). PDF formatı için bkz. <https://samisdat.info/books/strategic-engineered-migration-2008/2008%20-%20Strategic%20Engineered%20Migration%20as%20a%20Weapon%20of%20War%20-%20K.%20M.%20Greenhill.pdf-B>

-Mülteci ya da göçmenler konusunu sömürmeye çalışan irade nasıl bir başarı sağlayabilir?

Sorularına cevap aranmaktadır.

Bilinenin aksine, nüfus hareketlerinin araçsal sömürüsü yeni olmadığı gibi alışılmadık da değildir. Bu sömürünün devlet ve devlet dışı aktörler tarafından hem savaş hem de barış zamanlarında kullanıldığı ve başarılı olduğu da bilinmektedir. Öyle ki nüfus hareketlerinin; bazen insan kalkını, bazen askeri güç, bazen uluslararası kamuoyunun sempati ve desteğini sağlamak amacı ile propaganda aracı olarak kullanıldığı gibi devletler ya da devlet kontrolündeki organizasyonların ekonomik, sosyal ya da siyasal davranışlarını etkilemek amacı ile de yoğun olarak kullanıldıkları gözlenmektedir. Hâsılı “*Mülteci (ya da göç) olgusunun hedef ülkelerde savaş ve barış zamanlarında stratejik bir silâh olarak kullanılabileceği ve bunu kontrol eden devlete yararlar sağlayacağı*” tespiti yapılmaktadır.

Bu açıklamalar, stratejik tasarımlı göç kavramını karşımıza çıkartmaktadır. Stratejik tasarımlı göç; devlet veya devlet dışı aktörler tarafından kasıtlı olarak siyasal veya askeri amaçlarla ülkede ikamet eden nüfusun bileşimini arttırmak, azaltmak veya değiştirmek, yani ülkenin demografik yapısını değiştirmek için tasarlanan ve kasıtlı olarak manipüle edilen göçleri ifade etmektedir. Odak noktası stratejik güdümlü nüfus hareketleri, özellikle dış etki güdümünde nüfus hareketleri sağlamaktır.

Stratejik tasarımlı göç, dört farklı şekilde karşımıza çıkabilmektedir. Aşağıda ele alınacak olan dört hâl ayrı ayrı ya da birlikte tasarlanabilir. Bunlar;

Bertaraf edici (Mülküne el koyma): Burada asıl amaç, belli bir grubun ya da farklı grupların yaşadıkları topraklardan çıkartılması, onların belirlenen hedeflere ulaşmada oluşturabilecekleri direncin kırılmasıdır. Bu hâl daha ziyade etnik temizlik olarak görülmektedir. Bizi ilgilendiren örneği, Irak'ta, Türklerin yaşadıkları yerlerden (Kerkük ve Süleymaniye) çıkartılması ve mülklerine, özellikle gayrimenkullerine el konulmasıdır. Malum olduğu üzere, Irak'ın kuzeyinde, özellikle Kerkük ve Süleymaniye'de yaşayan Türk nüfus, yerlerinden edilmiştir. Terörist grupların buralara girdiklerinde ilk olarak tapu kayıtlarını yok ettikleri ve Türklere ait olan gayrimenkullere el koydukları bilinmektedir¹.

İhracatçı: Bu yöntem ya yerel politikacıların pozisyonlarını güçlendirmek ya da diğer bir ülkenin politik yapısını zayıflatmak veyahut da işlemez hâle getirmek amacı ile kullanılmaktadır.

Militarize edici: göç ettirilen kişilerin askeri avantaj elde etmek için kullanılmasıdır. Bu yol, savaş hâlinde kullanılabilmesi gibi barış zamanlarında da terörist faaliyetler için kullanılabilir. Gidilen yeni ülke ya da topraklarda yıkıcı terör eylemlerini yürütme kapasitesine sahip göçmen ya da mültecilerden küçük terör grupları oluşturmak ya da teşvik etmek her zaman mümkün olabilecektir.

Zorlayıcı: Siyasal davranışlarda oluşması muhtemel değişiklikleri teşvik etmek için kullanılmaktadır.

¹ Bkz. KERKÜKLÜ, A., Kürtlerin Kerkük Politikası, Türk Yurdu Dergisi, Yıl. 97, Sy.245, Ocak 2008.

Görüldüğü gibi, göçmen ya da mültecilerin gittikleri yeni topraklarda (ülkelerde) etkin bir stratejik silah olarak kullanılma potansiyeli taşıdığı kabul edilmektedir.

Özellikle ABD yönetiminin, göçmenler arasında en çok “umut verenlere” mültecilik ve barınma statüsünü sağlamasının yanı sıra ABD hükümetinin resmi koruma garantisini verdiği de gözlemlenmektedir. Ülkemiz açısından en güzel örneği, Türkiye’ye 15 Temmuz hain darbe girişimini yaşatmış olan FETÖ elebaşı ve taraftarlarının ABD hükümetince muafiyet tanınanlar listesine alınmasıdır. Birçok Avrupa Birliği üyesi devletin de benzer davranış sergilediği görülmüştür.

Ülkemize yönelik değerlendirme yapılabilmesi için, öncelikle bir kısım istatistikî verilerin ele alınmasında fayda olduğu kanaatindeyim. Zira geçici koruma temin amacı ile ülkemize gelen Suriyelilerin geçici olmaktan ziyade ülkemizde kalıcı olacaklarına ilişkin bir kısım emareler gözlenmektedir. Bu bağlamda özellikle 2011 yılında açık kapı politikası izlenmesi yönünde karar alan dış politika yapıcılara yakın çevreler ile bir kısım liberal gruplarca, bunların Türk vatandaşlığına alınacakları ya da Suriye’de iç barışın sağlanmasından sonra dönüş için kendi iradelerinin nazara alınması gerektiği, yani gönüllülük esasına göre dönüş yapılabileceği görüşleri dillendirilmektedir.

Suriye’den gelip geçici koruma kapsamında bulunan kişilere yönelik sayısal veriler ülkemiz açısından hayati önem taşımaktadır. Zira bu kişilere yönelik politikaların oluşturulması aşamasında aşağıda ele alacağımız sayısal verilerin nazara alınması son derece önemlidir.

Bu bağlamda öncelikle Türkiye’nin demografik yapısında Arap soylu Türk vatandaşlarının oranı ele alınacak, sonrasında Suriye’den gelenlerin durumuna ilişkin verilere yönelik bilgiler verilecektir.

A. Anadili Arapça Olan Türk Vatandaşlarının Genel Nüfusa Oranı

Türkiye’de 1965 yılında yapılan nüfus sayımından sonra, etnik köken bağlamında bir araştırma yapılmadığı için, farklı etnik kökene mensup Türk vatandaşlarının ülke nüfusuna oranının ne olduğu tam olarak tespit edilememektedir. Bazı araştırmalar ve bu arada AB’nin geçmiş dönemde yapmış olduğu bir kısım tahminler bulunmasına rağmen, yapılan tahminlerin objektif olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir¹. Bu sebeple çalışmamızda, 1965 nüfus sayımındaki oranları nazara almayı uygun görüyoruz. Ancak 1965 nüfus sayımında tam anlamı ile etnik köken araştırması yapılmadığı, konuşulan dil’in (ana dil ve tek dil) esas alındığı göz ardı edilmemelidir².

1965 Nüfus sayımı esas alındığında, Türkiye’de üçüncü büyük nüfusu Arapça konuşan Türk vatandaşlarının oluşturduğu görülmektedir. [Türkiye’de](#) ana dil ya da tek dil olarak [Arapça](#)

¹ 2004 AB-Türkiye ilerleme raporunda, Arap nüfusun tam olarak tespit edilemediği ifade edilmiştir.

²Verilerin alındığı internet adresi:
https://tr.wikipedia.org/wiki/T%C3%BCrkiye_demografisi#1965_y%C4%B1l%C4%B1daki_durum

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

[konuşanların](#) (Arapçayı mükemmel konuşanlar ise 167.924)¹ çok büyük bir kısmı [Sünni Müslüman](#) olup [Hatay](#), [Adana](#), [Mersin illerinde yaşamaktadırlar](#).

1965 Nüfus sayımı nazara alındığında karşımıza aşağıdaki veriler çıkmaktadır:

İl	Türkçe	Arapça	Toplam Nüfus	Oran %
Hatay	350.080	127.072	506.154	30
Mersin	500.207	9.430	511.273	10
Adana/Osmaniye	866.316	22.356	902.712	20
Gaziantep/Kilis	490.652	885	511.026	28
Şanlıurfa	207.652	51.090	450.798	23
Mardin	35.494	79.687	183.471	22
Türkiye Geneli	28.289.680	554.474	31.391.421	1.178

1965 Nüfus sayımında elde edilen bu verilerin Türk vatandaşı olan Arap nüfusu gösterdiği kabul edilebilir². Sonraki dönemde yapılan nüfus sayımlarında, bu yönde bir araştırma yapılmamıştır. Bu sebeple günümüzde, ülkemizde bulunan anadili veya konuştuğu tek dil Arapça olan Türk vatandaşlarının sayısını tam olarak bilebilmek mümkün değildir. Bir kısım araştırmalarda ve bu arada AB'nin geçmiş dönemde yaptığı açıklamalarda bazı verilerden bahsedilmekte ve farklı

¹ Hesaplamalarda hata yapıldığı tahmin edilmektedir. Zira verilen oranlar arasında uyumsuzluk bulunmaktadır. Ancak, iller bağlamında yapılan hesaplamalar arasında farklılıklar olsa da, ülke geneli nazara alındığında oran üzerinde mutabakat bulunmaktadır.

² Geniş bilgi için bkz. ASLAN, Ş./YARDIMCI, S./ARPACI, M./GÜRPINAR,Ö., Türkiye'nin Etnik Coğrafyası 1927-1965 Ana Dil Haritası, İstanbul 2015, s.204 vd.

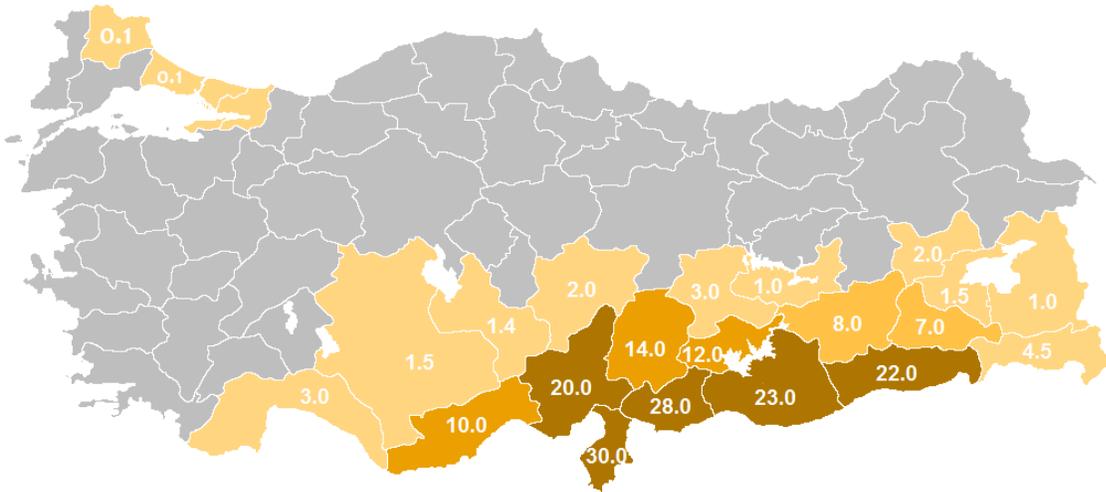
rakamlar telaffuz edilmektedir¹. Bu arařtırmalardan birisine göre, Türk vatandaşlığına sahip Arap nüfusun -din ve mezhep farkı nazara alınmadan- toplamda 2.6 milyon olduđu iddia edilmektedir².

Bize göre, akademik ya da sair sebeplerle yapılan çalışmaların dođru sonuç verebildiđinin kabulü oldukça zordur. Bu sebeple, 1965 Nüfus sayımında elde edilen verilerdeki oranlardan (nüfus artış oranının illere ve bölgelere göre farklılařtığı nazara alınmamıştır) hareket edilmesi isabetli olacaktır. 1965 verilerine göre, Arapça konuşan nüfusun genel nüfusa oranı yaklaşık 1.8 civarındadır. Bu oran nazara alındığında, günümüzde, Türkiye’de anadil veya konuşulan tek dili Arapça olan Türk vatandaşlarının sayısının yaklaşık olarak 1.5 milyon olduđunun kabulü gereklidir. Ancak yukarıdaki řemada/tablodaki da görüldüđu gibi, özellikle Suriye ile sınır olan illerimizdeki oran daha yüksektir.

B. Suriye’den Ülkemize Gelen ve Geçici Koruma Kapsamında Olanların Sayısı

Sađlıklı bir deđerlendirme yapılabilmesi için, Suriye’den gelen ve geçici koruma kapsamında ülkemizde bulunan kişilere (verilerdeki rakamlar, yalnızca Arap soyluları deđil, Türk soylu Suriye vatandaşlarını da kapsamaktadır) yönelik istatistiki verilerinin de nazara alınmasında fayda vardır. (Veriler Göç İdare Genel Müdürlüđünün verileridir. Bize göre bu verilerin sađlıklı olduđu söylenemez. Zira 2011-2014 yılları arasında izlenen “açık kapı” politikası sebebi ile, Suriye’den ya da Suriye üzerinden Ülkemize genel kişilere yönelik herhangi bir kayıt tutulmamıştır. Açık kapı politikasından vaz geçilmesi ile birlikte ve fakat 2014 yılından sonra gelenler ile 2011-2014 yılları arasında gelmiş olanlardan, devlet ile bir şekilde (sosyal yardım ya da sađlık yardımı almak vb. sebeplerle) bağlantı kurmuş olan Suriye vatandaşlarına yönelik kayıt tutulmaya başlanmıştır. Dolayısıyla Göç İdaresi Genel Müdürlüđünün verileri, 2014 yılı sonrasında Suriye’den ülkemize

¹ Anadil ya da konuşulan tek dil Arapça olanların illerin nüfusuna oranı için bkz. https://tr.wikipedia.org/wiki/T%C3%BCrkiye_demografisi#/media/Dosya:Mother_language_in_1965_Turkey_census_-_Arabic.png. 1965 nüfus sayımına göre anadil ya da konuşulan tek dil olarak Arapça konuşan Türk vatandaşlarının nüfusa oranını gösteren harita.



² https://tr.wikipedia.org/wiki/T%C3%BCrkiye_Araplar%C4%B1;_Bu_iddia_Anadolu_Arapları_Derneđi_Facebook_sayfasında_da_yer almaktadır.

***Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025***

gelen kişiler ile önceki dönemde gelen ve bir şekilde devlet ile bağlantıya geçmiş kişilerden oluşmaktadır. Devlet ile hiç bağlantısı olmayan Suriyeliler ile Suriye'yi geçiş güzergâhı olarak kullanarak ülkemize gelen üçüncü ülke vatandaşları Göç İdaresi Genel Müdürlüğünün verilerinde gözükmemektedir¹. Bu sebeple Suriye'den ya da Suriye üzerinden ülkemize gelen kişilerin sayısına yönelik gerçekçi bir tahminde bulunmak neredeyse imkânsızdır. Kaldı ki, Cumhurbaşkanı² ve Cumhurbaşkanı yardımcısı³ tarafından yapılan açıklamalarda da 4-5 milyon gibi rakamlar telaffuz edilmektedir.)

13.09.2020 Tarihi itibarıyla geçici koruma altına alınan Suriyelilerin toplam sayısı 3.612.694'dür⁴. (Suriye'deki iç karışıklıklardan en fazla etkilenen ülkelerden Ürdün'de⁵ 658.756; Lübnan'da⁶ 880.414 Suriyeli bulunmaktadır⁷) Bu da Türkiye nüfusunun yaklaşık %4.38'ine tekabül etmektedir. (Bu rakam ve orana kayıt altına alınmayanlar ile Türk vatandaşlığına alınanlar dâhil değildir.).

2011 yılından günümüze kadar olan süreçte, üçüncü ülkelere yerleştirilen Suriyeli sayısı toplam olarak 42.487.

Geçici koruma kapsamında Türkiye'de bulunan Suriyelilerin yaş gruplarına göre ve illere göre dağılımına yakından bakmakta fayda vardır.

Yaş Gruplarına Göre Dağılım⁸:

Yaş	Sayı
0-18	1.690.805
19-24	498.238
25-49	1.114.360

Türkiye'de geçici koruma altına alınan Suriyelilerin yaş aralığına bakıldığında, 0-18 yaş aralığında bulunanlar, diğer yaş aralıklarına göre bir hayli yüksektir. Bunlardan 0-9 yaş aralığında olanların sayısı 1.043.663'tür. Bunun anlamı, bu yaş grubunda olanların çok büyük bir kısmının Türkiye'de doğmuş olmasıdır. Diğer bir ifade ile, Suriye'den ülkemize gelenlerde doğurganlık oranı Türk vatandaşlarının doğurganlık oranından bir hayli fazla olduğu söylemek yanlış olmayacaktır.

¹ Suriye üzerinden ülkemize gelen üçüncü ülke vatandaşları, devletle bağlantıya geçerlerse ya da yetkili makamlar tarafından tespit edilirlere ise, düzensiz göç kapsamına alınacaklar ve önemli bir kısmı ülkelere gönderilecektir.

² <https://www.youtube.com/watch?v=qVA2r-gFgW4>

³ <https://www.milliyet.com.tr/siyaset/bakan-pakdemirli-bugun-baslayan-11-orman-yangininin-10unu-kontrol-altina-aldik-6301603>

⁴ Covid 19 yaygın salgın hastalığın etkilerinin ülkemizde görülmeye başlandığı 17.03.2020 tarihinde bu sayı 3.589.289'du. Rakamlardan anladığımız kadarıyla, yaygın salgın hastalık döneminde de Suriye'den ülkemize geçişler devam etmiştir.

⁵ 2016 yılı verilerine göre ülke nüfusu: 10.458.413'dir. Bu veriler nazara alındığında Ürdün'ün nüfusunun %6.27'si kadar Suriyeli yaşamaktadır.

⁶ 2020 verilerine göre ülke nüfusu: 6.825.445 Lübnan nüfusunun %13.3'ü kadar Suriyeli yaşamaktadır.) Suriyeli bulunmaktadır.

⁷ <https://data2.unhcr.org/en/situations/syria> (ET.14.09.2020)

⁸ Yaş aralığı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. <https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638> (ET.17.09.2020)

İllere Göre Suriyeli Göçmenlerin Dağılım¹:

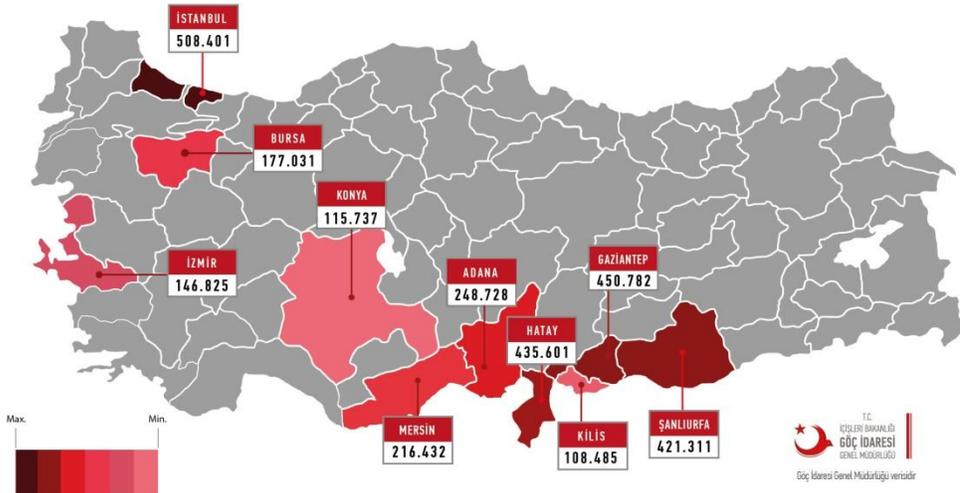
1965 nüfus sayımındaki Arap kökenli Türk vatandaşlarının sınır illerindeki oranı ile geçici koruma kapsamında gelen Suriyelilerin oranı:

İl	1965 Nüfus sayımına göre Arap Kökenlilerin Oranı (%)	Geçici Koruma kapsamındaki Suriyelilerin Oranı (%)
Hatay	30	26.74
Mersin	10	11.76
Adana/Osmaniye	20	11.11/8.95
Gaziantep/Kilis	28	21.78/76.14
Şanlıurfa	23	20.32
Türkiye Geneli	1.8	4.34

Verilerden de anlaşıldığı gibi, genç nüfus ve nüfusun belli illerde yoğunlaşması için ciddiyetini göstermeye yeterli olsa gerek. Zira uluslararası alanda, bir ülkeye %5 oranında yeni nüfusun katılması hâlinde, ülkenin demografik yapısının, demografik dengenin bozulacağı kabul edilmektedir. Oysa verilerden de görüldüğü gibi Türkiye’de, Suriye’den gelip ülkemizde geçici koruma kapsamına alınan Suriyeli (Arap) nüfusun oranı %4.34’dür. Suriye sınırında bulunan illerimizde oran daha da yüksektir. Kayıt dışı olanlar ve Türk vatandaşlığını kazanmış olanlar bu orana dâhil değildir.

¹ Harita, Göç İdaresi Genel Müdürlüğüne yayımlanmaktadır.

GEÇİCİ KORUMA KAPSAMINDA BULUNAN SURİYELİLERİN İLK 10 İLE GÖRE DAĞILIMI



SONUÇ

Bölgemizin yakın tarihi, kitlesel göç ya da ilticanın stratejik silah olarak kullanılmasına şahit olmuştur. Şöyle ki, ikinci körfez harekâtı sonrasında Irak'tan ülkemize yoğun bir göç yaşanmıştır, bu göçe bağlı olarak Türkiye'de terör artmıştır. İkinci olarak Irak'ın Kerkük, Musul ve Erbil kentlerinde meskûn bulunan Türkler katliama uğramış, göçe zorlanmış ve Türklerin gayri menkul mülklerine elkonulmuştur. Diğer bir ifade ile, ABD'nin Irak'a saldırısı ve Irak'taki dahili dengeler bir iç savaşı Irak'ta tetiklemiştir. Bu tetikleme sonucunda, Stratejik göç tanımına uygun olarak, Irak içinde ve Türkiye'nin Irak sınırı bölgelerinde ciddi nüfus dalgalanmaları yaşanmıştır. Irak demografik olarak üçe bölünmüş. Irak vatandaşları Türkler etnik temizliğe maruz kalmış. Birçok Türk Türkiye'ye göç etmek zorunda kalmıştır. Türkiye körfez savaşından dolayı artan terör eylemleriyle uzun süre uğraşmak zorunda kalmıştır

Suriyelilerin ülkemize olası etkileri nazara alındığında, ülkemizin demografik yapısını önemli ölçüde değiştirme potansiyeli bulunduğu rakamsal verilerden ortaya çıkmaktadır¹. Ayrıca, Suriyelilerin yerleştirildikleri (kayıtlı oldukları) illeri terk ettikleri ve başka illere gittikleri de bilinmektedir. Bu bağlamda İçişleri Bakanlığı, Suriyelilerin yerleştirildikleri illeri terk etmelerinin önüne geçmek için ülkede, özellikle İstanbul'a seyahat ve yerleşmeleri ile ilgili tedbirler alınması gerektiği yönünde açıklamalar yapılmış, karar almak zorunda kalmıştır. İçişleri Bakanlığının bu kararı, İstanbul'da Suriyeliler ve onlara destek olan bir kısım sivil toplum kuruluşları tarafından 27 Temmuz 2019 tarihinde Saraçhane'de düzenlenen mitingde protesto edilmiştir. İçişleri Bakanlığının almış olduğu bu kararın uygulandığı hususunda da ciddi tereddütler bulunmaktadır. Zira bu yönde ülke içinde bir göç hareketi gözlemlenmemiştir.

Suriyelilerin yaşadıkları yerlerin devlet tarafından tam olarak bilinmediği İçişleri Bakanlığının yapmış olduğu açıklamada açıkça görülmektedir. Bu durum, ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan olduğu gibi ülke güvenliği açısından da son derece risklidir. Öyle ki, Suriyeliler, yaşadıkları bölgelerde ve belirli illerimizde azınlık mahalleleri (ghetto) oluşturmuşlar. Açıklanan sebeplerle devletin acil olarak gerekli tedbirleri alması gerekli olmuştur. Bu bağlamda en azından, şimdilik, Suriyelilerin yerleştirildikleri illeri terk etmelerinin önüne geçici tedbirlerin alınması yerleştirildikleri illeri terk edenlerin de ya dönüşünün sağlanması ya da en azından buldukları illerde kayıt altına alınması zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

¹ Yürürlükteki mevzuatımıza göre, kamuoyunda aksi yönde bir kısım bilgiler dolaşmasına rağmen, Suriye vatandaşlarının hiçbir hâlde Türkiye'de gayrimenkul mülkiyetini iktisap edebilmeleri mümkün değildir. Ancak kısaca, Suriye ile Türkiye arasındaki gayrimenkul mülkiyeti bağlamında bir kısım problemlerin yaşanmasına sebep olabilecek özel durumun kısaca ele alınması isabetli olacaktır. Şöyle ki, tarihi süreçte Suriye rejiminin, Türk vatandaşlarının Suriye'de bulunan gayrimenkul mallarına el koyması sonucunda, Türk devleti de 1062 sayılı Hudutları Dâhilinde Tebaamızın Emlakine Vaziyet Eden Devletlerin Türkiye'deki Tebaaların Emlakine Karşı Mukabelei Bilmisil Tedbiri İttihazı Hakkında Kanun'un (Kısaca Mukabele Bilmisil Kanunu) verdiği yetkiye dayalı olarak Suriye vatandaşlarının Türkiye'de bulunan gayrimenkul mallarına el koymuştur. 1062 sayılı Kanununun uygulanması yönünde muhtelif tarihlerde dört farklı Kararname çıkartılmıştır. 1966 yılında çıkartılan sonuncu kararnamenin uygulanması ile ilgili olarak, "Suriye Uyruklu Özel ve Tüzel Kişilerin Hazinece El Konulan Mallarının İdaresi Hakkında Yönetmelik" çıkartılmıştır. Yönetmelik hâlen yürürlüktedir. Suriyelilerin ülkemizde kalıcı olmaları hâlinde, Mukabele Bilmisil Kanunu çerçevesinde alınmış olan kararlar kapsamında kalan gayrimenkullerle (gayrimenkullerin, büyük çoğunluğu, sınır illerimizde ve İstanbul'da bulunmaktadır) ilgili hukukî problemler yaşanması da muhtemeldir. Bkz. DOĞAN, Yabancılar, s.253 vd.

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

Yukarıda açıklandığı gibi, Suriyelilerin ülkemizde kalıcı olması, ülkemiz açısından, özellikle de sınır illerimiz bakımından son derece risklidir. Bu sebeple, Suriye’de bir an önce barışın sağlanması ve Suriyelilerin ülkelerine dönüşleri için gerekli çalışmalar yapılmalıdır. Aksi hâlde, özellikle, ülkemizde bulunan Suriyelilerin yaş aralığı nazara alındığında, bunların gelecekte ülkemizde kalıcı olmak için çaba gösterecekleri göz ardı edilemez. Ancak Suriyelilere yönelik olarak üniversitelerimiz ya da bir kısım sivil toplum kuruluşlarınca yapılan ve ülkemiz ya da bir kısım uluslararası kuruluşlarca desteklenen projelerde, onların ülkemize entegre olması/uyum sağlamasına yönelik çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Farklı bir ifade ile şu ana kadar Türk Cumhuriyeti ya da uluslararası kuruluşlarca Suriyelilerin ekonomik ya da sosyal boyutunu ele alan projeler, Suriye’de iç barışın sağlanmasından sonra da, ülkemizde kalacakları/Suriye’ye dönmeyecekleri ön kabulü ile hazırlanmaktadır.

Takip edebildiğimiz kadarıyla Suriye iç savaşının sona erip ülkede güvenliğin sağlanmasından sonra, dönüş yapacak kişilerin bölgede hayatlarını idame ettirebilmeleri bağlamında herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmaların planlı ve düzenli bir şekilde yapılması gerekir. Ülkemize yerleşme eğilimine karşı, kendi ülkelerine dönmelerini cazip kılacak tedbirler alınmalıdır. Bu durum, Suriyenin iç demografik dengeleri için de gereklidir.

Yukarıdaki sayısal verilerden de anlaşıldığı gibi, Suriyelilerin ülkemizde kalıcı olması, gelecekte ülke güvenliği bakımından ciddi tehditleri beraberinde getirebilecek potansiyele sahiptir. Bu sebeple, acil olarak, Suriye’de iç barışın sağlanması, insanların can ve mal güvenliğini sağlayacak alt yapının oluşturulmasından sonra, onların ülkelere dönmelerini teşvik edecek, özellikle Suriye’de ihtiyaç duyulan mesleki ve teknik becerilerin kazandırılmasına yönelik çalışmaların hazırlanması gereklidir. Resmi makamlarca yapılan açıklamalarda, 2011 yılından günümüze kadar olan süreçte, geçici koruma kapsamında ülkemize gelen Suriyeliler için kamu bütçesinden 52 milyar dolar, Suriye’de kalanlara yapılan yardımlarla birlikte toplam 80 milyar dolar harcandığı ifade edilmektedir. Suriyeliler için ayrılan kaynaktan bir kısmının, dönüş hazırlıkları için yapılacak hazırlıklara ayrılması son derece önemlidir.

Devlet, gecikmeksizin gerekli tedbirleri almaz ise, Körfez harekâtı sonucu yaşanan güvenlik sıkıntısının çok fazlası ile karşılaşmak ihtimâl dâhilindedir. Zira eğitimsiz ve işsiz genç nüfusun fazlalığı, bunların ülkemiz aleyhine militarize edilme riski taşıdığı gözden uzak tutulmamalıdır. Kaldı ki, özellikle, 2014 sonrası ülkemizdeki bazı terör saldırılarından sonra, saldırı yapanlara yönelik olarak verilen bilgiler, bu endişemizi destekler niteliktedir.

Kültür ve Fark

Ömer Say*

Özet

Kültür kavramı tarihi gelişimi itibarıyla sürekli bir anlam genişlemesine uğramıştır. Önceleri yetiştirme ve bakma gibi anlamda kullanılsa da sonraları toplumun yaşam biçimi, entelektüel durumu ve yine entelektüel ve sanatsal etkinlikleriyle birlikte kullanılır. Ancak yirminci yüzyılda gittikçe genişleyen bir anlamlandırma biçimine dönüşür. Kavramın kendisi çeşitlilik göstererek artık hemen her alanda kullanılır olmuştur ve hatta toplumla örtüşen anlamı da gittikçe grupların çeşitliliğini dikkate alarak bir anlam değişimine uğramıştır. Kültür kavramı artık ilişkili olabildiği her konuya ya da soruna uygun bir şekilde kullanılır olmuştur. Böyle bir genişleme sırasında kültürel farklılıkların belirginliği için farkın ne olduğu da sorgulanmayı gerektirmektedir. Fark kavramının anlamı da tıpkı kültür kavramındaki gibi bir anlam çokluğunu ifade eder şekilde felsefi düzeyde analiz edilir olmuştur. Fark, yapısal dilbilimci Saussure'de sabit varlıkların farklılığı anlamını taşıırken postyapısalcı Deleuze ve Derrida'da anlamın hem çokluğuna karşılık gelmekte hem de süreç içeren bir akışın ve oluşun kendisi anlamını taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Fark, Saussure, Derrida, Deleuze.

Abstract

The concept of culture has undergone a continuous expansion of meaning throughout its historical development. While initially used in the sense of nurturing and caring, it later became associated with a society's lifestyle, intellectual state, and intellectual and artistic activities. However, in the twentieth century, it evolved into an increasingly broad form of meaning. The concept itself has been associated with diversity and has become a concept used in almost every field. Moreover, its meaning, which overlaps with society, has increasingly shifted in meaning to take into account the diversity of groups. The concept of culture has now become applicable to every relevant topic or problem. During this expansion, the very definition of difference necessitates questioning the very nature of difference to clarify cultural differences. Just like the concept of culture, the meaning of difference has been analyzed at a philosophical level, expressing a multiplicity of meanings. For structural linguist Saussure, difference means the distinctness of fixed entities, while for poststructuralists Deleuze and Derrida, it corresponds to both the multiplicity of meaning and the meaning of a process-involving flow and event itself.

Keywords: Culture, Difference, Saussure, Derrida, Deleuze.

* Prof. Dr., İstanbul Atlas Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Öğretim Üyesi

Giriş

Kültür kavramının anlamı günümüzde oldukça geniş bir yelpazeye sahiptir. Kavram özellikle yirminci yüzyılda çok çeşitli düzeyde kullanılmaya başlanmıştır. Kültür kavramının anlamındaki bakış açısında gözlenen değişimi birçok alanda görmek mümkün olmaktadır. Kültür kavramında gözlenen anlam genişlemesini ve değişimleri felsefi temelde tartışmak pratik ve teori arasındaki ilgiyi ortaya koymak bakımından önem taşımaktadır. Bu bakımdan kavramda gözlenen değişimin fark ya da farklılığın nasıl düşünüldüğü ile ilişkisini incelemek ayrı bir önemi haizdir. Bu bağlamda çağdaş düşüncede fark kavramına yapısalcı ve postyapısalcı çerçevede bakış açısının analizi bu bildirinin konusu olmaktadır. Yapısalcı yaklaşım için öncü olarak görülen Sasussure'ün fark kavramına bakış açısı ile postyapısalcı yaklaşımın düşünürlerden Deleuze ve Derrida'nın yaklaşımları öz itibarıyla bu çalışmada ele alınacak ve kültür kavramındaki anlam genişlemesi etrafında analiz edilecektir.

Kültür

Kültür kelime anlamıyla Latince colere kökünden türetilen cultura'ya dayanmaktadır. Colere ilk kullanım döneminde ikamet etmek, yetiştirmek, korumak, tapınarak onurlandırmak anlamlarına gelmektedir. Cicero, cultura kelimesini, yetiştirme veya bakma anlamında kullanmıştır ve zamanla terim bu anlam üzere yerleşmiştir. 15. yüzyılda kelimenin birincil anlamı, doğal büyümenin bakımı olan çiftçiliktir. Tüm erken kullanımlarında kültür kelimesinin, ekinlerin veya hayvanların bakımı içeren bir süreç ismi olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. 16. yüzyıldan itibaren kültür, gittikçe bir anlam genişlemesi ile insan gelişimi sürecini de kapsayacak şekilde kullanılır (Williams, 1983: 87). Bu doğrultuda örneğin Hobbes, çocukların eğitiminin zihinlerinin bir kültürünü içerdiğini iddia ederken kavramı, bireylerin kendilerini geliştirme veya iyileştirmeleri anlamında kullanmıştır (Bennet, 2005: 65).

Modern Çağda Kültür

Kültür kavramı kendi başına bir isim ve kavram olarak 18. yüzyılın ortalarında kullanılmaya başlanır. Yine bir isim ve kavram olarak uygarlık (civilization) kelimesi de aynı dönemde kullanılmaya başlanır (Williams, 1983: 88-89). Bu çakışma dikkate alınmayı gerektirir zira, özellikle Almanya'da kültür, uygarlığın karşıtı olarak algılanmaya başlanır ve hatta kültür uygarlıktan üstün bir konumda da görülür (Giddens ve Sutton, 2014: 269). Kültürün 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başındaki gelişimi de uygarlıkla kavram arasında artan bir gerilimin ortaya çıkmasıyla şekillenmiştir (Bennet, 2005: 65). Kültür ve uygarlık arasındaki bu gerilimin bir sonucu Alman sosyo-politik yaklaşımlarda kendini göstermiştir. Özellikle Alman Romantik milliyetçiliği çerçevesinde kültür yaygın olarak kullanılan bir kavram haline gelmiştir.

Romantik akımda kültür kavramı, ortodoks ve egemen uygarlığa bir alternatif olarak yaygın bir şekilde kullanılırken başlangıçta yeni halk kültürü kavramı da dahil olmak üzere ulusal ve geleneksel kültürleri vurgulamak için dile getirilmiştir (Williams, 1983: 89). Kapsamı gittikçe genişleyen kavramın modern dönemdeki kullanımında üç geniş anlamı içinde barındırdığı

görülmektedir. Birinci anlam, 18. yüzyıldan itibaren genel bir entelektüel, ruhsal ve estetik gelişim sürecini tanımlayan soyut bir ismi ifade eder. İkinci anlam, genel veya özel olarak kullanıldığında, bir halkın, bir dönemin, bir grubun veya genel olarak insanlığın belirli bir yaşam biçimini gösteren isim haliyle belirir. Üçüncü anlam ise entelektüel ve özellikle sanatsal etkinliğin eserlerini ve uygulamalarını tanımlayan soyut isim olarak kullanımda görülür. Bu üçüncü kullanım biçimi çoğunlukla yaygın bir şekilde kültür, müzik, edebiyat, resim ve heykel, tiyatro ve film alanlarında kendini gösterir (Williams, 1983: 89-90).

Kaygan Zemindeki Kültür

Tarihsel gelişimi ile anlamı genişleyen kültür kavramının günümüzde bir yaşam biçimi olarak görülmesinin bir uzantısı olarak gittikçe sabit bir şekilde tanımlanabileceği görüşünden uzaklaşmaktadır. Kültürel melezlik, kültürel akışlar, kültürlerarası etkileşim, kültürlerarası diyalog ve kültürel arada kalmışlık terimleri, kültürün sabit ve ayrı bir varlık olarak anılmalarını güçleştirmektedir. Zira bu tür kullanımlar kültürel ayrımların ve ilişkilerin akışkanlığına ve dolayısıyla geçiciliğine dikkat çekmektedir (Bennet, 2005: 68).

Kültür kavramının sosyolojik bağlamda en yaygın kabul gören tanımı, belirli bir toplumu veya sosyal grubu karakterize eden bilgi, gelenek, norm, yasa ve inançları içeren yaşam biçimi olarak ifade edilmesindedir (Giddens ve Sutton, 2014: 269). Her ne kadar modern çağın kendi anlamlandırma dünyasında kültürün kazandığı içerik çağımızın anlamlandırma biçimine bir zemin teşkil etse de kültürel ayrımların ve ilişkilerin geçiciliğine yapılan vurgular o zemini artık kaygan bir içerik ve ifade biçimine dönmüştür. Gerçek şu ki bu içerik ve ifade biçimleri kültür kavramının kendi kökeninden yayılarak çağın anlamlandırma biçimine uygun bir düşünme tarzıyla buluşmaktadır.

Kültürel ayrımların ve ilişkilerin geçiciliğine yapılan vurgu kültür kavramını hem bir çırpıda her şeye uyarlamayı ve hem de anlamını belirsizleştirmeyi mümkün kılmaktadır. Yakın geçmişten günümüze kadar kullanımındaki çeşitliliklere örnek verilecek olursa görülür ki yüksek kültür, halk kültürü, kitle kültürü ve popüler kültür gibi ayrımlar halen kullanılmaktadır. Bunların yanında ulusal kültürlere ve bölgesel kültürlere atıflar da devam etmektedir. Yine etnik kültürler, diasporik kültür, ulusötesi kültür gibi kullanımlar da bir grup ayrımıyla birlikte varlığını sürdürmektedir. Yaşam tarzları bakımından da alt kültür, karşı kültür, kulüp kültürü, sokak kültürü, tüketim kültürü, protez kültürü, maddi kültür, spor kültürü, medya kültürü ve görsel kültür gibi kullanımların bir yaşam biçimini ifade etmesi bakımından kullanım değerine sahip oldukları görülmektedir. Öte yandan kültürle ilgili anlamındaki kültürel politikalar, kültürel çeşitlilik, kültürel çoğulculuk, kültürel gelişim, kültürel yenilenme, kültürel hak, kültürel miras, kültürel varlık, kültürel emperyalizm, kültürel soykırım, kültürel turizm, kültürel materyalizm ve kültürel sermaye gibi ifadeler de sıkça telaffuz edilen kullanım çeşitliliği olarak dikkat çekmektedir. Akademik düzeyde de kültürel çalışmalar, kültürel psikoloji, kültürel tarih, kültürel coğrafya ve kültürel evrim gibi alanlar zaten ayrı bir çalışma alanı olarak kullanılmaktadır (Bennet, 2005: 63-64).

Kültür kavramının nasıl çeşitlilik göstererek belirsizliğe doğru gittiğine jeo-politik kullanımından bir örnek açıklayıcı olacaktır. Günümüzde dünyada Batı ve Doğu kültürü olmak üzere iki farklı kültürden söz edilebildiği gibi Asya kültürü, Afrika kültürü, Avrupa kültürü gibi kıtalara özgü bir ifadelendirme de yapılabilmektedir. Hatta Batı Avrupa Kültürü, Doğu Avrupa Kültürü gibi bir

kıtayı parçalara bölen bir anlamlandırma ile de kültürden söz edilebilmektedir. Yine bu parçalılık kendi içinde Balkan Kültürü, Akdeniz Kültürü, İskandinav Kültürü gibi bir yeni anlamlandırmayı da kapsayabilmektedir. Dahası Fransız kültürü, Bulgar Kültürü, Alman Kültürü gibi ulusal bir ifade ediş de kültürün içinde yer almaktadır. Bu bölünmeler bir ülkenin farklı bölgelerinden şehirlerine, kasabalarına, köylerine ve hatta aynı köy içindeki sülale farklılıklarına kadar uzatılabilmektedir.

O halde kültür kavramıyla ilişkili olarak gelinen aşama sadece kavramın anlamının genişlemesi ile sınırlı değildir. Aynı zamanda anlamın gittikçe muğlaklaşması ve sınırlandırılmaz bir seviyeye ulaşmasıdır. Bir yandan anlamlı bir ifadelendirme yapılırken bir yandan da ifadelendirme de sınırlar kalkmaktadır. Bu yüzden anlam artık ilişkili olabildiği her konuya ya da soruna uygun bir şekilde kullanılabilir. Bu durum kültür kavramının istendiğinde belirli oluşuna yeri geldiğinde de belirsiz oluşuna yol açmaktadır.

Kültür ve Farklılık

Kültür kavramındaki bu belirsizlik ve belirlilik ikilemi birçok tartışmayı doğurmuştur. Belirsiz olarak görüldüğü ya da görülmesi gerektiği durumlarda tektürden bir kültürün toplumsal düzeyde mümkün olamayacağı düşüncesi ağır basmıştır. Bun durumu Kymlicka, çağdaş toplumların ayırt edici özelliğinin büyük bir çeşitlilik ve kültürel çoğulluk olduğu söylenmektedir, diyerek dile getirir (Kymlicka, 2006: 453). Yani çağdaş toplumlarda ve uluslarda kültürel çeşitliliğin varlığına sürekli olarak bir vurgu yapılmaktadır. Ancak eğer söz konusu olan bir etnik (farklılığını vurgulayan herhangi bir grup) topluluksa bu grubun kendine özgülüğünden ve diğerlerinden farklılığına işaret edilmektedir. Bu bağlamda kendi içinde yapısal bir özelliğinin varlığı olduğu varsayılmaktadır. Kültürel anlamda bir grubun nasıl çeşitlendiği veya sınırlarının ne olması gerektiğine dair kesin bir ayırım da bulunmamaktadır. Örnekle izah edilecek olursa, soruna dil açısından bakıldığında dünyada aynı dili konuşan farklı uluslar mevcut olduğu gibi farklı dilleri konuşan ulusların da mevcut olduğu görülür. Aynı şekilde farklı dine mensup ulus varlığı mevcut olduğu gibi aynı dine mensup farklı uluslar da vardır. Yine ırk açısından aynı ırk kökenine sahip farklı uluslar var olduğu gibi farklı ırklardan meydana gelmiş uluslar da mevcuttur. Irk ve din aynılığına rağmen farklı ulus-devletler için Arap veya Türk ulus-devletleri örnek olarak gösterilebilir. Din farklılığı için Hindistan ve Nijerya yeterli örneklerdir. Dil farklılığına rağmen aynı ulusların varlığı için İsviçre ve Hindistan örnek gösterilebilir.

O halde gerçekte yaşam biçimleri arasındaki farklılıklarda sınırın ne ile veya nasıl belirleneceği açık ve kesin bir şekilde ortaya konabilmiş değildir. Ancak konu kültürel farklılığın varlığına vurgu yapılarak tartışılmaya başlandığında her toplumsal birimin kendine özgü bir kültürel grubunun veya dokusunun olduğuna yönelik varsayımlar öne çıkmaktadır. Burada artık konu belirsizlik değil belirlilik üzerinden açıklanmaktadır.

Fark

Kültür kavramının hem belirlilik hem de belirsizlikle değerlendirilmesi sadece kavramın kendine özgü bir durum değildir. Gerçekte kültür kavramına yüklenen bu anlam kayganlığı çağın bakış açısından ibarettir ve bu yüzden çağın anlamlandırma biçiminin kendisidir. Kültür kavramının kimi zaman belirli kimi zaman da belirsiz olarak görülmesi kendi içinde anlaşılabilir gibi görünse de

aslında düşünsel temelde çağın farklılık konusuna yaklaşımı ile tutarlılık göstermektedir. Bu durumun açıklığa kavuşturulması için burada farkın kendisinin ne olduğuna yönelik tartışmanın da felsefi düzeyde yapıldığını hatırlamak gerekir. O halde fark ne demektir ve sınırları nedir gibi sorular burada anlamlı durmaktadır. Fark kavramının çağdaş düşünce içindeki tartışmasında öne çıkan düşünür Saussure olarak belirlemektedir. Hem Saussure'ün fark kavramını dil içinde anlamın belirlenmesi için kullanımını hem de postyapısalcı düşünürlerin fark kavramı için Saussure'ü bir referans noktası olarak göstermesi bu belirliliği ortaya koymaktadır.

Saussure

Bir farklılık sistemi olan dil Saussure için toplumsal bir olgudur (Saussure 1998: 34). Ona göre “dil varlığını yalnızca, topluluk üyeleri arasındaki bir tür sözleşmeye borçludur” (Saussure 1998: 44). Yani aslında dil “toplumun benimsediği zorunlu bir uzlaşımın bütünüdür” (Saussure 1998: 38). Toplumsal ilişkilerin bir ürünü olarak ortaya çıkan dil bu haliyle klasik sosyoloji geleneği ile de uyumlu bir görünüm ortaya koyar. Dilin toplumsal bir temele dayanması aslında Saussure'ün bakış açısının kendi çağındaki yaygın olarak kabul edilen bir bakış açısına dayanmış olduğunu gösterir.

Saussure bu ilişkiyi, bir kelimenin içeriği, ancak kendi dışındaki öğelerin yardımıyla belirlenebilir, diyerek açıklar. Ona göre her kelime sistemin bir parçasıdır (Saussure 1998:172). Kelimenin sistemin parçası oluşu burada kilit noktayı oluşturmaktadır. Çünkü Saussure'ün yaklaşımında aynı dil içindeki yakın kavramlar belirten bütün kelimeler karşılıklı olarak birbirini sınırlandırmaktadır. Bu yüzden herhangi bir kelimenin değerini, onu çevreleyen diğer kelimeler belirlemektedir (Saussure 1998:173). O halde sistemin parçası olarak kelimelerin birbirleriyle ilişkisi, onların anlamlarının diğer kelimelerin anlam alanlarının varlığı ile şekillenmesi bağlamında olmaktadır. Burada karşılıklı ilişkiler kelimelerin birbirlerine katacağı bir anlam zenginleşmesi etrafında açıklanmaz. Aksine anlam, karşıtlıkların ve sınırların çizilmesi ile oluşmaktadır.

Zaten bu durumu Saussure açıkça dile getirmektedir. Ona göre dilbilgisi olgusu her zaman bir öğeler karşıtlığını dile getirir. Bu karşıtlık özellikle anlamlıdır. Çünkü dilde hiçbir yalın olguya rastlamayız. Her an her yerde karşılıklı olarak birbirini koşullandıran öğelerin kurduğu karmaşık bir denge vardır (Saussure 1998: 180).

Saussure'ün düşüncesi her dilin bir sisteminin olduğu tezini işlemektedir. Bu sistem bir yapı halinde görüldüğü için yapısalcı yaklaşımın toplumsal ilişkilerin analizinde referans alınmasının önünü açar. Ancak Saussure'e göre her istemin ve yapının varlığı kendi içinde bir işleyişin düzenini gerektirmektedir. Bu işleyiş karşıtlık ölçüsünde olduğunda dahi sabit bir ilişki sistemi demektir. İşte postyapısalcıların da kabul etmediği şey bu sabitliğin varlığıdır. Onlara göre sabitlikten ziyade sürekli değişim vardır.

Deleuze

Deleuze farkın karşıtlıklar olarak kabul edilmesine karşı çıkar. Çünkü onun düşüncesinde karşıtlık bir olumsuzlama anlamına gelmektedir. Hatta bu yüzden Saussure'ün yaklaşımını eleştirirken, Saussure dilde yalnızca farklılıklar vardır dediğinde neden bu farklılıkların ‘olumlu terimlerden

yoksun' ve 'ebediyen olumsuz' olduğunu ekler, diye bir soru yöneltir (Deleuze, 2014: 267). Ancak Deleuze'ün karşıtlıklara karşı çıkışındaki neden sadece Saussure'ün düşüncesini yanlış olarak görmesi değildir. Onun asıl karşı çıktığı şey idealizmdeki temsil sistemidir ve bu temsil sisteminin idealar karşısında yer alan gölge dünyayı asıl gerçeklik olarak görmemesidir.

İdealizmin temsil sisteminde, empirik bir yaklaşım dikkate alındığında, bir soyutlamaya gidildiği kabul edilir. Dolayısıyla Deleuze'e göre temsil sistemi sahte bir derinliğe sahip olan yalnızca tek bir merkezi ve benzersiz bir perspektife sahiptir (Deleuze, 2014: 70).

Deleuze'e göre temsil sisteminde fark, olumsuzlama olarak önceden belirlenmiştir. Fark, olumsuzu işaret eden ve saran şey olarak kabul edilmektedir. Deleuze içinse fark, olumsuzluk değil olumlamanın kendisi ve aynı zamanda nesnesidir. Olumlama kendi başına farktır (Deleuze, 2014: 66). Bu olumlamanın ne demek olduğunu da Deleuze, hem merkezi otoritesini hem de benzersizliği ile yukarıda ifade edilmiş olan temsil sistemini reddetmekle açıklamaktadır. Böylece hiçbir şey tek bir merkezle anlamlandırılmayacağı gibi benzersizlik ve karşıtlıkla açıklanma da anlamsızlaşacaktır. Tek bir temsil merkezi yerine artık her şey çoklu oluşla açıklanacaktır.

Demek oluyor ki Deleuze'ün düşüncesinde fark herhangi bir ideanın veya kavramın olumsuzu veya karşıtı değildir. Zaten olumlamanın kendisi çokludur ve aynı zamanda olumlayan fark olarak yani kendi içinde fark olarak vardır (Deleuze, 2014: 69-70) Farkın kendi içinde bir fark olarak anlaşılması onun temsil sistemine karşıt olarak varlık kazanması yerine bizzat bir gerçeklik olarak kabul edilmesidir. İdealist düşüncenin kavramsallaştırmaları ve bu kavramlar etrafında gelişen düşüncesinden ziyade yapılması gereken empirizmin nesnelere ile düşünmenin gerçekleşmesidir. Böylece ne bir itaat ne bir sınırlama ne de herhangi bir hiyerarşiden söz edilecektir.

Derrida

Derrida'nın da fark düşüncesi, onun kullandığı "difference" kelimesi ve bu kelime üzerine yaptığı açıklamalar ile açığa çıkar. Difference yerine differance terimini kullanarak e ve a arasındaki yazınsal farkın sessizliğinin yalnızca söze dayalı yazı içinde işlev görmekte olduğunu belirtir. Bu durum, ona göre, söze dayalı yazı diye bir şeyin olmadığını göstermektedir. Üstelik, difference herhangi bir biçimde mevcut bir varlık olmadığı için ne varoluşu ne de özü vardır. O hiçbir varlık kategorisinden türetilemez. Bu yüzden de karşıtlığın ötesinde kalır (Derrida, 1982: 4-7).

Derrida fark konusundaki yaklaşımına Saussure'ün gösterge sisteminden alıntıyla başlar. Yaptığı şey Saussure'ün kavram açıklamasını değişime uğratmaktır. Saussure'ün dilbiliminde gösterileni ifade eden kavramın asla kendi başına, yalnızca kendisine atıfta bulunacak yeterli bir mevcudiyette olmadığı sonucunu çıkarır. Ona göre Saussure'ün görüşünde dilde yalnızca farklılıklar vardır. Her kavram, sistematik farklılıklar oyunuyla, içinde bir başkasına ve başka kavramlara atıfta bulunduğu bir zincire veya sisteme zorunlu ve özsel olarak kazanmıştır. Bu durumda böyle bir oyun yalnızca bir kavram değil, kavramsallık imkanı, genel olarak kavramsal sistem ve sürecin imkanındır (Derrida, 1982: 10-11). Böyle bir kavramsallık olanağı Derrida'nın düşüncesinin ana noktasını oluşturur. Zira eğer kavram olarak kabul edilebilirse o zaman kavramın mevcut halde bir anlamı da kabul edilmiş olunmaktadır.

Oysa Derrida için kavram değil kavramsallık vardır. Yani sabit bir anlamdan ziyade sürekli bir ilişkiler ağı içinde süreç oluşturan bir akışı göstermektedir. Zaten difference teriminin mevcut olmayışı bir sabitlikten ziyade kavramsallaştırma imkanının her zaman açık olduğunu göstermektedir. Her zaman için kavramsallaştırmanın mümkün olması sabit bir anlamdan ziyade sürekli değişen bir anlam akışının mevcut olduğunu göstermektedir. O halde farkın kendisi de sabit varlıkların farklılığından ziyade sabitlik içermeyen sürekli değişim içinde tekrar eden bir farklılık akışıdır.

Sonuç

Günümüzde farklılığa ilişkin yapılan tartışmalar farklılığın kendisinin anlam olarak sabit mi yoksa değişken mi olduğu üzerinden yapılmaktadır. Aslında tartışmanın, fark kavramının ne ve nasıl olduğu üzerinden yapılması kavramın kendisini mutlak yapmakta ama nasıl bir ilişki sistemine sahip olduğunu tartışmalı kılmaktadır. Yani fark zaten vardır ve olması gerektir ama sadece içeriği tartışılmalıdır anlayışını doğurur.

Ancak gerçekte tartışmanın fark kavramının mutlak veya görelî oluşu üzerine yapılması anlama ilişkin bir tartışmadır. Burada tartışma önemli bir yol ayrımı üzerinde durmaktadır. Bu da mutlaklığın kendisi ile ilişkilidir. Postyapısalcı Deleuze ve Derrida'ya göre Saussure sabit bir farklılıklar sistemine vurgu yapmaktadır ve bu yüzden hata yapmaktadır. Çünkü sürekli bir değişim vardır ve bu değişim nedeniyle sabit bir sistemden söz edilemez. Deleuze'de fark çokludur, Derrida da ise her kavram bir başka kavrama atıfta bulunduğu için olan şey kavramdan ziyade kavramsallıktır. Yani sürekli bir akış söz konusudur ve sabitlikten söz edilememektedir. Dolayısıyla fark empirik bir düşünme ile oluş içinde bulunur ve bir süreklilik gösterir. Bu durumda sabit bir fark da var değildir.

Bu haliyle fark kavramına yüklenen anlam çağımız içinde kültür kavramının anlamsal gelişimi ile paralellik göstermektedir. Geçmişte sabit bir anlam ifade eden kültür kavramının anlamının hem belirliliğe hem de belirsizliğe göndermelerde bulunması aslında çağın felsefî yaklaşımının toplumsal ilişkilere yüklediği anlam ile önemli bir paralellik göstermektedir.

Kaynakça

BENNET Tony, (2005), Culture, New Keywords A Revised Vocabulary of Culture and Society, Ed. Tony Bennett, Lawrence Grossberg, Meaghan Morris, Blackwell Publishing Ltd. ss. 63-69

DELEUZE Gilles, (2014) Difference and Repetition, Trans. by Paul Patton, London: Bloomsbury Academic.

DERRIDA Jacques, (1982), Margİns of Philosophy, Translated by Alan Bass, The Harvester Press.

GIDDENS Anthony SUTTON Philip W., (2014), Essential Concepts in Sociology, Polity Press.

KYMLICKA Will, (2006) Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, (Çev.: E. Kılıç Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

SAUSSURE Ferdinand de, (1998) Genel Dilbilim Dersleri, Çev: Berke Vardar, Multilingual.

WILLIAMS Raymond, (1983), Keywords A Vocabulary Of Culture And Society, Oxford University Press.

A Dramatic Parable of an Atrophied Society in the Post-War Period: Edward Albee's *The Zoo Story*

Dr. Muhammed Metin Çameli*

Abstract

The mid-twentieth century is known to have borne witness to utterly traumatic events ranging from nuclear attacks to the deprecations of Cold War. The very origin of the tumult of the 1950s can be said to date back to 1940s or even to the preceding times during which influential literary figures have already attracted attention with their recourse to literature as an effective means of articulating the collective plight of the masses. American playwright Edward Albee is certainly one of the most prolific literary figures whose play “The Zoo Story” (1958) delves into the complexities of human condition marred by the Cold War. Providing an overview of a society embedded in countless constraints and of individuals who are at grips with the world, Albee’s play revolves around issues which still feel intensely current. One of these issues could be loneliness and deprivation in the post-war period. Hence, this study aims to elaborate upon the importance of “The Zoo Story” in terms of its preoccupation with impending danger buried in so-called atomic age and its covert depiction of a strenuous life led by the character of Jerry in this atrophied society.

Keywords: The Cold War, The Zoo Story, Postmodern Drama, Edward Albee

Introduction

The severe turbulence of the 1950s in America, which primarily stemmed from the catastrophic effects of the First and Second World Wars and Cold War, is known to have been at the forefront of various political, cultural and literary discussions. In the aftermath of the referred iconic traumatic events, the vast majority of people can be said to have been psychically and physically devastated and it resulted in the emergence of the compulsion to reoccupy well-established notions about the value of their lives. In other words, individuals who bore witness to the war atrocities are believed to have plunged into deep thoughts about what it meant to be human during such hard times. In the realm of literature, influential playwrights such as Arthur Miller, Edward Albee and Tennessee Williams wrote and published plays which can be claimed to have provided a fertile ground for making the plight of the masses manifest to audiences/readers. Among the stated literary figures, Edward Albee stands out with his first play “*The Zoo Story*” (1958) which foregrounds themes of alienation, capitalism, decadence and lack of communication through its characterisation and language style. In a world stricken by consecutive wars, Albee proves his dexterity in using theatre as an effective means of holding mirror to people’s vices and virtues. Despite the fact that *The Zoo Story* is very frequently associated with Absurd theatre in terms of its deployment of

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Aydın Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, İSTANBUL. . [ORCID: 0000-0002-9479-4416](https://orcid.org/0000-0002-9479-4416)

certain theatrical techniques, the play predominantly reveals lurky aspects of being human in times of war and crisis which suffices to contend that it is preoccupied with more profound messages to be conveyed to audiences/readers. In that regard, Albee's writing style can be likened to popular British playwright Harold Pinter who is noted for his in-depth examination of the concept of the Absurd theatre. As Esslin argues that "In the realism of its dialogue and in its subject matter- an outsider's inability to establish genuine contact with a dog, let alone any human being- *The Zoo Story* is closely akin to the work of Harold Pinter" (1961, p.225-26). Esslin's argument draws a parallelism between Albee and Pinter in relation to both playwrights' choice of subject and deployment of literary language which enable them to appeal to minds and senses of audiences/readers at a higher level. The play comprises merely one single act with two central characters-Jerry and Peter- around whom things in general revolve and the playwright vents his frustration with the prosaic realities of the world through their verbalised experiences. Jerry is a socially marginalised young man who roams around aimlessly and lives in an extremely small house whereas Peter has a family and steady job as the emblem of his conformist manhood. Despite the remarkable differences between them, both have their own repressed feelings and thoughts which cause them to interact in peculiar ways when they meet at the Central Park by chance. This study specifically focuses on the character of Jerry and argues that he embodies an overwhelming sense of depravity which dominates his life in an atrophied society. It can be claimed that his miserable condition originates from the difficulty of living in a war-stricken, poverty-stricken atomic age. In line with this argument, the study also draws attention to certain scenes which help to better explore the mental space inhabited by the character in an atrophied society.

A Marginalised Individual vs An Atrophied Society: Jerry's Suffering in *The Zoo Story*

The Zoo Story begins with Jerry and Peter's chance meeting at the Central Park on one Sunday afternoon when Jerry goes around the park and Peter reads a book without being aware of the fact that Jerry approaches him. On seeing Peter, Jerry suddenly starts a conversation and says that "Mister, I've been to the zoo" (Albee, 1962, p.387). Puzzled by Jerry's seemingly bizarre attitude, Peter tries to make sense of what he says and responds him for a while. Yet, Jerry feels that Peter is reluctant to converse with him and asks "Do you mind if we talk?" (Albee, 1962, p.388) which enables Peter to better understand that Jerry wants to make friends with him. Assured by Peter's confirmation of his request of communication, Jerry decides to ask him more questions by promising Peter that he can further inform him about the zoo later. The initial set of questions asked by Jerry serve to realise that the young man represents the underprivileged strata of the post-war American society living in the clutches of crude materialism and inequality. To illustrate, his questions are geared towards Peter's private life and familial relationships which implies that Jerry is ostensibly curious about what he does not possess. As Jerry gets more knowledge about Peter's orderly lifestyle, he covertly refers to the impenetrable barriers between his own world and that of Peter by expressing that "I don't talk to many people-except to say like: give me a beer, or where's the john, or what time does the feature go on, or keep your hands to yourself, buddy. You know-things like that" (Albee, 1962, p.390). In contrast to Peter's lifestyle which is marked by active engagement with his job, family and personal hobbies, Jerry's life is characterised by loneliness, neediness and deprivations since he fights against financial difficulties and intensively suffers from lack of interaction with other individuals and support by family or relatives. This being the case, Peter's being socially and happily conditioned to regulate his life in line with conventionally

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
Istanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

accepted norms push Jerry to confront his own harsh circumstances as Singh similarly underlines that

There is a sharp contrast between two different conditions of life Peter and Jerry are accustomed to. Peter is comfortably set but he lacks in initiation. Jerry feels abandoned on all fronts. His present condition offers little sense of resolution, boundaries, solace. His relentless questions, the rapidity of speech, fast breathing, reveal a man in total emotional collapse. (2021, p.58)

The critic's strong emphasis upon the critical condition of Jerry makes it easier to comprehend that the character has a mind which is paralysed by anxieties of sustaining a living in a hopeless world. At a young age, he apparently spends his days as an unemployed and abandoned individual who does not foster any belief in staking out a good place for himself in society. Nevertheless, it can be noted that he aspires to be listened and understood by someone in the world. His determination to keep the conversation with Peter going arises out of his bleeding wound or his delicate point, basically the state of being neglected by everyone around him. In other words, Jerry wants to manage to convince somebody to empathetically listen to him so that they can engage in a mutually effective interaction.

Jerry's wrenching desire of befriending someone and being understood grows out of a sort of a maddening isolation which he seems to have endured since his childhood. As he talks about where and how he lives in detail, it becomes self-evident that he symbolises the forgotten young generation of the 1950s that are bent under the weight of living in a post-war decadent society. While conversing with Peter, Jerry gives a list of the things which belong to him as follows:

I don't have one wife, two daughters, two cats and two parakeets. What I do have, I have toilet articles, a few clothes, a hot plate that I'm not supposed to have, a can opener, one that works with a key, you know; a knife, two forks, and two spoons, two picture frames, both empty, eight or nine books, regular deck, an old Western Union typewriter that prints nothing but capital letters... (Albee, 1962, p.394)

The list of his possessions can be viewed as the testimony to his long-time suffering as a solitary figure in that he solely refers to certain objects which he keeps around to meet his basic needs. Among the objects, two empty picture frames are the most striking ones for they stand for his deep sense of loneliness to a serious extent. Namely, the reference to the frames indicates that Jerry does not have any images of people to ornament them or he does not prefer to put any pictures within the frames which may remind him of his past. Unlike the conformist middle-class Peter whose life shapes itself in accordance with the mainstream of capitalist society, Jerry feels obligated to console himself with few things and poses a stark contrast to the greedy nature of 1950's post-war America. As Bailey states that "Jerry has no images of people he desires to fill the empty frames, because he does not want to be reminded of the past. Jerry wants to create a memorable story in the present" (2003, p.38). Aside from numerous questions which intrigue Peter, Jerry's above-stated craving for being remembered through meaningful stories comes to the fore when he tells Peter that "What I am going to tell you has something to do with how sometimes it's necessary to go a long distance out of the way in order to come back a short distance correctly. But, it's why I went to the zoo today" (Albee, 1962, p.399). Jerry expects Peter to make sense of his intention before he narrates the story titled as "The Story of Jerry and the Dog" hoping that the story can

strengthen the empathic bond between them. This curious story is based on Jerry's memories about his neighbour's dog which is brutal and irritating but very instructive for getting moral messages about humane values at the same time. In order to clarify the significance of the story, Jerry remarks that "What I mean is: animals are indifferent to me...like people...most of the time. But this dog wasn't indifferent. From the very beginning he'd snarl and then go for me, to get one of my legs. Not like he was rabid, he was sort of a stumbly dog..." (Albee, 1962, p.400). Detached from human contact, he attaches importance to his bond with the dog notwithstanding the dog's vicious attacks and resorts to different strategies to sort the nature of their relationship out. He observes the dog's actions carefully, treats it both badly and well and assumes that all these experiences can teach him ways of genuine contact with people.

Jerry's dependence upon certain strategies in his relationship with the dog can be said to help him to make deductions about his contact with human beings. In order to better interpret human nature and consolidate the ineffectiveness of dysfunctional human relationships, Jerry tests the dog and he alludes to what he does to the dog in his conversation with Peter as follows:

I decided: First, I'll kill the dog with kindness, and if that doesn't work...I'll just kill him. The day I tried to kill the dog I bought only one hamburger and what I thought was a murderous portion of rat poison. I put the poison patty down, moved toward the stairs and watched. The poor animal gobbled the food down as usual, smiled, which made me almost sick... (Albee, 1962, pp.400-402)

Based on Jerry's description of his attitude to the dog, it is clear that the strategies fail and the dog does not die. To Jerry, it also means that the likelihood of making genuine contact with the dog considerably diminishes and as Jerry himself states that "I had tried to love, and I had tried to kill, and both had been unsuccessful by themselves. I don't really know why I expected the dog to understand anything. I hoped that the dog would understand" (Albee, 1962, p.404). Even though Jerry's plan falls through, he still manages to get lessons from his relationship with the dog and relies on what he has learned from it. He assumes that his experience with the dog is applicable to human relationships and opens up new possibilities for assessment of failures in communication as Kolin likewise expresses that

His narrative describes (en)closed encounters of the worst kind, since this parable, buried in Jerry's psyche, is one of communication failure. Both dog and performer "feign indifference"- thus prompting Jerry to teach Peter a new lesson about an old dog: that is, bad animal behaviour and bad human behaviour are the same. Jerry hopes that, though his tactics of cruelty and kindness did not win the dog over, they may Peter (2005, p.22)

In line with the critic's emphasis upon Jerry and the dog's "feigning indifference, it can be noted that Jerry's numbed society compels him and other individuals in the same position to adopt such an attitude. More pointedly stated, it demonstrates the increasing potential for degradation in human relations in post-war period. Akin to the interaction between Jerry and the dog in terms of its complex dynamics which posit indifference as ideal way of balancing the level of harmony between them, interaction between individuals depends upon mutual lack of understanding and pushes them to find balance through indifference towards each other's needs.

Following the dog story narrated by Jerry, the conversation between two men take a different turn with Jerry's verbal attacks to Peter that is followed by a physical attack at the end of the play. Jerry openly declares that he is jealous of what Peter possesses in this world by ordering him to leave the bench at the park. Jerry's desire to sit on the bench all alone can be said to symbolise his deprivations, agony and extreme sense of isolation in that he seems to compensate for the lack of sense of belonging to Peter's world by putting him in a difficult situation and this becomes totally clear when says that

You have everything in the world you want; you've told me about your home, and your family, and your own little zoo. You have everything, and now you want this bench. Are these the things men fight for? Tell me, Peter, is this bench, this iron and this wood, is this your honor? Is this the thing in the world you'd fight for? Can you think of anything more absurd? (Albee, 1962, p.411)

Jerry's manipulative attitude towards Peter drags him into a fight scene in which Jerry impales on a knife to kill himself as Halliwell points out that "The fractured conversation soon leads into a verbal tussle for Peter's bench, in which Jerry deliberately enrages Peter and provokes him to fight with knives" (2007, p.108). Living in an atrophied society of materialist greed, Jerry wages a war against the disorder which reduces him to a being of insignificance by ending his life. The voracious demands of crude capitalism culminate in the self-directed violence on Jerry's side on the grounds that he feels like he can achieve liberty and give people deep moral messages only through such a violent act. In this regard, the death of Jerry can be said to come to the fore with its regenerative spirit, that is to say, audiences/readers may be expected to dwell on Jerry's action and empathise with him. Through empathy, they can comment on the isolation and deprivation endured by him more effectively and reoccupy their notions about implications of Jerry's traumatic experiences.

Conclusion

The random encounter between Jerry and Peter in *The Zoo Story* gradually turns into an interaction which reveals distinctive features of being human in postmodern century. By representing the life standards of two distinct socioeconomic classes, Jerry and Peter impels audiences/readers to ruminate over issues which still feel current in the twenty-first century. Through the accentuation of his agony and loneliness, Jerry becomes the spokesman of the young generation of the 1950s that are socially victimised by the inequality in post-war period of America. Peter embodies middle-class conformity and financial comfort which stand outside of the world of Jerry and the dissidence between the two individuals' circumstances serves as a means of contemplating varying influences of exterior forces upon them in an atrophied society.

References

Albee, E. (1962). *The Zoo Story*. In Lee Strasberg's *Famous American Plays of the 1950s* (pp.387-415). New York: Dell Publishing Co.

Bailey, L. M. S. (2003). *Absurdly American: Rediscovering the Representation of Violence in The Zoo Story*. In Bruce J. Mann (Ed.), *Edward Albee: A Casebook* (pp.33-47). New York and London: Routledge.

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

Esslin, M. (1961). *The Theatre of the Absurd*. the USA: Anchor Books.

Halliwell, M. (2007). *American Culture in the 1950s*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Kolin, P. C. (2005). Albee's early one-act plays: A new American playwright from whom much is to be expected. In Stephen Bottoms (Ed.), *The Cambridge Companion to Edward Albee* (pp.16-39). Cambridge: Cambridge University Press.

Singh, M. K. (2021). *Existentialist Patterns in Edwardian Plays*. the USA: Lulu Publication.

Postcolonial Cultural Dichotomy As Reflected In Kingston's *The Woman Warrior*

Asst. Prof. Dr. Yıldray ÇEVİK*

Abstract

Postcolonial cultural studies have been integrated into multidisciplinary perspectives. Multicultural diversities, conflicts and diasporic disparities have been so far incorporated into multilayered literary works. In line with postcolonial literary theory, Chinese-American writer Maxine Hong Kingston is acknowledged as a prominent contender for critical attention in academia and among Asian-American immigrant groups in the postmodern era. Kingston emerged as a powerful voice for the Chinese-American female diasporic cultural experience within the systematic cultural studies of ethnicity, identity and displacement. As a Chinese American writer, Kingston has combined myth, folklore and personal story-telling into her novel (book) *The Woman Warrior* (1989) delving into Chinese and American cultural dichotomy. Her story telling, myth-making mythopoeic recreation of the distant past from the home culture is intermingled with personal and autobiographical elements of the recent memoir in order to embrace her own ethnic mainstream in the States. Hence, the study intends to reflect the cultural dualities and disparities in the quality and diversity of life within a subculture that constantly is derailed into clashes with the dominant American culture. The article aims to assess and analyze the cultural clash that is reflected into postcolonial in-betweenness experienced by the characters who, as uncertain identities, are observed to respond to historical and sociocultural taboos and traditions. The study tentatively hypothesizes that in postmodern immigrant diasporic milieu it is inevitable for fragmented identities to form a third space in the host culture for their interpellation.

Keywords: Postcolonial novel, cultural dichotomy, diasporic conflicts, in-betweenness, *The Woman Warrior*

Introduction

A classic work of Asian American literature, Maxine Hong Kingston's *The Woman Warrior* (1975/1989) examines the difficulties of experiencing cultural clashes in the eyes of a Chinese-American girl raised juggling competing cultural norms. Maxine Hong Kingston, a Chinese American woman, was born on U.S soil after her father had escaped China's Cultural Revolution in 1940. Mixing the beautiful yet painful memories of her autobiography, and the tales of a powerful folklore, she paints a picture of a woman's societal roles both in traditional Chinese

* Istanbul Aydın University, Faculty of Science and Letters
ORCID: 0000-0003-2967-6517

culture, and the westernized version of it. The non-generic book (it is classified beyond novel genre with its diversified content) includes five chapters: "No Name Woman", "White Tigers", "Shaman", "At The Western Palace", and "A Song For a Barbarian Reed Pipe" all recount the cultural experiences of her family, and the tales of inspirational folklore. In each of these chapters are short stories, where Hong Kingston reveals how folklore and the maternal members of her family influenced her to be the woman that she is today. The novel emphasizes the social and psychological issues associated with diasporic identity by focusing on the protagonist's struggle between Chinese tradition and American assimilation. Kingston's book begins with the tale of "No-Name Woman," an aunt whose life is destroyed due to her transgression of moral standards (1989: 3). This narrative illustrates how Chinese tradition shapes the narrator's identity. Growing up in America, the narrator encounters conflicting expectations. According to Wong (1993: 45), American culture encourages "individualism and vocal self-expression," but her mother Brave Orchid upholds "Chinese discipline," which places an emphasis on responsibility, obedience, and stoicism. As a second-generation Chinese immigrant, Kingston struggles with invisibility while trying to figure out how to integrate this antiquated practice into modern American culture. This highlights the fact that she does not belong in either space, leading to "a sense of split-personality and juxtaposed identity" (Aoki, 2010: 13).

Cultural Dichotomy in *The Woman Warrior*

The cultural dichotomy, as portrayed in *The Woman Warrior*, makes Maxine an "other" who has to float within the confines of either community. Cultural biases and her mother's talk-stories make it hard for Maxine to develop a balanced Asian-American identity. The narrator's predicament is made worse by the model minority stereotype (Kim, 1982: 112). Her outburst is met with surprise when she finally speaks up, demonstrating her lack of cultural belonging (Kingston, 1989: 201). Another example of this duality is Brave Orchid's contradictory advice, which urges her daughter to "be a doctor" while simultaneously asking her to "not shame the family" (Cheung, 1993: 78). These conflicting messages force the narrator to choose between two realities and a fractured identity (Kingston, 1989: 3). Silence, in *The Woman Warrior* reveals the psychological tolls of living within the Third Space, as well as the potential for resistance and transformation. Maxine recalls she was often silent while in school, as she was unable to find a voice that could reconcile her family's Chinese value with the dominant American culture:

During the first silent year I spoke to no one at school, did not ask before going to the lavatory, and flunked kindergarten. My sister also said nothing for three years, silent in the playground and silent at lunch. There were other quiet Chinese girls not of our family, but most of them got over it sooner than we did. I enjoyed the silence. At first it did not occur to me I was supposed to talk or to pass kindergarten. I talked at home and to one or two of the Chinese kids in class. (Kingston, 1989: 166)

In a postcolonial setting, Kingston's description of infantile quiet highlights the intricacies of hybridity. The cultural contradiction between her Chinese home life and American education, where communication is equated with assimilation, is reflected in her silence at school. In other words, rather of being viewed as merely different, actions that deviate from Western norms are frequently viewed as aberrant, inadequate, or harmful. The different ways that hybrid identities are negotiated, developed, and navigated amid competing cultural expectations are highlighted by this

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
Istanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

common yet varied experience among other Chinese girls. Silence represents the attempt to express oneself in a culture that encourages blending in or conforming to conflicting norms. Kingston chooses to write her story in the end, embracing a hybrid voice produced inside and via the third space, defying the natural inclination to keep quiet. Thus, the narrative itself becomes a self-definition and survival effort.

Kingston's representation of gender adds to the complexity of Third Space. The narrator, a Chinese American woman, experiences racial prejudice in addition to gender persecution. Maxine discovers that power and defense can come from silence. In order to overcome the China vs. America dichotomy and represent both her lineage and the influences of her modern society, Maxine must fight against these two forms of silence and the Chinese concept of submissive femininity. The Chinese ideal of how a woman should act is analyzed by giving background information on the history of Chinese immigration to the United States and the reactions of the white majority, including this model minority. When someone tries to find a place in a new, oppressive, and dominant culture in the Third Space form, the importance of tying cultural links becomes particularly delicate. By escaping the shackles of "discrimination and domination," this type of hybridity allows the person to express themselves fully. This space not only allows the "creator of the third space to temporarily detach from already existing parameters and examine them with newer eyes" (Benson, 2010: 556), but it also establishes an authority that demands to be perceived outside of cultural categories.

Maxine's struggle to draw clear boundaries between her cultural myth and personal identity and her realization that her identity is influenced by multiple factors are indicative of hybridity. In an effort to attract attention from both inside and outside of herself, Maxine adopts a dynamic, shifting identity. Her invocation of the swordswoman reflects her desire to blend strength, heritage, and uniqueness into a voice that emerges in the third place she is constructing. Kingston's adaptation of Fa Mu Lan's tale as a modern heroine who combines myth and identification reflects cultural hybridity (1989: 53). She breaks down Chinese words using English to show how language conveys cultural meaning: "[t]here is a Chinese word for the female / - which is 'slave'." (1989: 47). "Kingston's linguistic hybridity embraces the complexity of living between cultures and challenges the dominance of any single cultural narrative," according to Ling (1990:112).

Kingston highlights the difference between Western culture's aim to "forget time and [...] accumulate contents" and Chinese culture's intention to maintain "popular traditions" (1989: 81). She must use her literary voice to convey how these "narratives must be repeated" and how her mother first delivered them in the context of a predominantly white Americanized culture (1989: 81). Maxine could "elaborate strategies of selfhood – singular or communal – that initiate new signs of identity" within "in-between space" (1989: 2) She is going against both traditional Chinese gender conventions and the limitations of American society. This passionate outburst serves as a powerful moment of identity negotiation as Kingston defies the conventional quiet of women and demands her freedom to define herself according to her own criteria. It encapsulates the tension at the core of her identity quest between Western individualism and familial piety. In her mother's perplexing talk-stories, Maxine laments that she is unable to discern "what's real and what you make up" (1989: 202). This uncertainty reflects the blending of fact and fiction that defines Kingston's hybrid personality.

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
Istanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

These tales are carefully chosen narratives intended to compel obedience rather than being objective retellings. According to Ling, "The mother's stories are instruments of control, embedding fear and duty into the daughter's psyche" (1998: 72). Talk-stories' dual nature as sustaining and oppressive reflects the narrator's ambivalent feelings toward her ancestry. Kingston subverts the basic meanings of classic Chinese stories by reworking them and using them as a means of defining oneself as a feminist. Her account of Fa Mu Lan, the female warrior who exacts revenge on her town, is the most striking example (Kingston, 1989). "Kingston's warrior is a distinctly American creation, one that speaks back to both Chinese patriarchy and Western racism," as Cheung notes (1993: 112). The narrator claims her right to reconstruct tradition by putting herself into the myth "I am a warrior too" (Kingston, 1989: 49). Her composite persona is modeled after this effort of narrative fabrication. Kingston contrasts her fantasy of the female warrior Fa Mu Lan with the pivotal events of her actual "American life." On the other hand, Fa Mu Lan battles evil barons, giants, and entire armies. She does, however, draw a crucial parallel between the warrior and herself: both are overburdened with words. Kingston has racist epithets and Chinese legends nearly ingrained in her mind, while Fa Mu Lan has the complaints of her town inked on her back. Her personal battle and retribution are found in using writing to make sense of the events and to express the difficulties of being a Chinese-American child. While Fa Mu Lan might be able to exact her revenge and then go back home, Kingston's quest for vengeance appears to be an ongoing battle. This is a significant distinction. We observe that blending Chinese and American cultures is challenging. Brave Orchid's universe of Chinese talk-stories is full of ghosts that constantly annoy and endanger people. But in America, ghosts are just "impossible stories" that don't match Kingston's definition of a typical life. As a result, Kingston leads an "American-normal" life during the day, but in her dreams, the ghosts her mother's talk-stories have stuffed into her mind reappear as bizarre animals and monsters, deformed newborns, and women who have been driven insane and slaughtered.

This conversation between Brave Orchid and Moon Orchid comes before they travel to Los Angeles in search of Moon Orchid's husband, who deserted her in China thirty years ago after moving to America. Grand images of Brave Orchid's sister facing her estranged husband and being accepted into his new household are present. Brave Orchid has actually planned things so that Moon Orchid has no alternative than to sell her condominium and relocate permanently to America. She emphasizes without hesitation the ridiculous idea that children would forsake their own biological mother, assuming that the old customs will continue in the new nation. The voice of reason in this conversation is Moon Orchid, who is considerably more in line with Chinese customs than her sister. She foreshadows the catastrophe of the last showdown by pointing out what almost everyone else is thinking besides Brave Orchid. Regarding Americanization, Kingston proposes: "Be careful what you say. It comes true. I had to leave home in order to see the world logically, logic the new way of seeing. I learned to think that mysteries are for explanation. I enjoy the simplicity" (1989: 204). This quote encapsulates some of the clarity Kingston begins to have once she leaves home—her ability to tell what is real from what is not, to make sense where before there was only confusion. It points to what we might call an "Americanization" of her life, a life filled with simple things like plastics and TV dinners. It also points to a sadness that Kingston feels for having renounced some important aspects of her heritage. The ordering of life may be useful to Kingston in some ways, but it can also deny the richness of her heritage. In fact, perhaps this quotation is most useful as a reminder of what *The Woman Warrior* is not: a traditional linear autobiography.

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
Istanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

Kingston uses narrative to embrace contradiction and ignorance as part of her emerging multi-cultural identity. Through his storytelling, Kingston never portrays a single, unchangeable fact; rather, he permits several truths to coexist, even when many of them are irreconcilable. Kingston illustrates how impossible it is to reconcile the facts and conventions of her American background with what she discovers and infers about China by narrating the same incident in multiple ways without making an effort to resolve their disparities. The tale of Kingston's Chinese aunt, "Moon Orchid," whose husband abandoned her to immigrate to the United States and establish a new family, serves as an illustration of this. In an effort to convince Moon Orchid to locate her husband in Los Angeles (1989: 125) and retrieve him from his second wife, Kingston's mother tells her a Chinese story about a good empress who had to save the Emperor from a bad empress (1989: 143). Kingston finds himself torn between American standards that support him beginning a new life and Chinese norms and narratives that favor such an intervention. It's just a story about two hard-to-solve lifestyles merging. This book portrays the conflicted strain at the core of Kingston's character as she battles the conflicting values of Chinese tradition and American individuality. One instance of Kingston's use of language that transcends "Chinese patriarchy and American racism" and enables her to convey who she really is in her own environment is *The Woman Warrior* (Kingston, 1998: 53).

In addition to being a site of conflict, the family is also a medium for cultural transmission. Brave Orchid's talk-stories often scare rather than educate the storyteller, even though they are meant to instill tradition (Skenazy, 1998). Because of her American rationalism and the mother's obsession with Chinese superstitions (such ghosts and curses) (Kingston, 1989: 66), the narrator feels even more alone. However, the narrator begins to reconcile these conflicts by the end of the narrative. She acknowledges that her mother's stories are survival tactics even though they are oppressive. This realization marks the beginning of identity synthesis, or a self that embraces diversity rather than division. For instance, when Brave Orchid tells her daughter to avoid spirits and curses, Maxine is torn between her own cynical, Western viewpoint and her mother's warnings (Kingston, 1989: 59). This cultural clash is best illustrated by Kingston's statement, "My mother talked story, but they were not stories for my ears," which contrasts her desire to fit in with American culture with her mother's constant reminders of her Chinese heritage (Kingston, 1989: 103). In the chapter "White Tigers," the narrator reflects on how the stories of female warriors serve as a source of empowerment, even though they are based on conventional gender stereotypes (Kingston, 1989: 156). When she states, "I am the daughter of the Woman Warrior, and I will be a warrior too" (Kingston, 1989: 172), she asserts her agency in the face of cultural conflict.

In the post-colonialism, cultural identity is gradually constructed and changed (Chen, 2023). *The Woman Warrior* translates some Chinese images into English shows the construction of cultural identity which is different from the mainstream culture (Chen, 2023). The memoir juxtaposes traditional Chinese femininity marked by silence, obedience, and sacrifice against emerging American feminist ideals of self-expression and autonomy. This is evident in Kingston's narration:

The Chinese can't hear Americans at all; the language is too soft and western music unbearable. I've watched a Chinese audience laugh, visit, talk-story, and holler during a piano recital, as if the musician could not hear them. A Chinese American, somebody's son, was playing Chopin, which has no punctuation, no cymbals, and no gongs. Chinese piano music is five black keys. Normal Chinese women's voices are strong and bossy. We American-Chinese girls had to

whisper to make ourselves American-feminine. Apparently we whispered even more softly than the Americans. (1989: 172)

The emotional struggle Chinese-American women have juggling the cultural expectations of two different societies is beautifully captured in this text. While American society, especially with the emergence of feminist principles, supports self-expression and autonomy, traditional Chinese culture frequently expects women to be silent and obedient. The ambivalence of hybrid identity, when the desire to fit in with both cultures results in a compromise that completely satisfies neither, is reflected in this enforced stillness. Here, the "third space" becomes a negotiating zone where Kingston and others like her must balance opposing cultural narratives in order to create a distinct identity. The intricacies of hybridity, where identity is constantly created and reinterpreted amid cultural intersections, are embodied in this battle.

Another significant subject that reflects the larger postcolonial effort to strike a balance between tradition and assimilation is the generational gap between Kingston and her parents. By telling the tale of Kingston's aunt Moon Orchid, who finds it difficult to adjust to life in America, the chapter "At the Western Palace" draws attention to the generational gap. In contrast to Brave Orchid's adaptability and endurance, Moon Orchid's inability to assimilate suggests that the process of cultural hybridity is not simple or clear. Kingston struggles to respect her Chinese ancestry while assimilating into American society. Her interactions with her parents, who frequently chastise her for being too "Americanized," are especially indicative of this pressure. The conflict between traditional Chinese values of obedience and American ideas of individuality is reflected, for instance, in her mother calling her a "bad girl" (Kingston, 1989: 46) for speaking out and expressing her independence. Kingston must reconcile her Chinese heritage with the expectations of American society, ultimately creating a hybrid identity, as Ling notes, noting that "Kingston's struggle to balance tradition and assimilation reflects the broader postcolonial experience of negotiating between multiple cultural influences" (1990: 78).

Conclusion

Kingston exemplifies the tension between her parents' traditional Chinese values and the individualism of American society. Her mother's "talk-stories" are full of warning tales and group values, while the outside world demands self-invention and individual drive. By the memoir's conclusion, Kingston has transcended this dualism. Instead of abandoning her Chinese ancestry or fully integrating into American culture, she forges a third path. Her depiction of "Ts'ai Yen's" story, which honors the Chinese poetic lament tradition while adapting it to reflect her own problems with exclusion and resilience, finest exemplifies this mix. By converting cultural conflict into an artistic innovation, Kingston's narrative method "shows that the immigrant's dual consciousness can be a source of creativity" (156), as Wong (1993) points out. As a result, Kingston's dual awareness allows her to develop a voice that skillfully balances Chinese tradition with American originality, bringing her fragmented identities together into a coherent artistic statement. Kingston's cultural synthesis in *The Woman Warrior* is a continuous process of negotiation rather than a definitive conclusion. Instead of erasing the suffering caused by cultural relocation, her recounting of Ts'ai Yen's story shows how that suffering may be transformed into creativity. Kingston presents a radical idea of identity in doing so, one that values diversity as a

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
Istanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

source of power. By the end of the book, Kingston demonstrates that cultural hybridity is about building a third world, one in which the self, like Ts'ai Yen's song, may be both free and rooted, rather than about balancing two worlds. Kingston provides a literary exploration of the idea of Third area, a hybrid area in between where fixed ideas of origin and belonging are challenged and new cultural meanings and identities are explored. Through the story of a Chinese American girl torn between her cultural background and the expectations of American culture, Kingston's book boldly embodies the Third Space. Through her use of myth, storytelling, silence, gender, and fractured narrative structures, Kingston presents the experience of being an immigrant as a continuous navigating of the ambiguities and tensions inherent in cultural hybridity.

References

AOKI Laura C., *Silence, Ghosts, and Dragons: Language, Culture, and Identity in The Woman Warrior*, Thesis, California State University Dominguez Hills, 2010.

BENSON Sheila, "I Don't Know If That'd Be English or Not': Third Space Theory and Literacy Instruction", *Journal of Adolescent & Adult Literacy*, 2010, 53(7), 555-563.

BHABHA Homi. K., *The Location of Culture*, Routledge, 1994.

CHEUNG King-Kok, *Articulate Silences: Hisaye Yamamoto, Maxine Hong Kingston, Joy Kogawa*, Cornell University Press, 1993.

CHEN Shiyu, "The Construction of Cultural Identity of the Minority: The Domestication and the Foreignization of Chinese Image in *The Woman Warrior*", *Proceedings of the International Conference on Global Politics and Socio-Humanities*, 2023, pp. 213 - 219.
<https://doi.org/10.54254/2753-7064/14/20230462>

KIM Elaine, *Asian American Literature: An Introduction to the Writings and Their Social Context*, Temple University Press, 1982.

KINGSTON Maxine H., *The Woman Warrior: Memoirs of a Girlhood among Ghosts*, New York, Vintage, 1989.

LING Amy, *Between Worlds: Women Writers of Chinese Ancestry*, New York, Pergamon Press, 1990.

WONG Sau-ling C., *Reading Asian American Literature: From Necessity to Extravagance*, Princeton University Press, 1993.

Türkiye’de Sekülerleşme Tartışmaları: Teorik Bir Açıklama Girişimi

Tuğçe Celep-Tanrıverdi*

Özet

Bu çalışmada, sekülerleşme olgusu ve bu bağlamda Türkiye’de sekülerleşme sürecine dair Türkiye içinden ve dışından gerçekleştirilen akademik tartışmalar kuramsal ve kavramsal bir çerçevede ele alınmaktadır.

Türkiye'deki sekülerleşme tartışmaları, çoğunlukla devlet-din ilişkisini düzenleyen “laiklik” kavramı üzerinden siyasi ve hukuki bir bakış açısıyla yürütülmektedir. Ancak son dönemde, kavramın gündelik rutinler, kültürel pratikler ve “lâdinilik” (nonreligion) gibi sosyolojik ve bireysel düzeydeki tezahürlerini inceleyen araştırmalar önem kazanmıştır. Bu durum, klasik sekülerleşme teorisinin Türkiye'deki özgün dönüşümle ilişkisinin yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır.

Bu zorunluluk, çalışmanın temel teorik sorgulamasını ortaya çıkarır: Türkiye'de yükselen yeni dindarlık ve sekülerleşme biçimleri, gerçekten dindar ve seküler öğeleri iç içe barındıran kalıcı, melez bir kimliğe mi işaret etmektedir, yoksa bu sadece geçici bir faz mı veya yükselen belirli ideolojik eğilimlerin bir sonucu mudur?

Çalışma, bu melezleşme savını destekleyen (seküler-İslami bileşim) ve bu savı eleştiren teorik metinleri karşılaştırmalı olarak inceleyerek, Türkiye’de sekülerleşme ve dinden uzaklaşma çalışmalarına dair kaygan olmayan, teorik temelli bir zemin oluşturmayı amaçlamaktadır.

Çalışmanın sonucunda, literatür taraması temelinde, Türkiye’deki sekülerleşme sürecini sadece "dinden uzaklaşma" değil, aynı zamanda dini kimliğin bireysel alanda yeniden tanımlanması ve toplumsal alanda biçim değiştirmesi olarak gören kapsayıcı ve çok katmanlı bir tanımın paylaşılması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye’de Sekülerleşme, Sekülerleşme Teorisi, Laiklik, Lâdinilik, Melez Kimlik.

* İstanbul Aydın Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Araştırma Görevlisi.
ORCID: 0000-0003-4404-7890

Secularization Debates In Turkey: An Attempt At A Theoretical Explanation

Abstract

This study aims to examine academic debates on the phenomenon of secularization and the specific process of secularization in Turkey within a robust theoretical and conceptual framework.

In Turkey, secularization debates are largely conducted through the political and legal lens of laiklik (laicism), which regulates state-religion relations. However, recent scholarly work emphasizes the sociological and individual dimensions, focusing on the concept of nonreligion and manifestations in everyday routines and cultural practices. This shift necessitates a re-evaluation of how classical secularization theory relates to the unique transformation observed in Turkey.

This necessity leads to the core theoretical question of this study: Do the emerging forms of religiosity and secularization in Turkey truly signify a stable, hybrid identity that successfully merges religious and secular elements, or are these merely transient phases, or the result of specific rising ideological trends?

The study aims to establish a theoretically grounded and stable framework for the study of secularization and disengagement from religion in Turkey by comparatively analyzing theoretical texts that either support or critique this claim of a stable hybrid identity (secular-Islamic synthesis).

The study concludes by offering a comprehensive definition, developed through a detailed literature review, viewing secularization in Turkey not just as a "disengagement from religion," but simultaneously as the redefinition of religious identity at the individual level and the transformation of its form in the public sphere.

Keywords: Secularization in Turkey, Secularization Theory, Laicism, Nonreligion, Hybrid Identity.

1.Giriş

Bu çalışmada sekülerleşmeye ilişkin tartışmalar Türkiye'deki sekülerleşme sürecini anlama ve açıklama açısından kavramsal olarak ele alınmaktadır. Klasik sekülerleşme tezi modernitenin sekülerleşmeyi zaruri olarak ortaya çıkaracağını öngörmüştür. 1990'lardaki "dini canlanma" ile klasik sekülerleşme tezinin yanlışlandığını ileri sürenler ve bu dini canlanmanın akabinde yeni dindarlık biçimleri ortaya çıktığı için aslında dini canlanma olarak değil sekülerleşme olarak değerlendirileceğini ileri sürenler mevcuttur. "Yeni dini hareketler" kimi sekülerleşme teorisi savunanlar tarafından sekülerleşme delili olarak görülürken (Wilson, 1985; Bruce, 2011) kimileri için ise sekülerleşme teorisini yanlışlama için (Stark, 2000) bir delil olarak görülmüştür.

Türkiye'deki sekülerleşme konusunda batı dışında ve batıdaki yazarların birçok görüşü mevcuttur. José Casanova (2001) İslam'ın demokratikleşme süreçleri meselesinde Türkiye, İran ve Endonezya

örneklerini incelemiştir. Ona göre Türkiye laiklik ve demokrasi gerilimi içinde Müslüman kimlikle modernleşme arası bir denge arayışında bulunmaktadır.

Volkan Ertit (2023), Müslüman toplumlarda sekülerleşme düzeyini belirlemek amacıyla geliştirdiği ölçek aracılığıyla Türkiye bağlamında hangi değişkenlerin etkili olduğunu göstermektedir. Dini eğitim, bebeğe dini isim verme, evli olmayan çiftlerin tatile çıkması gibi faktörleri ele alarak sekülerleşmenin toplumsal boyutlarına işaret etmektedir. Önder Küçükural ve arkadaşları ise “lâdinilik” ya da “nonreligion” kavramının Türkiye’deki sosyolojik inşasına odaklanmışlardır (Küçükural, Cengiz ve Başak, 2023). Bu çalışmalar, din-dışı kimliklerin yalnızca inançsızlık üzerinden değil, kültürel, politik ve gündelik yaşam pratikleri üzerinden de biçimlendiğini göstermektedir.

Nilüfer Göle’nin araştırmaları ise özellikle melez kimlik ve kamusal alanda dinin görünürlüğü meselelerine yoğunlaşır. Ona göre kamusal İslam dinsel-seküler ayrımlarını bozmakta ve yeni bileşimler meydana getirmektedir. Göle’ye (2012) göre modern bir Müslüman olmak “arada” var olmak demektir.

Bu genel çerçevede çalışmanın amacı, Türkiye’de sekülerleşmeye dair mevcut kavramsal zemini berraklaştırmak, literatürde yer alan kuramsal yönelimleri karşılaştırmalı biçimde ortaya koymak ve bu farklı yaklaşımlardan süzölmüş bir kavramsal tanıma ulaşmaktır. Çalışma kuramsal nitelikte olup literatür taraması temelinde yürütülmektedir.

2.Kuramsal Çerçeve Türkiye'de Sekülerleşme Tartışmaları

Dobbelaere’e (2004) göre sekülerleşme toplumsal, örgütsel ve bireysel düzeyde incelenmelidir. Toplumsal düzeyde kurumsal bir laikleşme vurgusu varken, örgütsel düzeyde dini kurumların rol dönüşümü, bireysel düzeyde ise bireylerin dini kimlik algısındaki dönüşümler yer alır. Sekülerizm kavramı genel anlamda dinden uzaklaşarak dünyevileşmeye yönelmeyi, dini eylemle gündelik eylemin birbirinden ayrılmasını içerir. Türkiye’de ise “laiklik” ve “sekülerlik” kavramları sıklıkla birbirine karıştırılmaktadır. Bu nedenle, laikliğin devlet düzeyinde hukuki ve siyasi alanlara, sekülerizmin ise bireysel ve kültürel yaşam pratiklerine işaret ettiğini belirtmek önemlidir (Atay, 2017). Dellaloğlu’na (2019) göre sekülerleşme, Aydınlanma ve modernleşme süreçlerinin doğrudan sonucudur. “Laik”, “dindar” ve “seküler” sıfatlarının bireye atfedilmesi, bu kavramlara dair genel bir uzlaşının bulunmamasından kaynaklanır. Kavramların toplumsal kullanım biçimleri, devletin eylem tarzları ve kamusal alandaki din anlayışı tarafından şekillendirilmektedir.

Casanova (2017), sekülerleşme olgusunu Batı merkezli tarihsel anlatının ötesine taşıyarak, farklı toplumlarda dinin kamusal alandaki rolü üzerinden karşılaştırmalar yapar. Boşanma, kürtaj, doğum kontrolü, eşcinsel evlilik gibi konuları, toplumsal sekülerleşmenin göstergeleri olarak değerlendirir. Türkiye özelinde ise bu göstergelerin yanında başörtüsü, toplumsal cinsiyet, LGBTİ+ temsilleri, içki tüketimi, evlilik öncesi cinsellik gibi gündelik yaşam konu ve pratiklerinin sekülerleşmeyi ölçmede öne çıkan faktörler olarak öne sürüldüğü görülmektedir (Küçükural vd., 2023).

Ertit’in (2023) sekülerlik ölçeğinde kullandığı değişkenler (dini eğitim, bebeğe dini isim verme) de bireylerin gündelik hayat pratiklerinde dine referans vermeden karar alma eğilimlerini ölçmeye

yöneliktir. Bu durum, sekülerleşmeyi sadece inanç kaybı olarak değil, dinin toplumsal düzenleyici rolünün zayıflaması olarak tanımlar. Sekülerleşme gündelik pratiklerle iç içedir. Bu noktada, Türkiye’de sekülerleşmenin bireysel ve kültürel düzeyde farklı biçimlerde yaşandığı düşünülmektedir.

Türkiye’de sekülerlik çoğunlukla siyasal bağlamda tartışılrsa da, kültürel sekülerleşme olgusuna dikkat çeken çalışmaların arttığı görülmektedir. Batı dışında sekülerizm ahlaki heterojenliği yok etme, dinin özel alana indirgenmesinde aracı olma, dinin kamusal alandaki görünürlüğünü azaltma, cinsellik siyaseti yaratma yönlerinden kaygıyla ele alınmıştır (bkz. Göle, 2012, Asad, 2007). Diğer taraftan günümüzde Türkiye özelinde “seküler İslam” olduğuna dair kavramsallaştırmada bulunan yazarlar mevcuttur (bkz. Atay, 2017; Tekin, 2012; Esmer, 2022; Tuğal, 2010). Bu melez kimliğe olumlu ve olumsuz bakan yazarlar olmasına karşın esasen bu seküler-İslami melez kimliğin Türkiye’de var olabiliyor olması aslında sekülerizmin dinin kamusal alanda görünürlüğünün azalması, yalnızca özel alana indirgenmesi, ahlaki heterojenliği yok etmesi yönündeki kaygıları yok edebilecek bir özelliktir. Gerekli olan dindar ve seküler aktörlere eşit mesafede bir kamusal alan inşasıdır. Bu da ancak siyasi arenanın bu zemini sağlayabilmesiyle mümkündür. Günümüz Türkiye toplumu seküler-İslami sentezi bünyesinde iç içe barındırmakta olup pratikte yaşam bu iç içelikte devam etmektedir. Bu bağlamda Türkiye’de sekülerleşme sürecini yalnızca bir “dinden uzaklaşma” hareketi olarak değil, bireylerin kimlik, aidiyet ve yaşam tarzı tercihleri arasında kurdukları karmaşık ilişki biçimleri olarak görmek gerekir.

Türkiye’de gençler arasında gözlemlenen sekülerleşme ve dindarlık biçimleri, bireylerin günlük yaşam pratiklerinde ortaya çıkar. Esmer (2022), “Helal Dairesi’nde Kadın Kadına Müzik Yapmak: Türkiye’de Kentli Dindar Genç Kadınların Kültürel Pratikleri” başlıklı çalışmada genç dindar kadınların gündelik pratiklerinde yarı-seküler pratikler geliştirdiğini, muhafazakar ve seküler pratiklerin iç içe geçtiğini vurgular. Bu ekseninde günümüz Türkiye’inde sekülerlik İslami içerimler barındırırken, Müslümanlık da seküler içerimler barındırmaktadır. Sekülerleşme ile dindarlık arasındaki bu ilişki, aynı zamanda toplumsal cinsiyet boyutuyla da değerlendirilmelidir. Türkiye’de kadınların dindarlık ve sekülerleşme deneyimleri, toplumsal cinsiyet normları ve devlet politikalarıyla şekillenmektedir.

3.Sonuç

Türkiye’de son zamanlarda yapılan araştırmalara bakıldığında namaz kılıp başörtüsü takıp tanrı inancı olmayan ve Tanrı inancı bulunup ibadette bulunmayan insanların varlığından söz etmek mümkündür, bu kapsamda çift yönlü bir iç içelik mevcuttur diyebiliriz. Burada “kültürel Müslümanlık” kavramı önemlidir. “Kültürel Müslümanlık” dini pratiklerin tamamını yerine getirmese de kendisini Müslüman olarak tanımlayan kişilere atıf yapar (Atlı, 2023). Bu olgu, Davie’nin (1990) “aidiyetsiz inanç” kavramıyla benzer bir çerçeve sunar; birey, Tanrı’ya inanmayı sürdürürken kurumsal yapı ve pratiklerden uzaklaşır.

Turner (2018) ise bu durumu “popüler din” kavramı altında ele alır. Ona göre modern toplumlarda teologların veya kurumsal dinin belirleyiciliği azaldıkça, bireyler kişisel maneviyat biçimleri geliştirir. Bu bireyselleşmiş dindarlık biçimleri, küresel ölçekte bir “arayış kültürü”nü ve “dini melezlenme”yi beraberinde getirir. Türkiye’de de bu melezleşme, hem seküler hem de dindar kimlik unsurlarının iç içe geçtiği bir kültürel zemin üretmiştir.

Bu noktada “sekülerleşmiş” kimlik, yalnızca lâdini (nonreligious) kimlikleri değil, aynı zamanda kendini Müslüman olarak tanımlayıp dini pratiklerde bulunmayan bireyleri de kapsar. “Sekülerleşmiş” olma hâli, Türkiye’deki toplumsal dönüşümün sonucu olarak ortaya çıkan geniş bir kimlik alanına işaret eder. Böylelikle sekülerleşme, sadece din dışı kimliklerin artışıyla değil, aynı zamanda dini kimliğin kişisel ve kültürel biçimlerde yeniden tanımlanmasıyla ilgilidir.

Bu açıdan bakıldığında, Türkiye’deki sekülerleşme süreci ikili bir yapı sergiler. Bir yanda dinin toplumsal alandaki etkisinin görece zayıflaması; diğer yanda bireysel maneviyatın ve dini anlam üretimlerinin yeniden biçimlenmesi söz konusudur. Bu çift yönlülük, hem sekülerliğin hem de dindarlığın dönüşümünü birlikte içerir.

Dobbelaere’e (2004) göre sekülerleşme farklı düzey ve farklı hızlarda ilerler. Din tamamen yok olmamakta ancak bireysel bir alan haline gelmektedir. O, çalışmasını üçlü bir model üzerine kurar: 1-Toplumsal düzey, 2-Örgütsel düzey, 3-Bireysel düzey. Toplumsal düzeyde kurumsal bir laikleşme vurgusu varken, örgütsel düzeyde dini kurumların rol dönüşümü, bireysel düzeyde ise bireylerin dini kimlik algısındaki dönüşümler yer alır. Türkiye’deki sekülerleşme deneyimi toplumsal ve bireysel alanın dönüşümünün kesiştiği bir alanı içerir. Hem toplumsal hem de bireysel düzeyde, dinle kurulan ilişkinin biçimi değişmekte; din, kültürel bir referans olarak kalmaya devam ederken, gündelik yaşamda belirleyici olmaktan uzaklaşmaktadır.

Türkiye’de sekülerleşme tartışmaları, artık yalnızca laiklik ve devlet-din ilişkileri ekseninde değil, bireysel kimlikler, toplumsal cinsiyet, yaşam tarzı ve gündelik pratikler bağlamında ele alınmaktadır. Literatürdeki yönelim, sekülerleşmenin dinin ortadan kalkması olarak okunması değil, dinle kurulan ilişkinin biçim değiştirmesi olarak düşünülmesi yönündedir.

Türkiye’deki sekülerleşme süreci, hem dindar hem seküler öğelerin bir arada bulunduğu bir toplumsal dönüşüm olarak okunabilir. “Sekülerleşmiş” kimlik bu anlamda “lâdini” kimlikten daha kapsayıcıdır; çünkü hem din dışı kimlikleri hem de kültürel Müslümanları ve aidiyetsiz inanç biçimlerini içerir. Bu kimlik dönüşümü, Türkiye’de dinin kamusal görünürlüğü ile bireysel inanç biçimleri arasındaki sınırların giderek geçirgen hâle geldiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, Türkiye’de sekülerleşme ne Batı tipi bir dini gerileme süreci ne de geleneksel dindarlığın devamıdır. Aksine, dinin toplumsal ve kültürel alanlarda yeniden konumlanması, bireysel inançların çeşitlenmesi ve yeni dindarlık biçimlerinin artışıyla karakterize olan özgün bir dönüşüm sürecidir. Bu dönüşüm, sekülerleşmenin yanı sıra dinin ve dindarlığın yeni biçimlerde varlık kazandığı bir süreci de içermektedir. Sekülerleşme, salt dinsel geri çekilme değil, aynı zamanda toplumsal yapının, kültürel değerlerin ve bireysel tercihlerinin yeniden biçimlenmesini içeren çok katmanlı bir olgudur.

Kaynakça

Asad, T. (2007) *Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet Ve Modernlik*, Metis.

Atay, T. (2017). “Parti, Cemaat, Tarikat: 2000’ler Türkiye’sinin Dinbaz-Politik Seyir Defteri”, *Can Yayınları*, 2. Baskı.

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

Atlı, B. (2023). Türkiye’de Dindar Olmama Halleri ve Bedensel Tezahürleri, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Begüm Özden Fırat, Yüksek Lisans Tezi.

Bruce, S. (2011). *Secularization In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford University Press.

Casanova, J. (2001). Civil society and religion: Retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam. *Social Research*, 68(4), 1041–1080.

Casanova (2017). *Catholicism, Gender, Secularism, and Democracy Comparative Reflection, içinde Islam, Gender, and Democracy in Comparative Perspective*, Editör: Cesari, J, Casanova, J., Oxford University Press, 46-62.

Davie, G. (1990). “Believing without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain?” *Social Compass*, 37: 455-69.

Dellaloğlu, B. (2019). “Laik” ve “Seküler”in Politik Teolojisi, içinde *Sekülerleşme Tartışmaları*, Editörler: Kirman, M. A., Ertit, V., Kadim Yayınları.

Dobbelaere, K. (2004). *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Peter Lang.

Ertit, V. (2023). Development and Validation of Secularity Scale for Muslims, *Open Theology* 2023; 9: 20220236, 1-30

Esmer, E. (2022). “Helal Dairesi’nde Kadın Kadına Müzik Yapmak: Türkiye’de Kentli Dindar Genç Kadınların Kültürel Pratikleri” İçinde *Türkiye’de Gençlik Araştırmaları: Temalar, Yönelimler Ve Yaklaşımlar*. Editörler: Şentürk, Y., Uçarol, A. B., Ezik, A., Heretik.

Göle, N. (2012). *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar, Metis*.

Küçükural, Ö., Cengiz, K., Başak, M. A. (2023). Türkiye’de Lâdinî (nonreligious) Arayışları Çalışmak: Dinden Uzaklaşma ve Ayrılma Eğilimlerine Dair Kavramsal Bir Çerçeve Önerisi. *Abant Sosyal Bilimler Dergisi*, 23(1), 437-451.

Stark, R. (2000). “Secularization: R.I.P.” *The Secularization Debate içinde* (ed) William H. Swatos & Daniel V. Olson, s.41-66, New York, Rowman & Littlefield.

Tekin, M. (2012). “Batı’da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri”, *İnsan & Toplum Dergisi*, 2(4), *Sekülerizm Özel Sayısı*, İlem Yayınları.

Tuğal, C. (2010). “Pasif Devrim İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi”, *Koç Üniversitesi Yayınları*.

Turner, B. (2018). *Din ve çağdaş sosyolojik kuramlar* (Y. Davarcı, Çev.). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27(2).

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

Wilson, B. (1985). "Secularization", *The Sacred in a Secular Age içinde* (ed) Phillip E. Hammond, s. 187-203, Berkeley: University of California Press.

Zaman Kültürü ve Teknolojileri

Ebru Erbudak*

Özet: Bu makalede, insanların yaşadıkları sosyal, kültürel ve ekonomik şartlara göre zamanı nasıl algıladıkları incelenmektedir. Zaman algısı ile zaman kültürü arasındaki ilişki üzerinde durulmaktadır. Zaman kültürünün önemli değişkenleri açıklanmaktadır. Zamanı ölçme ve kullanmak için veya zamana göre yaşamak için geliştirilen zaman ölçüm ve zaman kullanım teknolojileri üzerinde durulmaktadır. Araştırma, zaman kavramı hakkındaki felsefi ve ilmi dökümanlar ve mevcut tartışmalarda zamanla ilgili olarak geliştirilen fikirler kullanılmaktadır. Bunlar birbiriyle karşılaştırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Zaman, Zaman Algısı, Kültürel Zaman, Zaman Teknolojileri

Abstract: This article examines how people perceive time according to their social, cultural, and economic conditions. It focuses on the relationship between time perception and time culture, explaining the key variables of time culture. It also discusses time measurement and time usage technologies developed for measuring and using time, or for living according to time. The research utilizes philosophical and scientific documents on the concept of time, as well as current discussions on time, and compares these ideas with each other.

Keywords: Time, Perception of Time, Cultural Time, Time Technologies

Giriş

Zaman, insanlık tarihi boyunca yalnızca tabiat olaylarının takibiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda toplumsal düzenin kurulmasında belirleyici bir rol oynamıştır. İlkel toplumlarda güneşin hareketleri, mevsim döngüleri ya da dini ritüellerle belirlenen zaman mevhumu, teknolojinin ilerlemesiyle beraber daha kesin, net ölçülebilir ve standardize edilmiş bir yapıya dönüşmüştür. Bu durum, özellikle mekanik saatlerin icadıyla ivme kazanmış ve zaman, bireylerin ve toplumların yaşam ritmini belirleyen bir yapısal öge haline gelmiştir. Bu çalışmada doküman analizi yöntemi kullanılmış; kıymetli araştırmacıların görüşleri tarihsel bağlamda karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Verilerin nitel olması sebebiyle, sayısal analizden ziyade düşünsel ve yapısal çerçevede yorumlama yapılmıştır.

* İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi ORCID: 0009-0006-2332-6566

Bu tebliğde zamanın tanımı, kültür ve zaman teknolojileri arasındaki ilişki ve bağlantı üzerinde duracağım.

Bu üç kavramın tanımı ve bu kavramlar arasındaki ilişki, günümüzde insanların ve toplumun tüketim alışkanlıkları, yaşamdaki duruşları ve ikna teknolojilerine bağlı olarak manipüle edilmesinde önemli bir role sahiptirler. Yani günümüzde insanların alışkanlıklarının şekillendirilmesinde zaman algısı ve bu algının yönlendirilmesinin etkisini anlatmaya çalışacağım.

Zamanın tanımı ve zamanın insan ve toplum hayatındaki etkisi bilindiği gibi ilk çağdan beri konuşulan ve yazılan bir konudur. Kant, zamanın insan yaşamındaki önemini, “insan zamanıyla yaşar, zamanıyla kavrar, insandan bağımsız bir zamandan söz edilemez” ifadesiyle dile getirirken, Hawking de zamanın yalnızca evrendeki her şeyi etkileyen değil, aynı zamanda her şeyden etkilenen bir yapı olduğunu belirtmiş; zaman kavramı olmadan evrendeki olaylardan söz edilemeyeceğini ifade etmiştir. Bu bakış açısı, zamanın hem insan hem de evreni anlama sürecindeki merkezi rolünü vurgular. Literatürde sürekli tartışılan zaman, Türk Dil Kurumu’na göre “bir işin, bir oluşun içinde geçtiği, geçeceği veya geçmekte olduğu süre, vakit” olarak tanımlanmaktadır (Gürbüz ve Aydın, 2012).

Zaman kelimesinin geçtiği bilinen en eski yazılı metin Kutadgu Bilig olup, Osmanlıcada zaman kavramı “avan” (anlar, vakitler) ve “dehr” (sınırları belli olmayan uzun zaman) gibi terimlerle karşılanmıştır. Dehr terimi bazı kaynaklarda zaman ile eş anlamlı değerlendirilirken, bazı görüşler iki kavramı ayırt etmektedir. Zaman kelimesinin etimolojik kökenine bakıldığında, İran mitolojisindeki Zurvan figürüyle ilişkili olduğu görülmektedir. Zerdüştlük inancına göre, iyiliği temsil eden Hürmüz ile kötülüğün temsilcisi Ehriman, sonsuz zamanla özdeşleştirilen Tanrı Zurvan’ın çocuklarıdır. Bu anlatı, zamanın tanrısal bir güç olarak hem yaratıcı hem de sınır koyucu bir role sahip olduğunun göstergesidir (Döner, 2017).

İslam kültüründe zamanın mistik ve izafi yönü, bast-ı zaman (zamanın genişlemesi), kabz-ı zaman (olayların kısa zaman dilimine sığması), neşr-i zaman (kısa sürede çok iş yapılması) ve tayyi zaman (birden fazla yerde aynı anda bulunabilme) kavramlarıyla ifade edilir. Kur’an’da yer alan Hz. Süleyman’ın Belkıs’ın tahtını kısa sürede getirmesi hadisesi, zamanın fiziksel sınırlarının aşılabileceğini gösterir (Küçük, 2002). Eski Türkçede zaman anlamına gelen kelimelerin fonetik evrimi incelendiğinde, “sui” ve “sö” biçimlerinden türeyen “sü” terimi zaman ve çağ manalarında kullanılmış, sonrasında bu sözcük Yeni Türkçede “su” biçimine, günümüzde ise “sularında” gibi kalıplara dönüşmüştür (Sertkaya, 2011).

İnsanlar arasında zaman hem objektif hem de subjektif ölçülere sahip bir kavram olarak algılanmaktadır. Kişi hoş bir anında zamanın hızla aktığı, sıkıntılı anlarda ise zamanın uzadığı hissini yaşar. Bu bağlamda, zamanın insanlar için manası, yaşanan olay ve duyguyla doğru orantılıdır. Drucker zamanı “en kıt ve eşsiz kaynak”, Mackenzie “son derece nazik”, Tyler “en acımasız ve katı element”, Laiken ise “en temel kaynak” şeklinde nitelemektedir. İnsanlık tarihinde zaman bilincinin oluşması, gök cisimlerinin hareketleriyle beliren gece-gündüz periyodu ve mevsimsel döngü ile bağlantılıdır (Gürbüz ve Aydın, 2012).

İnsanlık tarihi boyunca zamanın ölçümü, günlük yaşam ve toplumsal örgütlenme için temel teşkil etmiştir. Modern zaman algısını başlatan en önemli adım mekanik saatlerin icadıdır. İlk mekanik

saatler 14. yüzyılın başlarında Avrupa’da ortaya çıkmış; manastır gibi prensipli ve disiplinli yaşamın katı bir zaman yönetimi gerektiren alanlarında kullanılmak üzere tasarlanmıştır. Sonraki yüzyıllarda taşınabilir cep saatleri ve 1656’da Christian Huygens’ in sarkaçlı saat icadı, zamanı daha kesin ölçmeyi olanaklı kılmıştır. Bu gelişmeler, günlük yaşamı dakik planlarla yönetmeyi ve ekonomik üretimi zamana göre tertip etmeyi sağlamıştır. Örneğin Giddens’a göre modernleşme aşamasında zaman ölçümü, “ticaretin zamanı”na geçiş manasına gelir; yani zaman artık ürün ve hizmet değiş tokuşu ile iş bölümüyle doğrudan ilişkili duruma gelmiştir. Modern zamanın oluşumunda üç ana etken rol oynamıştır (Varol, 2025):

Sömürgecilik dönemindeki askeri zaman yönetimi ihtiyacı.

Demiryollarının icadıyla birlikte bölgeler arası zaman standardizasyonu gereksiniminin doğması. Endüstriyel kapitalizmin iş ve üretim disiplinini gerektiren yapısı.

Bu etkenler, mekanik saatlerinde yaygınlaşmasıyla sanayi devriminin ve modern toplumun temellerin hazırlık olmuştur. Mekanik saatlerin getirdiği net zaman-süre ölçümü, toplumsal yaşamdaki koordinasyonu da dönüştürmüştür. Geleneksel toplumlarda zaman genellikle güneşin konumu, mevsimler veya dini ibadet saatleriyle anlaşılırken, mekanik saatler sayesinde soyut bir düzenleyici olmuştur. Modern toplumlarda okullar ders programı ve organizasyonlarını saatlere göre yapar, fabrikalar işgününü sabit saat aralıklarına böler, kamu kurumları ve ulaşım hatları belirli saat dilimlerinde çalışır (Çelik ve Babaoğlu, 2024).

Zamanın standartlaştırılması, ulusal ve uluslararası düzeyde merkezi otoritelerin teşebbüsü ile gerçekleştirilmiştir. Bu amaçla 1884 yılında düzenlenen Uluslararası Meridyen Konferansı ile dünya genelinde kabul görmüş saat dilimleri belirlenmiştir. Bu sayede farklı coğrafi konumlardaki ülkeler arası demiryolu ve telgraf haberleşme yöntemi tek bir zaman sistemiyle uyumlu seviyeye ulaşmıştır. Türkiye’de ise bu süreç, Cumhuriyet’in ilanının hemen sonrası resmi kanunlar vesilesiyle hayata geçirilmiştir: 26 Aralık 1925’te çıkarılan “Günün 24 saate taksimine dair kanun” ile ülkede tüm iller tek tip saat sistemine geçirilmiş ve resmi zaman olarak İzmit’ten geçen 30. meridyen kabul edilmiştir. Merkezi yönetim, bu düzenleme sayesinde zaman ölçümünü tekeline almış, eğitim, ulaşım ve idari faaliyetlerin koordinasyonunda ortak bir saat dilimini zorunlu kılmıştır. Cumhuriyet öncesine bakarsak: Osmanlı Devleti’nde zaman yönetimi namaz saatlerine göre periyodik şekilde düzenleniyordu ve Batı’dan ithal saatlerin kadrancıları bile Arap rakamlı olarak sipariş ediliyordu. Bu gelişmelerle birlikte zaman kavramı, modern devletin ve sanayi toplumunun örgütlenmesinde merkezi bir rol oynamıştır. Zaman ölçümünün mekanikleşmesi ve zamanın standardizasyonu; çalışma düzeninin yerleşmesi, ulaşım ve ticaretin koordinasyonu ile kamu hizmetlerinin organizasyonu gibi hususlarda toplumsal düzenin temelini oluşturmuştur (Yıldız, 2006).

Sanayi Devrimi öncesinde zaman genellikle yerel güneş saatlerine veya esnek tarımsal döngülere göre ayarlanırken mekanik saatlerin yaygınlaşmasıyla gündelik zaman pratiği de değişti; özellikle 1100-1300 yılları arasında saat başı çalan mekanik saatlerle çalışma süresi hesaplanabilir duruma geldi. Bu nesnel zaman anlayışı, bir yandan köylülerin sezonluk döngülerle işleyen esnek takvimini geride bırakırken, diğer yandan 19. yüzyılda artan ulaşım ve fabrikalaşma ihtiyacı karşısında standart saat sistemlerine geçişi zorunlu hale getirdi. Demiryollarının yaygınlaşması, kentlerin farklı güneş saatini kullandığı dönemlerde tarifelerin çakışmasına yol açtı ve 1883’te ABD

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

demiryolu şirketlerinin ülkeyi dört zaman bölgesine ayırarak ortak saat uygulamasına geçmesini zorunlu kıldı. Bu gelişme, dünya genelinde saat dilimleri ve Greenwich Ortalama Zaman' ın hazırlanmasını sağladı. Böylece Sanayi Devrimi döneminde zaman yerellikten çıkıp ulusal ve uluslararası eşgüdüm gerektiren bir standarda ulaştı (Özel, 2017).

Sanayi Devrimi ile fabrika sistemi ön plana çıktı; üretim bantlarında görev dağılımı ve seri üretim faaliyetleri arttı. Önceleri tarlada esnek saatlerde çalışan işçiler, yeni düzende ise belli vardiya sistemine dahil oldu. Atlas Sosyal Bilimler Dergisinin bir çalışmasına göre sanayileşmeden önce tarım işçileri esnek zaman dilimlerinde çalışırken, sanayileşme sonrasında fabrikalarda belirlenen zaman dilimlerine göre iş ve mola saatlerini ayarlamak durumunda kalmışlardır. 1800'lere gelindiğinde fabrikaların çalışma prensibi, işçilerin sabah saatinde başlayıp belirlenen süre boyunca mola vermeden çalışmasını öngörüyordu. Bu şartlar, mesai saatlerinin katı kurallarla düzenlenmesi ve vardiyalı çalışma sisteminin benimsenmesi manasına geliyordu. Bu sebeple işçiler makinelerle senkronize çalışabilmek için dakiklik ve sürekli çalışma alışkanlığı edinmek zorunda kaldılar. Dolayısıyla üretim süreçleri belirli zaman dilimlerine bağlanmış; mesai saati dışında kalan işler gece veya hafta sonu gibi zaman aralıklarında organize edilerek çalışma ve dinlenme süreleri sıkı bir disiplinle yürütülmüştür (Berktaş ve Oraklıbel, 2021).

Sanayi toplumunda zaman, sadece ölçülebilir birimlerden ibaret değildi hatta kapitalist üretimde maliyet ve verimlilik ölçütü haline geldi. Zamanın metalaşması “vakit nakittir” anlayışı yaygınlaştırdı. Örneğin Taylor'ın bilimsel yönetimi, iş süreçlerini zaman ve hareket etüdüyle bölüp her iş için ideal süreler belirlemek suretiyle ücretlendirmeyi hedefliyordu. Verimliliği artırma metotları kullanan Taylor, çalışanların performansına bağlı ücret sistemi ve parça başı prim ödüllendirme sistemiyle üretim maliyetlerini düşürdü. Bu dönemde dakiklik temel bir değer oldu; zaman kıymetli, satın alınan, satılan, mübadele edilen, tasarruf edilen, ziyan edilmemesi gereken dünyevi bir mana kazandı. Artık üretim süreçlerinde süreler hammadde ve işçilik maliyetlerinin hesaplanmasında başlıca kalemlerden biriydi. Kapitalist düzen içinde zaman yönetimi verimlilikle doğru orantılı bir kavram hâline geldi; çalışanlara ödenen ücretler ve işletmelerin kârı saat başına düşen üretim miktarları üzerinden hesaplanıyordu. Weber'in vurguladığı gibi, rasyonel zaman kullanımı kapitalizmin ruhu sayılır; Franklin'in “vakit nakittir” sözü bu anlayışın özetidir. Böylece zaman, sadece sayılan birim olmaktan öte iktisadi önem taşıyan bir kaynak olarak ele alındı ve verimlilik” kavramı bu bağlamda öne çıktı (Özer, 2014).

Sanayileşme beraberinde zaman koordinasyonunu da zorunluluğu hale getirdi. Bu sayede ulaşım ve haberleşme araçları da hızlandı. Demiryolu tren seferleri, vapur tarifeleri, telgraf ve telefon haberleşme sistemleri, çeşitli bölge ve kentler arasında ortak saat kullanımını zorunlu kılıyordu. Ülkeler demiryolları işletmesinde tarifeler arası çakışmaları önlemek amacıyla ortak zaman uygulamasına geçmek zorunda kaldılar. Böylelikle tren, vapur ve posta trafiği için kesintisiz bir zamanlama uygulanmaya başlandı. Bu dönemde resmi saat uygulamaları yaygınlaşarak kamusal alanda (fabrika çanları, postane, resmi dairelerin çalışma saatleri vb.) senkronizasyonun önemi çoğaldı. Örneğin bir ülke içinde saat dilimlerinin belirlenmesi, ulusal tren ağının kesintisiz yönetilmesi açısından kritik önem kazandı. Haberleşmede de (telgraf hatlarıyla) iletişim hız kazanırken mesajların iletilme ve ulaşma zamanları programlı hale geldi. Bu gelişmeler sayesinde zaman yönetimi, devletlerin ve kurumların çalışma ve hizmet saatlerinin düzenlenmesinde önemli bir rol oynadı (Özel, 2017).

Sanayileşme ile birlikte iş yaşamını biçimlendiren “kesin zaman” anlayışı, toplumsal hayatı da çok ciddi etkiledi. Yeni oluşan burjuva sınıfı, dakiklığın ve zamanı tasarruflu kullanma kültürünün temsilcisi oldu. Yükselen orta ve üst sınıflar düzen ve verimliliği benimserken alt sınıflar genellikle tembellik ve zamanı amaçsızca ve boşa harcamakla eleştirildi. Resmî kurumlar, okullar ve fabrikalar, sabah-akşam saatlerine göre çalışma düzenine kavuştu; işbaşı ve işten çıkış saatleri netleşti. Max Weber’in de işaret ettiği gibi, bu dönemde Protestan iş ahlakının etkisiyle zaman rasyonel bir değer olarak görüldü ve “vakit nakittir” anlayışı toplumun büyük çoğunluğuna ulaştı. Toplumsal yaşamın her alanı, zaman yönetimi ve prensiplerine göre yeniden yapılandı ve örgütlendi: toplu taşıma, üretim çarkları, kamu hizmeti ve sosyal faaliyetler zaman çizelgelerine tabi oldu. Böylece dakiklik, sorumluluk ve düzenli çalışma modeli modern toplumun temel anlayışı hâline geldi (Yıldırım, 2011).

Zaman ölçüm teknolojileri, yalnızca teknik detaylarıyla ele alınmamalı; bu teknolojilerin tarih boyunca toplumsal hayatı nasıl dönüştürdüğü de düşünülmelidir. Sanayi Devrimi ile birlikte zamanın ekonomikleşmesi, toplumun üretim, haberleşme, ulaşım ve yönetim alanlarında verimlilik, dakiklik ve eşgüdüm prensipleriyle yeniden örgütlenmesini gerekli kılmıştır. Böylelikle zaman, sadece ölçülen bir olgu değil, aynı zamanda modern toplumun temel değeri olan düzen, disiplin ve rasyonalite değerlerinin taşıyıcısı durumuna gelmiştir. Bu bağlamda zaman ölçüm teknolojileri, modern uygarlığın maddi ve düşünsel temellerinden biri olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç olarak; zaman önceleri insandan bağımsız, insan eylemlerini yöneten ve dönüştüren bir güçtü. Zaman, tabiat gibi, insana verilmiş bir emanettir ve onu anlamına ve değerine uygun kullanması beklenir. Zaman, tarihi olayları kayıt altına alma ve nedenselliğin bir değişkeni olarak görüldü. Bu durum, zamanın geometrik ve aritmetik bir soyut ölçüm aracı olmasıyla sonuçlandı. Zamanın araçsallaşması, sanayi devrimi ile birlikte kültür olarak benimsendi, sahip olunan bir sermaye ve mülk haline getirildi.

Kaynakça

Berkeş, S., & Oraklıbel, R. D. (2021). Sanayi devrimi ile gelen değişim: İş bölümü ve yabancılaşıma. *Atlas Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(6), 112-121.

Cengizkan, A., Çulhaoğlu, M., Erkaya, G., İnam, A., Kaçar, D., Maga, İ., Önder, İ. & Soykan, Ö. N. (2003). *Zaman’ın Kitabı*. İstanbul: YGS Yayınları.

Coşanay, Büşra, Muhammed İkbâl Felsefesinde Zaman Kavramı, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Muğla, 2017.

Çelik, E., & Babaoğlu, E. (2024). Michel Foucault’da İktidar–Disiplin İlişkisi ve Zamansallaştırma. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24(4), 1793-1814. <https://doi.org/10.18037/ausbd.1524419>

Dere, M. E. (2022). Modernleşmenin Sembolü Tarihi Muğla Saat Kulesi ve Muvakkithanesi. *Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 5(3), 1890-1911.

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

Döner, E. (2017). Bazı Kültürlerde ve Dinlerde Zaman. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17(1), 227-247.

Güçlü, N. (2001). Zaman Yönetimi. Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi, 25, 87-106. Gürbüz, M. & Aydın, A. H. (2012). Zaman Kavramı ve Yönetimi. KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi, 9(2), 1-20.

Hawking, S. (2016). Zamanın Kısa Tarihi. İstanbul: Alfa Basım Yayım.

Özel, M. E. (2017). Zaman, Takvim, Saatler (Yaz saati, Kış saati, Standart saat, Arabesk saat). <https://www.herkesebilimteknoloji.com/haberler/toplum/zaman-takvim-saatler-yaz-saati-kis-saati-standart-saat-arabesk-saat#:~:text=%C4%B0lk%20kez%201883%E2%80%99te%20ABD%20demiryolu,Greenwich%20Mean>

Özer, A. (2015). Frederick Taylor'ın Görüşlerini 21. Yüzyıl Yönetim Mantığı İle Yeniden Okumak. Verimlilik Dergisi(2), 41-72.

Sertkaya, O. F. (2011). Kelime dağarcığımızdan: Vakit/Zaman/Çağ Bildiren İfadelerde Kullanılan Sularında Kelimesinin Etimolojisi. Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, 7 (10), s. 121-128

Topakkaya, A. (2012). Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması. Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 13, 219-231

Varol, Z. (2025). SAAT

<https://100sene100nesne.com/saat/#:~:text=Modernizm%20k%C3%B6ken%20itibariyle%20%E2%80%9Cmodo%E2%80%9Ddan%20,Giddens%2C%202004%3A%209>

Yetmen, A. (2014). Zamanın Felsefi Temelleri Üzerine Bir İnceleme (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Kadınların Türk Siyasetindeki Tarihsel Değişimi, Yükselişi ve Güncel Durumu Üzerine Nitel Bir Araştırma: Sultangazi Örneği

Gamze Yılmaz*

Doç. Dr. Fatma Nur ŞENGÜL*

Özet

Günümüzde, kadınların siyasi alandaki temsili hâlâ yeterli düzeyde değildir. Bu durum, toplumların büyük bir kısmında hâlâ varlığını sürdüren ataerkil yapı ile doğrudan ilişkilidir. Toplumsal değişim ve ilerleme adına, kadınların siyasi süreçlerde daha fazla yer alması, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması ve ataerkil yapıların zayıflaması açısından kritik bir rol oynamaktadır. Birçok toplumda kadınların siyasi temsil oranları, erkeklerin oldukça gerisindedir. Bu durum, hala güçlü bir şekilde varlık gösteren ataerkil toplumsal yapının etkisiyle şekillenmektedir. Ataerkil sistem, erkeklerin toplumun çeşitli alanlarında, özellikle de siyasi ve ekonomik alanlarda baskın konumda olduğu bir düzeni ifade etmektedir. Bu yapının sürdürülmesi, kadınların karar alma süreçlerinden dışlanmalarına ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin devam etmesine neden olmaktadır. Kadınların siyasi hayatta daha fazla yer alması, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanmasında önemli bir adım olacaktır. Bu minvalde bu çalışma kapsamında Türk siyasetinde kadının yeri, kadınların kendi bakış açısıyla anlaşılmasına çalışılmıştır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi ve derinlemesine mülakat tekniği kullanılmıştır. Bu doğrultuda siyasi kadın kollarına üye ve aktif görev alan 10 kadın katılımcı ile derinlemesine mülakat gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın sonucunda siyasi parti kollarında aktif üye olan kadınların genellikle orta yaş kategorisinde olduğu, genele bakıldığında tüm katılımcıların ev hanımı olduğu ve ekonomik olarak asgari düzeyde oldukları, katılımcıların çoğunun aile üyelerinin siyasi partilere üye olduğunu ve bu bireylerden etkilendikleri, katılımcılar için kadın kolları; kadınların problemlerine çözüm ürettiği, kadınlar için güvenli bir ortam yarattığı ve siyasetin erkek egemenliğinden çıkmasına olanak sağladığı ve gelecekte siyasi alanda kadın temsiline sayısının artacağına dair inançlarının olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Siyaset Sosyolojisi, Siyasette Kadın, Kadın Siyasi Kollar.

* İstanbul Aydın Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Lisans Öğrencisi,
İstanbul Aydın Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü
ORCID: 0000-0002-2995-943X

A Qualitative Study on the Historical Transformation, Rise, and Current Status of Women in Turkish Politics: The Case of Sultangazi

Abstract

Today, the representation of women in the political sphere remains insufficient. This situation is directly related to the patriarchal structure in many societies. For the sake of social progress and transformation, greater participation of women in political processes plays a crucial role in achieving gender equality and weakening patriarchal systems. In many societies, the rate of women's political representation lags significantly behind that of men. This imbalance is shaped by the strong influence of patriarchal social structures, where men dominate various domains, particularly politics and the economy. The persistence of this structure leads to the exclusion of women from decision-making processes and perpetuates gender inequality. Increasing the participation of women in political life is a vital step toward achieving gender equality. In this context, the present study seeks to understand the position of women in Turkish politics from the perspective of women themselves. The study employs a qualitative research method, utilising in-depth interview techniques. Accordingly, interviews were conducted with 10 women who are members and active participants in the women's branches of political parties. The findings reveal that the women actively participating in political party branches are generally middle-aged, all participants are housewives, and most are economically at a minimal level. Furthermore, many participants reported being influenced by family members who are also politically affiliated. For these women, the women's branches are seen as spaces that produce solutions to women's problems, provide a safe environment for women, contribute to breaking male dominance in politics, and foster a belief that female representation in politics will increase in the future.

Keywords: Political Sociology, Women in Politics, Women's Political Branches.

Giriş

Günümüzde kadınların siyasi alanda yeterince temsil edilmediği gözlemlenmektedir ki bu durumun önemli bir nedeni toplumda hâkim olan ataerkil sistemdir. Dünya nüfusunun cinsiyet dağılımı neredeyse eşit olmasına rağmen, siyasi arenada erkeklerin kadınlara kıyasla daha fazla temsil edildiği belirgin bir gerçektir. Bu durum, kadınların nüfus oranlarıyla paralel bir siyasi temsili sağlamadığı şeklinde kendini göstermektedir (Demir, 2022: 2). Burada temsil edilmeme kavramıyla anlatılmak istenen; kadının siyasal iktidar ilişkilerde erkeğe göre daha düşük toplumsal konumda bulunmasıdır (Türk, 2010: 13). Kadınların temsil edilmeme konusunda toplumsal ve kültürel geleneklerin, sosyal ve ekonomik etkenlerin oldukça önemli etkisi vardır (Demir, 2022: 2). Toplumsal değişim ve ilerleme için kadınların siyasi hayatta daha fazla yer alması toplumsal cinsiyet eşitliği için önemli bir konudur. Kadınların siyasette aktif rol almaları toplumdaki diğer kadınlar için rol model ve ilham kaynağı olabilme açısından da oldukça önemlidir. Bu minvalde bu çalışma kapsamında tarihten günümüze kadınların siyasi hayatın ne kadar içinde olduğu, hangi etmenlerin onları siyasete ittiği ve siyasi hayata atılırken ne gibi sorunlarla karşılaştıkları sosyolojik bakış açısı ve saha çalışması ile ele alınmaktadır. Çalışmanın amacı ise, iki farklı siyasi partinin kadın kollarına üye kadınların, partilerinin kadınların yaşadığı toplumsal sorunlara bakış açılarını,

***Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
Istanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025***

kadın kollarının siyasal alandaki etkisini ve kadınların siyasi temsiline ilişkin yaklaşımlarını ile çözüm önerilerini incelemektir. Çalışma kapsamında yanıt aranan problem cümleleri şu şekildedir;

Siyasi bir partide aktif olarak görev alan kadınların demografik özellikleri nelerdir?

Siyasi partilerde aktif olarak görev alan kadınların partiye giriş süreçleri nasıl gerçekleşmiştir? Onları siyasete iten sebepler neler olmuştur?

Kadınlar, partiye giriş sürecinde ailesi, çocukları ya da eşleri tarafından nasıl karşılanmıştır? Süreçler neler yaşamıştır?

Siyasi partiye giriş sürecinde kadınların karşılaştıkları engeller nelerdir?

Siyasette görev alan kadınların günümüz Türk siyasetine yaklaşımı nedir? Gelecekte daha çok kadın siyasetçi olması konusundaki yaklaşımı nelerdir?

Türkiye tarihindeki önemli kadın siyasetçilerin günümüz siyaset katılan kadınlar üzerinde etkisi nelerdir?

Araştırmanın Kavramları ve Tanımları

Siyaset Kavramına Sosyolojik Bir Bakış

Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğüne göre siyaset “*Devlet işlerini düzenleme ve yürütme sanatıyla ilgili özel görüş veya anlayış.*” olarak tanımlanmaktadır (<https://sozluk.gov.tr/>, Erişim Tarihi: 06.05.2024). Siyaset ve sosyoloji, toplumun en temel yapı taşlarından ikisidir ve birbirleriyle sıkı bir ilişki içindedirler. Siyaset, toplumun güç ilişkilerini ve kaynak dağılımını düzenleyen süreçlerin bütünüdür. Sosyoloji ise toplumu, insan ilişkilerini, kurumları ve toplumsal yapıyı inceleyen bir bilim dalıdır. Bu iki disiplin, birbirini derinlemesine etkileyen ve anlamlandıran ilişkiler içindedir. Sosyoloji aynı zamanda toplumdaki çıkar çatışmalarını, güç ilişkilerini, sınıf farklarını, etnik ve dini ayrımları, cinsiyet rollerini inceleyerek siyasetin altında yatan dinamikleri anlamlandırmaya çalışır. Siyaset sosyolojisi ise siyaset ve toplum arasındaki etkileşimi inceleyen bir disiplindir. Siyaset sosyolojisinin inceleme alanı siyasetin toplumsal koşullarıdır; siyasetin toplumdaki diğer olaylar tarafından nasıl etkilendiği ve bu olayları nasıl etkilediğidir. Sosyolojinin bir alt dalı olarak siyasal süreçleri, siyasi kurumları, siyasetteki aktörleri ve siyasal davranışları inceleyen bir disiplindir. Bu disiplin, toplum içindeki siyasi yapıları, ilişkileri ve süreçleri anlamak için sosyolojik yaklaşımları kullanır. Aynı zamanda bireylerin ve toplumun siyasi davranışlarını, siyasi partileri, seçimleri, devlet yapılarını, iktidar ilişkilerini, toplumsal hareketleri ve diğer siyasi olguları inceler. Siyaset sosyolojisi, toplumdaki güç ilişkilerini, siyasal katılımı, siyasal liderlik dinamiklerini, toplumsal değişim ve dönüşümü, toplumsal hareketleri, siyasi kimlik oluşumunu ve benzeri konuları ele alır. Siyaset toplumdan ayrı bir kurum değil, toplumsal alana bağlı bir kurumdur. Toplumsal alanda bulunan her kurum birbiriyle ilişki içerisindedir bu nedenle toplumsal alandaki her kurumla siyaset arasında bir bağ vardır (Karaoğlan, 2020: 3).

Siyaset kavramında iki yaklaşımdan söz edilir: çatışmacı ve uzlaşmacı yaklaşımlar. Çatışmacı yaklaşıma göre siyaset bir çatışma ilişkisidir. Toplumda bir arada yaşayan insanlar sosyal,

ekonomik farklılıklar ve çıkarlar doğrultusunda birbirleriyle mücadele ederler. İnsanlar arasındaki bu farklılıklar sebebiyle ortaya çıkan çatışma siyasetin temelini oluşturan unsurdur. Bir diğer yaklaşım türü olan uzlaşmacı yaklaşımda ise siyasetin amacı toplumu bütünleştirmek ve insanlar arasındaki çıkar çatışmasını engelleyerek insanların genel yararını gözetmektir. Bu yaklaşım olması gerekeni ortaya koyan bir yaklaşımdır (Özdemir, t.y: 27). Türk tarihinde siyaset ve kadın ilişkisi her dönem çetrefilli bir yapı arz etmiştir. Alt başlıklarda kısaca bu ilişkiye değinilmektedir.

Eski Türk Devletlerinde Siyaset ve Kadın

Eski Türk toplumunda kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiplerdir. Kadınların geniş bir özgürlük alanı vardı. Örneğin ata binip, dövüşmekteydiler (Açıl, t.y: 64). Eski Türk toplumlarında kadınlar, siyasi yaşamın merkezinde aktif roller üstlenmişlerdir. Özellikle Göktürkler ve Uygurlar gibi devletlerde, kadınlar yönetimde etkili olmuş, hatta bazıları devletin başına geçmiştir. Devlet yönetiminde “hakan” adı verilen hükümdarların yanında eşleri “hatunlar” da söz sahibiydi. İlk defa Göktürk Devleti zamanında kullanılmaya başlanan, Bumin Kağan’ın eşinin unvanı bilinen hatun ismi devlet yönetiminde yetkisi bulunan hanım anlamına gelen ‘kraliçe’ demektir (Tellioglu, 2016:8). Hakanın yanında hatun devletin organize ettiği törenlere katılmış, diplomat olarak görev almış ve devleti temsil ettiği durumlar olmuştur (Açıl, t.y: 65). Devlet yönetiminde hatun, eşi hakandan sonra gelen en önemli isimler arasındadır (Tellioglu, 2016:9). Mecliste üyeliği bulunan hatunlar gerektiği zaman hükümdarı temsil edebilir, askeri orduyu yönetebilirdi (Tellioglu, 2016:9). Hakan gelen elçiyi yalnız başına huzuruna kabul etmez yanında mutlaka hatun da bulunmaktaydı (Tellioglu, 2016:4). Eski Türklerde Metehan’ın hatunu gibi devlet siyasetinde oldukça önemli etkisi olan ve devlet yönetiminde söz sahibi olan kadınlar vardır (Terzi, 2012; 2). Metehan, Çin ordusunu kuşattığı zaman Çin hükümdarı kurtulmak için çareler aramıştır. Bu sırada hatunun aracılığıyla Metehan’ı ikna etmeye çalışmışlardır. Hatunun sözlerinden etkilenen Metehan, Çin ordusunun ülkesine dönmesine izin vermiştir. Tarihte yaşanan bu meseleden Eski Türklerde siyasi yaşamda kadınların ne kadar önemli oldukları gözlemlenebilmektedir.

İskitler döneminde kadınlar savaş meydanlarında gövde gösterisi yapmış, erkeklerle omuz omuza çarpışmışlardır. İskit kadınının erkeklerle eşit şekilde savaşabilmesi için küçük yaşlardan itibaren asker olarak yetiştirilmiş, silah kullanma eğitimi almıştır (Açıl, t.y:67). Hun ve Göktürk dönemlerinde ise Çin kaynaklarında devlet yönetiminde hakanın yanında hatunun da bulunduğu, devleti hem hakanın hem hatunun temsil ettiğinden bahsedilmiştir (Açıl, t.y:68). Hun devletine ziyarete gelen elçiler hatuna birtakım hediyeler getirirdi, bunun üzerine hatun elçileri huzuruna kabul ederdi. Hun Devletinde Çin İmparatorluğu ile yapılan ilk barış antlaşması Metehan’ın hatununun imzasını taşımaktadır (Ögel, 1979: 32’den akt. Serdaroğlu, 1992: 36). Göktürkler döneminde hatunun devlet işlerinde söz hakkı vardır. Halkın bir emri kabul etmesi için emirnamenin “hakan ve hatun emrediyor ki” ifadesiyle başlaması gerekmektedir (Serdaroğlu, 1992: 35). Göktürklerde emirnamelerin hakan ve hatun tarafından imzalanması, hakanın eşinin ya da annesinin halk arasındaki davalara bakarak suçlulara gereken cezayı vermesi buna örnektir (Terzi, 2012: 18). Göktürkler döneminde İl Kağan Çinin Ma-i şehrini kuşatmak ister fakat Çin İmparatoru’yla yaptığı karşılıklı anlaşmalar neticesinde kuşatmaktan vazgeçer. Sonrasında Kağan’ın karısı hatun kuşatmalara devam edilmesi için emir verir ve Kağan hatunun emrini yerine getirmiştir (Açıl, t.y: 68). Bu örnekten yola çıkarak Göktürk Devletinde devlet çıkarları söz konusu olduğunda hatun karar mercii olup emirlerinin yerine getirildiği görülmektedir. Avrupa Hun Devletlerinde Bleda’nın karısı eşi öldükten sonra yaşadığı köyün sahibi ve o bölgenin idarecisi

olarak görevlendirilmişti. Hun Devletlerine bağlı Sabarlarda ise hükümdardan sonra başa geçen kraliçe savaşı ve yöneticiliğiyle ünlü bir Türk hatunuydu. Selçuklular Devletinde ise hatunun yanında idari, askeri teşkilat ve hazine bulunurdu (Terzi, 2012: 18). İlk İslamiyet zamanlarından Osmanlı'nın kuruluşuna kadar toplumda kadınlar erkeklerle çarpışıp, sefer düzenlemişlerdir. Osmanlı'nın kurulmasından hemen önce Anadolu'da bir kadın örgütü kuruldu. Bacıyan-ı Rum adında kurulan bu örgüt Ahilik teşkilatının bir uzantısıdır. Bu örgüte üye olan kadınların askeri faaliyetlere katıldıkları bilinmektedir (Terzi, 2012: 21). Türkler için oldukça önemli olan Orhun Kitabelerinde kadınların siyasi alandaki yerini gösteren önemli örnekler vardır. Orkun (1987)'da geçen "*Yukarıda Türk Tanrısı, Türk mukaddes yeri, suyu öyle tanzim etmiş. Türk Milleti yok olmasın diye, millet olsun diye babam İltirış Kağanı, annem İlbilge Hatunu göğün tepesinden tutup yukarı kaldırmış olacak.*" İfadesinde Türk milleti için hatunun da kağan kadar önemli bir statüde olduğundan bahsedilmiştir (Tellioglu, 2016: 2019).

İlk Türk devletlerinde küçük yaşta başa geçmek zorunda kalan veliahtların ülkeyi idare etmekte zorlandığı durumlarda annelerinin yönetimi ele aldıkları görülmektedir. Göktürk Devletinde İltirış Kağan'ın annesi olan Hatun Göktürk hükümdarlığında devlet yönetiminde önemli rol oynamıştır. Uygur Devletinde Bilge Kağan'ın annesi olan Kutluk Bilge hatun, devletin yönetiminde etkin bir konumda bulunmuştur. İlk Türk devletlerinde kadınlar devletin her alanında görev alabilmektedirler. Yukarıda bahsedilen örneklerde görüldüğü üzere hatunların devletin çıkarları hakkındaki kararlarda belirleyici bir rolü olduğu ve hakanların kararlarını değiştirmekte etkili oldukları görülmektedir (Tellioglu, 2016: 222).

Osmanlı Döneminde Siyaset ve Kadın

Osmanlı İmparatorluğu, uzun ve zengin bir tarihe sahip olan önemli bir imparatorluktur ve siyasi yapısıyla birlikte kadınların statüsünü şekillendirmiştir. Osmanlı döneminde, kadınlar siyasi alanda doğrudan yer almasa da toplumun siyasi, sosyal ve kültürel yaşamında etkili bir şekilde var olmuşlardır. Kadınlar, Osmanlı toplumunda eğitim, kültür ve sanat gibi alanlarda da aktif rol oynamışlardır ancak genellikle aile ve ev işlerinde yoğunlaşmışlardır. Osmanlı İmparatorluğu'nda kuruluş döneminde kadınların yaşam tarzları eski Türk yaşayışına benziyordu fakat İslamiyet'in kabulü ile bazı farklılaşmalar meydana gelmiştir (Şemşek, 2020: 195). Bu farklılaşmalar Kanuni Döneminde kadını mahrem bir nesne haline getirilmiştir (Ülkütaşır, 1967: 49'dan akt. Şemşek, 2020: 195). Kadının mahrem bir nesne olarak algılanmasından sonra Osmanlı toplumunda kadınlar toplum hayatından tecrit edilmiştir. Osmanlı Devleti'nde saray yapılanmasının başladığı dönemde yani 16. yüzyıla tekabül eden dönemlerde kadınlarla ilgili birçok ferman çıkarılmıştır. Kadınlarla ilgili olan bu fermanlar kadınların; giysileri, evden dışarı çıkmaları veya karşı cinsle olan iletişimleri hakkında bazı düzenlemeleri içeren fermanlardır. Osmanlı kadınların sosyal faaliyetlere katılım göstermeleri ayıplanmış bazen ise yasaklar koyularak engellenmiştir (Şemşek, 2020: 196). I. Ahmet 1603 yılında yayımladığı ferman ile hanımların tatlıcı restoranlarına gitmeleri, daha sonra ise karşı cinsle birlikte (buna aile üyelerindeki fertler de dâhil) kayığa binmeleri yasaklanmıştır. I. Mahmut 1750 yılında yayımladığı ferman ile hanımların piknik alanlarına girmelerini yasaklamıştır. III. Osman döneminde ise haftanın üç günü çıkmaları yasaklanmıştır. I. Abdülhamit 1787 yılında hanımların ince bezden pardösü giymelerini yasaklamıştır (Aydın, 2015: 86). II. Mahmut ise 1828 yılında ince bezden pardösü diken terzilerin ikaz edilmesi tekrarladıklarında ise dükkânları önünde idam edilmeleri hakkında ferman yayınlamıştır (Demir, 2008: 9'dan akt. Aydın, 2015: 86). Tanzimat fermanının ilan edilmesi ile kadınlarla ilgili bazı

yasaklar ortadan kalkmıştır ve kadınlara sosyal yaşamda bazı haklar tanınmıştır (Şemşek, 2020: 198). Bu haklar “2.2.2. Türkiye’de Kadın Hakları” isimli başlıkta incelenecektir.

Orta Asya'da, sultanların hükümdar üzerinde oldukça önemli etkisi vardır. Sultanlar kendilerine verilmiş bazı iller ve bölgelerde önemli görevlere sahiplerdir. Bu bölge ve illerde memurlar aracılığıyla vergi toplarlardı ve yine memurlar aracılığıyla bölgenin yönetiminde söz sahibiydiler. Valide Sultanlar, padişahın annesi olarak önemli siyasi ve sosyal konumlara sahip olmuşlardır. Bazı Valide Sultanlar, devletin yönetiminde etkin bir rol oynamış ve hatta bazı dönemlerde fiilen iktidarı ellerinde bulundurmışlardır.

Saray yönetimi içerisinde hükümdardan sonra statüsü en yüksek kişi hükümdarın karısı hatundur. Hükümdarların karısı hatunlar ayrı çadırlarda yaşar ve temel sorunları görüşüp karara bağlandığı, ileri gelenlerin katıldığı toplantılara katılırlardı (İslamoğlu, 2023: 1002). Osmanlı devletinde sultanların yönetimdeki faaliyetleri 16. Yüzyıldan sonra etkilerini göstermiştir. Hürrem Sultan ve Kösem Sultan gibi hatunların devlet yönetimine katkıda bulunması, Osmanlı İmparatorluğuna olumlu etkiler bırakmıştır (İslamoğlu, 2023: 1003). Osmanlı’da II. Selim Dönemi “Kadınlar Saltanatı olarak anılmaktadır. Kanuni Sultan Süleyman öldükten sonra tahta geçen II. Selim, otoritesi zayıf bir padişahdır. Bu nedenle o dönemdeki güçlü ve hırslı kadınların devlet işlerinde etkisi oldukça büyüktür. Saraydaki kadınlar devletin dış politikalarında da etkili olmuştur. Hürrem Sultan Polonya (Lehistan) Kralı I. Sigismund’la ve o vefat edince oğlu II. Sigismund’la mektup yoluyla iletişime geçmiştir. Bu iletişimle Hürrem Sultan’ın Lehistan- Osmanlı arasındaki ilişkide olumlu yönde etkisi olmuştur (Taş, 2014: 1306). Aynı zamanda Hürrem Sultan İstanbul’a gelen Sirvanşahlara misafirperverliğini göstermiş ve onlarla oldukça yakından ilgilenmiştir. Bu sayede Sirvanşahları Osmanlı’ya güvenebileceklerine inandırarak Safevilere karşı ittifak oluşturdu. Bu ittifak devlet dış politikası için önem arz etmektedir. Aynı şekilde Nurbanu Sultan da Venediklilerle iyi ilişkilere sahiptir. Valide sultanların hükümdar sefere çıktığında ülkede yaşananları onlara aktardıkları veya yeni padişah tahta çıkarken şehzadeler arasında taht kavgalarını önlemeye çalıştıkları, İstanbul’da gerçekleşen Yeniçeri isyanlarında orta yolu bulmaya çalıştıkları görülmüştür (Taş, 2014: 1307). Saraydaki Sultanların devlet işlerindeki rolleri devlet ihtiyaç duydukça ortaya çıkmıştır. Örneğin iki devlet arasında ittifak kurulmasını desteklemeleri, anlaşmaların imzalanmasında rol oynamaları, isyanların çıktığı dönemde arabulucu rolünü üstlenmeleri gibi faaliyetlerde bulunmuşlardır (Taş, 2014: 1310). Osmanlı’da kadınların yönetimde etkin olmalarının etkenlerine bakıldığı zaman hükümdarın sefere çıkmaması veya saraydan dışarıya çıkmaması ile birlikte haremdeki sultanlar hükümdarın güç dengesini etkilemeyi başardılar. Kadınların harem içerisindeki güçleri yönetimde daha fazla söz hakkına sahip olmalarını sağladı. Hükümdarın fikirlerini etkileyen sultanların gücü zaman içerisinde Osmanlı yönetimde önemli bir konuma gelmiştir. Bu mesele özellikle Hürrem, Safiye ve Kösem Sultan gibi güçlü kadınlardan oluşan haremi olan hükümdarların döneminde kendini belli etmiştir. Bu kadınlar haremde oluşturdukları gücün etkisiyle devlet yönetimine müdahalede bulunarak Osmanlı Devleti’nin politikasını etkileri altına almışlardır (İslamoğlu, 2023:1004).

Osmanlı İmparatorluğu'nda 16. yüzyılın başlarında yaşanan hanedan değişikliği, saray içerisindeki kadınların devlet yönetimindeki etkisini etkilemiştir. Bu dönemde yaşanan hanedan değişikliği, Kanuni Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Mustafa'nın tahta geçirilmek istenmesi ve ardından Yavuz Sultan Selim'in torunu Şehzade Selim'in tahta geçirilmesiyle gerçekleşmiştir. Bu süreçte saraydaki kadınlar, taht kavgalarında ve siyasi entrikalarda aktif bir rol oynamış, ancak hanedan

değişikliği sonrasında Valide Sultanlar gibi daha üst düzey kadınlar devletin yönetiminde daha belirgin bir şekilde yer almıştır. Valide Sultan'ın görevi şehzadeyle sancağa çıkmak ve şehzadenin eğitilmesiyle meşgul olmaktır fakat Hürrem Sultan'ın zamanında bu faaliyetler değişmiştir. Hürrem Sultan merkezde kalabilen ilk haseki sultan (şehzade annesi) olmuştur. Bu mesele şehzadelerin sancağa çıkma adetinin son bulmasıyla daha çok önemli hale geldi (İslamoğlu, 2023:1006). Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) İslam Ansiklopedisi'nde sancağa çıkmak “Osmanlılar'da XVI. yüzyıl sonuna kadar hânedana mensup şehzadelerin idarî tecrübe kazanmak üzere taşraya gönderilmesini ifade eden tabir” olarak açıklanmıştır (<https://islamansiklopedisi.org.tr/>, Erişim Tarihi: 09.05.2024). Şehzadelerin saray içerisinde kalmasıyla birlikte, haseki sultanlar merkezde konaklamaya başladılar. Gerçekleşen bu değişim haseki sultanların sarayın siyasetine olan etkisini arttırdı. Bu dönemde, Valide Sultanlar devletin yönetiminde daha aktif bir rol oynamış ve sarayın iç işlerini belirleyici bir şekilde etkilemişlerdir. Bu olay yani hanedan değişimi, Osmanlı İmparatorluğunda sultanların siyasi alanda daha aktif olmalarına ortam oluşturmuştur. Haseki sultanoluğu tahta geçtiğinde şehzade annesinin etkileme gücü artar. Bu olay haseki sultanın padişah olan şehzadenin yönetiminde önemli bir rol almasına ortam oluşturur. Böylece haseki sultan padişahın danıştığı en güvenilir kişi konumuna gelir ve devlet içi siyasete katılır. Bu durum Osmanlı'nın devlet yönetiminde valide sultanların siyasi alanda etkili olmasına sebep olmuştur (İslamoğlu, 2023: 1006). Ülkeye gelen elçiler haremın güçlü hanımlarına hediyeler sunmak için birbirleriyle yarışlardı. Bu durumun sebebi bu güçlü konumdaki hanımların haremdeki idari yönetimde alınan önemli kararlarda oldukça etkili olmalarıdır. Bu durum Osmanlı İmparatorluğunda hanımların devlet içi yönetimde etkili olmalarını sağlamıştır (İslamoğlu, 2023:1008). Osmanlı' da kadınlar modernleşme döneminde feminist hareketler gerçekleştirmiştir.

Modern Türkiye'de Cumhuriyetle Birlikte Siyaset ve Kadın

Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğüne göre cumhuriyet kelimesi “*Milletin, egemenliği kendi elinde tuttuğu ve bunu belirli süreler için seçtiği milletvekilleri aracılığıyla kullandığı yönetim biçimi*” olarak tanımlanmaktadır (<https://sozluk.gov.tr/>, Erişim Tarihi: 15.05.2024). 29 Ekim 1923'de Türkiye'de cumhuriyetin ilan edilmesi ile siyasi, hukuki, ekonomik ve kültürel alanda birçok yenilik ve değişim meydana gelmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk, Türk kadınlarının izlenimlerinin uluslararası kamuoyunda yanlış aksettirildiğini düşünüyor ve bu izlenimin değişime uğraması gerektiğine inanıyordu (Doğramacı 1989: 89-90'dan akt. Arıkan, t.y: 357). Bu inancı ile Atatürk, Türk kadınlarının toplum içerisindeki konumlarını değiştirmeyi (Arıkan, t.y: 357), toplumsal yaşamın her alanına aktif olarak katılmalarını ve erkeklerle eşit haklara sahip olmalarını sağlamak istiyordu. Bu düşünce, Türk toplumunda kadınların siyasi alanda daha fazla yer almasını teşvik etmiştir ve Türk kadınlarının siyasi bilincinin artmasını sağlamıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında kadınlar, sadece siyasal alanda değil, aynı zamanda eğitim, iş ve sosyal hayatın diğer alanlarında da aktif rol oynamışlardır. Atatürk'ün kadınların eğitimine ve çalışma hayatına aktif katılmalarına yönelik reformları, kadınların siyasi bilinçlenmelerini ve toplumsal rollerini güçlendirmiştir. Tevhidi Tedrisat Kanunu ve Medeni Kanunu'nun çıkarılması kadınlara siyasi alanda haklar tanınması ve Cumhuriyet kadınının ortaya çıkmasını sağlamıştır. 1924 tarihinde kabul edilen Tevhidi Tedrisat Kanunu ile eğitim öğretimde kadın erkek eşitliği sağlanmıştır (Arslanel, 2021: 198) ve Medeni Kanunu'nun kabul edilmesiyle kadın ve erkek ilk kez aynı statüye getirilmiştir (Arslanel, 2021:206). Mustafa Kemal Atatürk, Türk kadınının toplum yaşamında pasif kalmasını desteklememiş, kadınların iş hayatında ve siyasal hayatta aktif

olmalarıyla ilgili bazı fikirler geliştirmiştir (Arslanel, 2021: 198). Mustafa Kemal Atatürk'ün Türk kadını ile ilgili bu düşünceleri, kadınların siyasal yaşama dahil olmasını ve Türk kadınının Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde (TBMM) kendisini temsil etme fırsatını bulmasını sağlamıştır (Kılınççeker ve Gök, 2019: 55 akt. Arslanel, 2021: 199). Türk kadınının sahip olmak istediği haklara yönelik yaşanan gelişmeler, cumhuriyetin ilanıyla birlikte 1930'lu yıllarda kadınların siyasi hayatta birtakım haklar elde etmesiyle neticeye ulaşmıştır (Oğuzhan, 2023; 413). Mustafa Kemal Atatürk'ün toplumun medeniyet seviyesine ulaşabilmesi için önce kadınların eğitim seviyelerinin yükseltilmesinin gerekli olduğunu düşünmesi bu dönemdeki kadınların istedikleri hakların gelişmesinde çok önemli rol oynamıştır (Oğuzhan, 2023; 422). Bir gezisinde Mustafa Kemal Atatürk, Türk kadınına şu sözlerle tanımlamıştır: *“Türk kadını savaş sırasında ülkeye çok büyük yardımda bulundu; herkes gibi o da acı çekti. Bugün o özgür olmalıdır, eğitim görmeli, okullar kurmalı, ülkede erkeklere eşit bir konuma sahip olmalıdır. Buna hakkı vardır (Caporal, 1982:180'den akt. Gök ve Kılınççeker, 2019: 55).”* Atatürk'ün 1923 yılında İzmir ziyareti sırasında yaptığı bir konuşmada kadınların ülkenin gelişmesi açısından en az erkekler kadar önemli olduğunu şu cümleleriyle açıklamıştır: *“Şuna inanmak gerekir ki, yeryüzünde her şey kadınlar tarafından yapılmıştır. Bir toplum onu oluşturanlardan yalnız birinin ihtiyaçlarının kazanılması ile yetinirse, o toplum yarından çok güçsüzlük içinde kalır... Bir millet ilerlemek ve uygarlaşmak isterse, özellikle bu noktayı temel alarak benimsemek zorundadır. Kadınlarımız da bilgili olacak ve erkeklerin geçtiği tüm öğretim derecelerinden geçeceklerdir. Sonra kadınlar, toplumsal hayatta erkeklerle birlikte yürüyerek birbirlerinin yardımcısı ve destekçisi olacaklardır. Memleketimizde cahillik varsa bu yaygındır. Yalnız kadınlarımızı değil, erkeklerimizi de kapsamaktadır... Son olarak diyorum ki, bizi analarımızın adam etmesi gerekirdi. Onlar edebilecekleri kadar etmişlerdir. Ancak bu günkü seviyemiz, bugünün gerektirdiği zorunluluk ve ihtiyaçlara yeter değildir. Başka zihniyette, başka olgunlukta adamlara ihtiyacımız var. Bunları yetiştirecek olanlar da bundan sonraki annelerdir (Atatürkçülük I., 1998:334; Sağ 20; Doğramacı, 1992: 903'den akt. Gök ve Kılınççeker 2019: 56).”* Kurtuluş Savaşı ve I. Dünya Savaşı zamanında kadınların cephe ve cephe ardında erkeklerle birlikte verdiği mücadele kadınların sahip olmak istediği siyasi ve sosyal hakları almaları için önemli bir etken olmuştur (Gök ve Kılınççeker 2019: 71). 1930'lu yıllarda kadınlara birtakım haklar verilmiş olsa da bu haklar erkeklerin belirlemiş olduğu sınırlar içerisinde kalmıştır (Oğuzhan, 2023; 422). Önemli mevkiilerde bulunan erkekler kadınların siyasi hayattaki elde edeceği hakları kısıtlanmışlardır, bu durumda kadınlar, devletin belirlediği sınırlar içerisinde kalmalıydı ki belirlenen bu sınırlar kadınların siyasi yaşamda aktif olarak bulunmasına izin vermemiştir (Oğuzhan, 2023; 413). Fakat daha sonrasında 1934 yılında kadınlara siyasi yaşamda bazı haklar verilerek kadınlarla erkeklerle aynı siyasal statüye gelmelerine neden olmuştur (Oğuzhan, 2023; 422). Kadınlar siyasi olarak ilk haklarını 1930 tarihinde belediye seçimlerine ve 1933 tarihinde köy muhtarlığı ve ihtiyar heyeti meclisi seçimlerine katılma hakkına, 1934 yılında ise milletvekili seçme ve seçilme hakkına sahip olmuşlardır ve 1935 tarihinde yapılan ilk seçimde 18 kadın milletvekili meclise girmeye hak kazanmıştır. Kadınlara verilen bu haklar sayesinde Türk kadını, seçme ve seçilme hakkına Avrupa ülkelerindeki hemcinslerinden önce sahip olmuştur (Gök ve Kılınççeker 2019: 18).

Cumhuriyetin ilan edilmesiyle birlikte Türk kadınlarının siyasal hayata dair ilk örgütlü bir şekilde mücadeleyi ve ilk kadın siyasi parti oluşumunu *'Kadınlar Halk Fırkası'* meydana getirmiştir. Kadın Halk Fırkası 15 Haziran 1923 yılında Nezihe Muhiddin ve kadın arkadaşlarının gayreti sonucunda kurulmuştur (Oğuzhan, 2023: 414). Bu kadınlar haricinde Kadın Halk Fırkasında dönemin önemli isimlerinden Nimet Rüveyda, Şükufe Nihal, Seniye İzzeddin, Matlube Ömer,

***Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025***

Zeliha Ziya, Tuğrul Bedri, Muhsine Salih gibi birçok kadın bulunmuştur (Arslanel, 2021: 200). Merve Oğuzhan'ın makalesinde fırkanın kadrosundan ve görev dağılımından şu şekilde bahsetmiştir: “*Kadınlar Halk Fırkası'nın kurucu başkanı Nezihe Muhiddin, ikinci başkanı Nimet Rumeyde, genel sekreteri Şükufe Nihal, saymanı Latife Bekir, muhasebecisi Seniyye İzzeddin, sekreteri Muhsine Salih, veznedarı Matlube Ömer, idari heyette görev almışlardır (Oğuzhan, 2023: 414).*” Kadın Halk Fırkası, Türk kadınlarının siyasi katılımını teşvik etmek, eğitim ve iş imkânlarına erişimlerini artırmak, evlilik ve miras gibi alanlarda kadın haklarını güçlendirmek gibi hedefler doğrultusunda çalışmalar yapmıştır. Kadınların siyasi arenada daha aktif rol almasını teşvik etmiş ve onların siyasi bilincini artırmak için çalışmalar yürütmüştür. Kadınlar Halk Fırkası kadınların tarihteki yeri ve siyasete katılımları açısından oldukça etkili olmuştur. Kadınlar Halk Fırkası kadınların siyasete atılmakla ilgili isteklerde bulunduğu ve bu istekleri bir şekilde duyurabilmeleri için verdikleri mücadeleyi ortaya koymaktadır (Çokoğullar Bozaslan, 2020: 51). Partinin amacını Kadın Halk Fırkası Genel Sekreteri Şukufe Nihal şu sözleriyle açıklamıştır: “*Partimizin amacı her şeyden önce Türk Kadınına muktadir bir dereceye terfi ettirmek özellikle ülkenin toplumsal ve ekonomik gelişme amaçlarının gelişmesine katkı sağlamaktır. Bunun için öncelikle kadınlarımızın aydınlanmasını sağlamak onları gelecekteki görevlerine hazırlamak arzusundadır. Bu görevleri ise öncelikle annelik sonra da aile reisi görevleridir. Türk kadını öncelikle eğitilmeli aile ve toplumsal yaşamla ilgili hakları konusunda bilgilendirilmelidir. Zaten bundan sonra siyasi haklar kendiliğinden gelecektir (Metintaş, 2018: 82'den akt. Arslanel, 2021: 200).*” Kadın Halk Fırkasının kurucu isimlerinden olan Nezihe Muhiddin fırkayı şu sözlerle tanımlamıştır: “*Kadınlar Halk Fırkası kadınların sosyal, siyasal ve ekonomik haklarını elde etmesi için mücadele veren, kadınların toplum içerisindeki konumu yükseltmekle beraber, Cumhuriyet yönetiminin gölgesinde, meclis kürsüsünde bu hakları savunmak için çalışan siyasal bir cemiyettir (Zihnioğlu, 2003: 132'den akt. Oğuzhan, 2023: 415).*”

30 Mayıs 1923 tarihinde Kadın Halk Fırkası bir toplantı düzenlemiştir. Bu toplantıda fırkanın İkinci Başkan hanımı Nimet Rûveyda fırkanın belli başlı hedeflerini ve bu doğrultuda gerçekleştirmeyi umdukları faaliyetleri şu şekilde açıklamıştır: “*Biz ne mebus olmak istiyoruz ne de siyasi cereyanlar peşinde koşmak niyetindeyiz. Bizim en birinci emelimiz içtimadi iktisadi gayelerin tahakkukunu görmektir. Çalışacağız ve ispat edeceğiz ki kadın bir memleket için na kabil'i ihmal bir kemiyettir. Bunu ispat ettikten sonra da hakkımızı isteyeceğiz, Daha doğrusu “veriniz” diyeceğiz. Alıncaya kadar çalışacağız. Memleket için fedakerane bir surette çalışıp muvaffak olduktan sonra erkekler bizim hakkımızı tasdik etmeyecekler mi? Elbette evet... zaten bunu da biz hatırımıza getirmedi.*” (Kartal, 2005: 91'den akt. Arslanel, 2021: 200).

Kadının ataerkil toplum düzeninde erkeğin gölgesinde kalması kadını ikincil konuma düşürmüştür. Kadının bu ikincil konumu, toplumsal ve siyasi haklara erişememesi ve erkeğin egemenliği düşüncesi Nezihe Muhiddin'in en başat problemidir. Tüm bunlara rağmen Kadınlar Halk Fırkasının ortaya çıkışı, birtakım gruplar tarafından uygun ve gerekli olmayan tanımlamalarıyla eleştirilmiş ve eşitsizliğe sebep olabilecek özellikte bir örgüt olduğu düşünülmüştür (Çokoğullar Bozaslan, 2020: 52-57). Meclis-i Mebusan seçimlerinde daha kadınlara seçme ve seçilme hakkı verilmemişken Halide edip Adıvar'ın oy pusulasında yer alması siyasi hayatta hak isteyen kadınlar tarafından hoş karşılanmıştır (Arslanel, 2021: 200). Cumhuriyetin ilk zamanlarında seçim kanunlarında düzenlemeler meydana gelmiş ve bu düzenlemeler ile yapılan görüşmeler sırasında mecliste kadınlarla kadınların siyasi hakları ile ilgili münazaralar yaşanmıştır. Bahsedilen kanunun ikinci maddesinde “18 yaşını geçen her erkeğin seçme hakkı vardır” sözü geçmektedir. İlgili

kanundaki bu deęişiklik milletvekili seçiminde erkek sayısına düşen milletvekili oranın sayısını artırmayı hedeflemektedir. Kadınlar siyasi alanda istedikleri hakları elde edene kadar aile içerisinde aile reisine oy vermiş sayılırdı (Arslanel, 2021: 201). Arslanel (2021)'in makalesinde Kadınlar Halk Fırkasının partileşmesini konusunda şu ifadeler yer verilmiştir: “*Kadın Halk Fırkası 16 Haziran 1923'te parti kurulmak amacıyla gerekli olan hukuki izinler için valiliğe başvuru yapmıştır. Valilik başvuruyu İçişleri Bakanlığı'na bildirmişti. Kadın Halk Fırkası parti kurma iznini beklerken diğer taraftan da faaliyetlerine devam ediyordu. Fırka Belediye Seçimlerine katılmak amacıyla girişimlerde de bulunmuşlardı. Ancak Kadın Halk Fırkasının partileşme talepleri henüz siyasal haklarını almamış olan kadınların parti kurmasına izin verilmeyeceği gerekçesi ile ret edilmiştir (Arslanel, 2021: 201).*” Kadın Halk Fırkasını kuran kadınlardan biri olan Nezihe Muhiddin, parti kurma isteklerinin Kanun-i Esasiye göre siyasi alanda hakları olmayan kadınların parti kurlmalarının mümkün olmadığı gerekçesiyle (Oğuzhan, 2023: 415) kabul edilmemesinin sebebini fırkanın nizamnamesi olduğunu şu sözlerle açıklamıştır: “*Çünkü bu tüzükte kadınlarımızın askerlik görevlerini yerine getireceklerine ait bir madde vardı.*” (Arslanel, 2021: 201). Kadınlara parti kurmak yerine cemiyet oluşturmaları önerisi yapılmıştır ve bu durumda Nezihe Muhiddin ve diğer kadınlar siyasi hayata katılım ve sahip olmak istedikleri siyasi haklar için mücadelelerini cemiyet altında devam ettirmeye karar vermişlerdir. Bu cemiyet Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk kadın birliği Türk Kadın Birliği ismiyle ortaya çıkacaktır (Oğuzhan, 2023: 415).

Türk kadınının “Kadınlar Halk Fırkası” adı altında örgütlenmesine müsaade edilmemesi, kadınları yıldırmaştır ve politik alandaki savaşlarını bir örgüt altında ilerletmeye karar vermişlerdir. 7 Şubat 1924 tarihinde Kadınlar Halk Fırkası genel başkanı Nezihe Muhiddin önderliğinde “Kadın Birliği” isminde kurulmuştur. Türk Kadın Birliği'nde yer alan kadınlar *Mezihe Muhittin, Şükufe Nihal, Latife Bekir, Azize Kıbrıslı ve Maile Vahap*’tır (Turan, 1995: 249’dan akt. Kavrayış, 2002: 105). 1927 tarihinde ise ad deęişikliğine gidilerek “Türk Kadın Birliği” ismini almıştır. Kurulan bu birlik yönetmeliğine “Birliğin siyasetle alakası yoktur.” cümlesini ekleyerek politik bir hedefleri yokmuş gibi gözükse de kadınlar, politik alandaki haklarına sahip olabilmek için mücadeleyi daha aktif bir biçimde sürdürmüşlerdir. Birliğin kurucusu Nezihe Muhiddin’e göre *Türk Kadın Birliği* kısa zamanda Anadolu’da da büyük rağbet görmüştür ve yaklaşık beş yüz destekçi kazanmıştır (Arslanel, 2021: 201; Zihnioğlu, 2003: 4-5’den akt. Oğuzhan, 2023: 415-416). Türk Kadın Birliği yönetmeliğinde asıl amaçlarını hane içerisinde, toplumsal hayatta ve iş hayatında, düşünsel konularda Türk kadınının kendini geliştirmesi için çabalamak, genç jenerasyonun öğrenimine özen göstermek ve fakir ve darda olan kadınları desteklemek olarak belirlediğini ifade etmiştir (Caporal, 1982: 653’den akt. Kavrayış, 2002: 105). Türk Kadın Birliği’ne kadınların kendini geliştirmesini isteyen *her Türk ve Müslüman* kadın katılabilecektir (Turan, 1995: 245’den akt. Kavrayış, 2002: 105). Birlik, kadınların ehliyet sahibi olarak, şoför olabilmesi için çalışmalar hazırlamıştır. Kadınların da kolluk kuvvetlerinde yer alması ve hapishanelerde infaz memuru olarak çalışması gibi taleplerde bulunmuştur (Kaplan, 1998: 141’den akt. Kavrayış, 2002: 106). Birlik, kamuoyuna seslenebilmek için bir iletişim aracına ihtiyaç duymuştur. Bu amaçla Türk Kadın Birliği, 1925-1927 tarihlerinde *Türk Kadın Yolu Dergisi*’ni yayımlamıştır (Arslanel, 2021: 201’den akt. Oğuzhan, 2023: 416). Oğuzhan (2023) makalesinde Türk Kadın Yolu Dergisi’nin önemini şu şekilde ifade etmiştir: “*Türkiye’de birinci dalga feminist hareketin o dönemki çıkan tek kadın dergisi olan Türk Kadın Yolu Dergisi, kadınların siyasal mücadelelerinde ve kurulan uluslararası ilişkiler bakımından birincil kaynak değerindedir. Türk Kadın Birliği’nin bağlantılı olduğu örgütler, uluslararası siyasi hak mücadelesinde Batılı öncü kadınlarla ilgili yazı ve*

mektuplaşmalar Türk Kadın Yolu Dergisi'nin "Dünya Kadın Postası" köşesinde yer almıştır (Davaz, 2014: 166'dan akt. Oğuzhan, 2023: 416). Türk Kadın Birliği, kadınların politik haklarını kazanması hususunda oldukça büyük bir etkiye sahip olmuştur. Bu amaçla birliğin yönetmeliğine 1927 yılında gerçekleştirilen kurultayda *"kadınların siyasal haklara sahip olabilmesi adına kamuoyu hazırlamak, uluslararası kadın kongrelerinde yer almak, seçme ve seçilme hakkı talep eden kadın cemiyetlerini desteklemek, dünyadaki diğer kadın örgütlenmeleri ile ilişki kurup Türkiye'de kadın konulu uluslararası konferanslar düzenlemek (Öztürk, 2007: 175'den akt. Oğuzhan, 2023: 416).*" ve *"Kadınlar için siyasal hakların sağlanmasına çalışacağını"* ifade eden birliğin amaçlarını bildiren cümleler ilave edilmiştir (Turan, 1995: 245'den akt. Kavrayış, 2002: 106). Türk kadınına birçok siyasi haklar verildiği dönemde, ayrıca kadınlara *seçme ve seçilme hakkı* tanınıp tanınmayacağı hususu en çok tartışılan hususlardan biri olmuştur. Türkiye'de o dönemlerde kadınlara politik haklar verilmesi konusunda bu isteklerin gerçekleşmesi için daha zamanın olduğu düşüncesi hâkimdir (Kaplan, 1998: 142'den akt. Kavrayış, 2002: 106). 1927'de gerçekleşmesi umulan genel seçimlerde Türk Kadın Birliği taleplerinde ısrarcı olmuştur. Birliğin öncüsü olan Nezihe Muhiddin, talepleri hakkındaki ısrarlarını şu sözlerle ifade etmiştir: *"Devrimleri doğuran, abalar ve savaşımdır. Biz de seçimlerden seçimlere her yurttaş gibi haklarımızı alacağımız güne değin savaşmayı sürdüreceğiz. Yasalar, er geç toplumsal yaşamın gereklerine uymak zorundadırlar (Kavrayış, 2002: 106).*" Türk Kadın Birliği'nin ilk önemli politik çalışması bu seçimlere aday olarak Nezihe Muhiddin ve Halide Edip Adıvar'ın isimlerini vermeleridir. Kadınların seçme ve seçilme haklarının olmadığı bu seçimde isteklerinin kabul edilmeyeceğini bildikleri halde bu isimleri aday çıkartmalarının sebebi, politik alanda kendilerini göstermek ve kadınların bahsedilen hakları elde edebilmeleri için verdikleri savaştan vazgeçmeyeceklerini kamuoyuna belirtmektir (Yüceer, 2008: 138-146'dan akt. Oğuzhan, 2023: 418). Türk Kadın Birliği'nin seçimlere aday çıkartması, 1924 Anayasası'nda bulunan *seçme ve seçilme hakkının* yalnızca Türk erkeğinde olduğunu belirten kriter üzerine tahmin edileceği üzere onaylanmamıştır (Oğuzhan, 2023: 418). 3 Nisan 1930 tarihinde *Belediyeler Kanunu* kabul edilmiş ve bu kanunla Türk kadını için çok mühim olan ilk politik haklar verilmiştir. *Belediyeler Kanunu* ile Türk kadını belediye seçimlerine katılabilme (Milliyet, 1929'dan akt. Oğuzhan, 2023: 419). ve politik firkalara destekçi olarak katılabilme hakkına sahip olmuştur. İlk kadın üye unvanıyla Afet İnan Cumhuriyet Halk Partisi'ne katılım sağlamıştır (Kartal, 2016: 177-178'den akt. Oğuzhan, 2023: 419). Birlikteki kadınlar politik alanda daha çok kendilerini göstermek istemişlerdir. Bu durumda Türk Kadın Birliği mensuplarından Latife Bekir ve diğer destekçiler Cumhuriyet Halk Fırkasına katılmış ve bu firkadan kendilerini aday göstererek Belediye İl Meclisi'ne giriş yapmışlardır. Türk kadını için çok mühim olan *seçme ve seçilme hakkı* 5 Aralık 1934 tarihinde kadınlara verilmiştir. Böylece Türk kadını erkeklerle *eşit seçme ve seçilme hakkını* elde etmişlerdir. 1935 tarihinde gerçekleşen seçimde 18 kadın sayılab Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne girmiştir (Öztürk, 2007: 176'dan akt. Oğuzhan, 2023: 419-420).

Tarihsel bazda Türkiye'de kadın ve siyaset ilişkisinin ardından çalışanın uygulamalı bölümü ve saha araştırması bulguları alt başlıkta ele alınmaktadır.

Araştırmanın Bulguları

Araştırmanın Yöntemi, Veri Toplama Teknikleri ve Örneklem Grubu

***Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025***

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemine ait derinlemesine mülakat tekniği kullanılmıştır. Nitel araştırma, gözlem ve belge analizi gibi veri toplama yöntemleri ile oluşturulan bir araştırma türüdür. Olayların ve olguların gerçekçi bir ortamda bütüncül bir şekilde incelenmesine yönelik süreci temsil eder. Başta sosyal bilimler olmak üzere diğer alanlarda da kullanılan, insan deneyimlerini, davranışlarını ve algılarını derinlemesine anlamaya yönelik bir araştırma yöntemidir. Nitel araştırmalar, incelediği konuyu yorumlama ve sorgulama sürecinde, problemin doğal ortamını da anlamaya çalışır. Bu süreçte, görüşme, gözlem ve doküman analizi gibi yöntemler kullanılarak çözüme ulaşılmaya çalışılır. Aynı zamanda konunun geçmişinde keşfedilmiş ya da henüz ortaya çıkarılmamış bilgiler de derlenir (Baltacı, 2019: 369). Nitel araştırmalar yorumlayıcı paradigma ışığında, katılımcıların kendi bakış açıları ile sosyal olay ve olguları anlamaya çalışır.

Mülakat, sosyal bilimler alanında sıkça başvurulan temel yöntemlerden biridir. Çalışmanın boyutuna göre, bireyler, gruplar, topluluklar ya da örgütlerle gerçekleştirilen araştırmalarda tercih edilmektedir. Mülakat, belirlenmiş bir konu çerçevesinde, yüz yüze gerçekleşen ve en az iki kişinin hem sözlü hem de sözsüz etkileşimlerini içeren bir süreçtir. Bireylerin yaşadığı problemlere ilgi duyan, çözüm üretme konusunda istekli ve bu alanlarda eğitimli kişilerin sosyal hizmet mülakatları gerçekleştirebilmesi mümkündür. Araştırmacı, bu süreçte danışanla bir ilişki kurar, alternatif çözüm yollarını birlikte araştırır ve problemleri derinlemesine inceler (Duyan, 2012: 2). Bu minvalde kadınların siyasi kollara katılım nedenlerini derinlemesine anlamak amacıyla çalışmada nitel yönetim ve mülakat tekniği kullanılmıştır. Çalışma kapsamında 5 muhalefet partisi kadın kollarına üye kadın ve 5 iktidar partisi kadın kollarına üye kadın olmak üzere toplam 10 siyasi kollara üye kadın ile derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Araştırmada kartopu ve amaçlı örnekleme tekniği birlikte kullanılmıştır. Anahtar kişi aracılığıyla saha girilmiş ve mülakatlar yapılmıştır. Mülakat sırasında ses kayıt cihazından yararlanılmıştır. Yapılan mülakatlar içerik analizine tabii tutulmuş ve temalar çıkarılarak araştırma problem cümlelerine cevap aranmıştır.

Çalışma İstanbul il ile sınırlandırılmıştır. İstanbul İlinde Sultangazi İlçesinde yer alan iktidar parti üyesi kadın kolları ve muhalefet partisi kadın kolları ile görüşmeler 10.10.2024-12.12.2024 tarihleri arasından gerçekleştirilmiştir.

Katılımcıların Demografik Özellikleri

Çalışmaya katılan iktidar partisi kadın kolları üyeleri K harfi ile muhalefet partisi kadın kolları üyeleri M harfi ile kodlanmıştır. Aşağıda yer alan tabloda çalışmaya katılan katılımcıların demografik özellikleri yer almaktadır.

	YAŞ	DOĞUM YERİ	MEDENİ DURUM	EĞİTİM DURUMU	MESLEK	AYLIK GELİR	ÇOCUK SAYISI
K1	40	Tokat	Evli	İlkokul	Ev Hanımı	70-80 bin	4
K2	26	İstanbul	Bekâr	Üniversite	Esnaf	30-40 bin	Yok
K3	60	Rize	Evli	İlkokul	Ev Hanımı	Asgari Ücret	2
K4	51	Tokat	Evli	Okur-yazar	Ev Hanımı	Asgari Ücret	2

**Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025**

K5	47	İstanbul	Evli	Lise	Ev Hanımı	Asgari ücretten fazla	3
M1	44	Sivas	Evli	Lise	Ev hanımı	Asgari ücretten fazla	2
M2	47	Artvin	Evli	Üniversite	Ev Hanımı	Asgari ücretten fazla	1
M3	46	Erzurum	Evli	Lise	Ev Hanımı	Asgari ücretten fazla	2
M4	47	Sivas	Evli	İlkokul	Ev Hanımı	Asgari ücretten fazla	3
M5	46	Erzurum	Evli	İlkokul	Ev Hanımı	Asgari ücretten fazla	4

	DERNEK \KULÜP	ÇALIŞMA SÜRESİ	GÜNLÜK ÇALIŞILAN SAAT
K1	Evet, Mavi Umud Gönüllüler Derneği	3 yıl	1-2 saat
K2	Evet, Diyanet Vakfı	5 yıl	4-5 saat
K3	Hayır	15 yıl	1 saat
K4	Evet, Okul Aile Birliği	10 yıl	1-2 saat
K5	Evet, Kastamonulular Derneği	12 yıl	5-6 saat
M1	Hayır	25 yıl	Haftanın 4 günü
M2	Hayır	20 yıl	3 saat
M3	Hayır	30 yıl	2 saat
M4	Hayır	20 yıl	3-4 saat
M5	Hayır	18 yıl	3-4 saat

Bu çalışmada birinci araştırma problem cümlesi “Siyasi bir partide aktif olarak görev alan kadınların demografik özellikleri nelerdir?” sorusu, demografik veriler bağlamında incelenmiştir. Çalışmaya katılan kadın katılımcıların demografik özelliklerini incelemek amacıyla yaş, doğum yeri, medeni durum, eğitim durumu, meslek, aylık gelir, günlük okunan gazete, üye olunan dernek\kulüp, partide çalışma süresi ve partiye günlük ayrılan süre bilgileri sorulmuştur. Katılımcıların bu sorulara verdikleri cevaplar incelendiğinde yukarıdaki tablolarda yer alan verilere ulaşılmıştır.

Yukarıdaki tablo incelendiğinde katılımcıların yaş aralığının 26 ile 60 yaş arasında değiştiği gözlemlenmiştir. Yaş aralığının incelenmesi sonucunda katılımcıların *orta yaş* olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların doğum yerine ilişkin verilere bakıldığında çoğunluğunun doğum yerinin *şehir* kategorisinde olduğu tespit edilmiştir. Medeni durumları incelendiğinde 1 katılımcı hariç hepsinin evli olduğu gözlemlenmiştir. Eğitim durumu ile ilgili verilere bakıldığında katılımcıların 4'nün ilkokul, 3'nün lise, 2'sinin üniversiteden mezun olduğu ve 1'nin okuryazar olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların mesleklerine bakıldığında 1 katılımcının esnaf, diğer katılımcıların ise ev hanımı olduğu tespit edilmiştir. Aylık gelir incelendiğinde ise katılımcıların 8'nin asgari ücretten, 2'sinin ise asgari ücret düzeyinde gelire sahip olduğu gözlemlenmiştir. Katılımcıların çocuk sayısı ise 1 ile 4 çocuk arasındadır.

Çalışmaya katılan katılımcıların 6'sının günlük gazete okuduğu, 4'nün ise okumadığı tespit edilmiştir. Katılımcıların üye olduğu dernekler\kulüpler incelendiği zaman 6'sının herhangi bir derneğe\kulübe üye olmadığı, 4'nün ise çeşitli derneğe\kulübe üye oldukları tespit edilmiştir. Katılımcıların siyasi partide çalışma sürelerine bakıldığında 3 yıl ile 30 yıl arasında değiştiği gözlemlenmiştir. Katılımcıların siyasi partide günlük ortalama çalıştığı sürenin ise 1 ile 6 saat arasında olduğu tespit edilmiştir.

Çalışmaya Katılan Kadın Katılımcıların Siyasi Parti Kollarına Üye Olma Süreçleri

Araştırma kapsamında kadınların siyasi kolları üye olma nedenleri ele alınmıştır. Bu kapsamda *“Siyasi partilerde aktif olarak görev alan kadınların partiye giriş süreçleri nasıl gerçekleşmiştir? Onları siyasete iten sebepler neler olmuştur?”* araştırma problem cümlesi oluşturulmuştur. Bu araştırma problem cümlesi ile ilgili sorulan sorular sırasıyla bu başlık altında analiz edilecektir.

Çalışmaya katılan kadınlara *“Siyasetle ilgili bir eğitim aldınız mı? Evetse, nereden ve ne zaman aldınız?, Ailenizde siyasetle ilgilenen var mı, Evetse, kadın kollarına girmenize onların etkisi oldu mu?”* soruları yöneltilmiştir. Alınan yanıtlar değerlendirildiğinde kadınlardan 6'sının siyasetle ilgili eğitim aldığı 4'ünün ise eğitim almadığı tespit edilmiştir. Eğitim alan kadınların *“parti içi seminerler aracılığıyla eğitildiği, seçim dönemlerinde sandık eğitimi aldığı ve akademisyenlerden bu konuda ders aldıkları”* tespit edilmiştir. M1 (44 yaşında ev hanımı)'in *“Yani seminerler vs. evet ama resmî kurumlarından bir eğitim almadım ama seminerlerimiz sürekli var yani. Parti içerisinde hiç kesilmeden yapılan bir eğitim var. Siyasi partiler içerisinde bizim partimiz kadar eğitim yapan, sürekli eğitim anlatan başka bir siyasi partinin olduğunu da zannetmiyorum”* söylemleri bu durum için örnek niteliğindedir. Diğer soruya verilen yanıtlara bakıldığında 6 kadının ailesinde de siyasetle ilgilenen bireylerin var olduğu görülmüştür. Bu bireylerin ise anne, baba, kardeş, eş gibi birinci derece yakınlarından etkilediği görülmüştür. M 2 (47 yaşında ev hanımı)'ın sözleri *“Vardı evet annem ve babam teşkilattaydı. Eşim, ben ve kızım şu an içinde. Onların etkisi olmuştur muhakkak”* örnek olarak gösterilebilir.

Kadınların siyasi kolları üye olma nedenlerinin birbirinden farklılaştığı görülmektedir. Ancak hem iktidar partisi kadın kolları üyeleri hem de muhalefet partisi kadın kolları üyelerinin *“ülkeyi desteklemek, ülke gidişatına katkı sunmak, ülke siyasetine fayda sağlamak ve kadınların geleceğine yönelik çalışmalar yapmak”* amacıyla parti kadın kollarına üye oldukları görülmektedir. K1 (40

**Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025**

yaşında, ev hanımı) “Ülkemi desteklediğimi görmek için, Cumhurbaşkanımızın yanında olmak için.” ve M4 (47 yaşında, ev hanımı) “Hep siyasetle yakınla ilgilenirdim ama böyle evde oturmayı seven biriyim biraz. Sonra arkadaşlarım da dediği gibi gidişatın, Türkiye halinin böyle olması, dünyanın siyasetle iyi olacağına inandığım için Kadın Kolları'na üye oldum. Aktif çalışmaya başladım” sözleri bu durumu desteklemek için örnektir.

“Sizce, partilerin neden kadın kolları vardır? ve Bağlı olduğunuz partinin kadın kolları ne gibi etkinlikler/faaliyetler/projeler yapmakta?” sorularına verilen yanıtlar incelendiğinde, kadın kollarının varlığının nedenleri “Kadının siyaseti güzelleştireceği ve siyasete katkı sunacağı söylemi”, “Erkeklerin ulaşamadığı kadın sorunlarına kadınların daha rahat ulaşabileceği” ve “Kadının siyasi alanda da başarılı olabileceğini kanıtlama” temalarına ulaşılmıştır. Bu noktada kadın kollarının varlığı, siyaseti erkek egemenliğinde çıkartma ve kadına dair sorunlara daha nitelikli çözümler bulma noktasında yararlı görülmektedir. Ayrıca kadın kollarına üye olmanın, diğer genel kollara üye olmaya nazaran, kadına daha güvenli bir ortam sağladığı tespit edilmiştir. Katılımcıların bu duruma ilişkin ifadeleri, K4 (51 yaşında ev hanımı), “Ben kadının elinin değdiği yeri güzelleştirdiğine inanıyorum. Ülkemiz için de bir şeyler değişecekse bunu kadınların yapabileceğine inancım tam o yüzden kadın kolları çok önemli” ve M2 (47 yaşında ev hanımı) “Kadın özel bir varlık. Kadınlardan da herhalde en iyi kadınlar anlar. Kadının kadına ulaşması daha kolay. Onun için olabilir diyebilirim” Kadın kollarının yürüttüğü faaliyetlerin ise sosyal faaliyetler alanının olduğu görülmektedir. İktidar partisi kadın kollarının, kültürel gezi, yaşlılara ve yoksullara ziyaret ve esnaf ziyareti şeklinde faaliyetlerinin olduğu görülürken, muhalefet partisi kadın kollarının “hayvan besleme, fidan dikme, yaşlı ziyareti, özel gün ve geceleri kutlama” gibi etkinliklerinin olduğu görülmektedir. Katılımcı M1'in (44 yaşında, ev hanımı) bu konuda söylemleri örnek olarak gösterilebilir;

“Her alanda çalışmalarımız var. Gerçekten Türkiye'deki hiçbir siyasi parti bu kadar geniş ağda çalışmıyordur. Bunun içerisinde üye ziyaretlerimiz, halka açık çalışmalarımız, günlük haftalık programlar var. Mesela sosyal konular birimiz var bizim. Bunun içerisinde komşuculuk haftası var. Mutlaka hiç atlamayız. Her komşuculuk haftasında komşularımızı ziyaret ederiz. Yani işte öğretmenler günü vs. bütün bu alanlarda her birimi, her bireye, ülkede faaliyet gösteren her iş sahasına kadar ulaşıp hem olması gereken, aslında ülkede olması gereken gerçekleri anlatıyoruz. Türkiye'yi bir adım öteye nasıl taşıyabileceğimizi anlatıyoruz. Hem de hâl hatır sorup komşuluk, arkadaşlık ilişkilerimizi geliştiriyoruz. İşte sosyal konularda çalışmamız var yani o kadar ki şöyle söyleyeyim size kedi köpeğe kadar bizim çalışmalar faaliyetlerimizin içerisinde arkadaşlardan rapor alıyoruz mesela diyoruz ki bugün işte kediler sokak hayvanları vesaire bunlarla ilgili çalışma yapıldı mı onlara kadar çalışmalarımız var ve devam ediyor. Hakikaten o yüzden haftanın neredeyse bütün günleri sokaktayız. Haftalık olarak takip ediyoruz. Hatta şey var mesela çalışmalarımızın içerisinde gönüllü anne ve gönüllü evlat ilişkilerimiz, çalışmamız var. İşte bir anneye, yaşlı kadına gönüllü evlat oluyoruz. Onların ihtiyaçlarını gideriyoruz. Mesela benim bir gönüllü evlatlığım var. Anne olduğum kişinin kapısını çalıyorum. İhtiyaçlarını soruyorum. Düzenli olarak tabi. Ayrıca okulların açıldığı dönem kırtasiye yardımlarımız oluyor. Yani biz bunu yaparken de amacımız asla işte bir tane oy daha alalım değil. Çünkü iktidara geldiğimiz zaman gerçek anlamda nasıl çalışma yapılır bunu göstereceğiz”

***Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025***

Çalışmaya katılan kadınlara “*Siyasette kendinize kimleri örnek alıyorsunuz, neden?, Bir bakanlık seçme şansınız olsaydı hangi bakanlığı seçerdiniz, neden?, Cumhurbaşkanı olsaydınız ilk yapacağınız faaliyet ne olurdu, neden?, Sizce Türkiye’de Cumhurbaşkanı kadın olsaydı ne değiştirdi?*” soruları yöneltilmiştir. Kadınların siyasette parti liderleri ve kurucularını kendilerine örnek aldıkları görülmüştür. İktidar partisi kadın üyelerinin Recep Tayyip Erdoğan’ı muhalefet partisi kadın kolları üyelerinin ise önce Hz. Muhammed’i örnek aldıkları sonrasında Necmettin Erbakan’ı örnek olarak aldıkları tespit edilmiştir. Kadınların bakanlık seçme şansı olsaydı, çoğunluğun *Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığını, İçişleri Bakanlığını ve Adalet Bakanlığını* seçmek istediğini belirttiği görülmüştür. Kadınlar Cumhurbaşkanı olsaydı ilk yapacakları faaliyetlere bakıldığı zaman çoğunluğun “*kadınları korumak için adaleti iyileştirme ve ekonomik krizi çözmek için üretimi destekleme*” faaliyetlerini gerçekleştireceği görülmüştür. Kadınların çoğunluğunun ifadesine göre Türkiye’de Cumhurbaşkanı kadın olsaydı *kadınların durumunun daha iyi olacağı veya kadınların durumunda hiçbir değişiklik olmayacağı* tespit edilmiştir.

Çalışmaya Katılan Kadın Katılımcıların Siyasi Parti Kollarına Giriş Sürecinde Aileleri Tarafından Karşılaştıkları Tepkiler

Araştırma kapsamında kadınların partiye giriş süreçlerinde aileleri tarafından nasıl tepkiler ile karşılaştıkları ele alınmıştır. Bu kapsamda “*Kadınlar, kadın kollarına giriş sürecinde ailesi, çocukları ya da eşleri tarafından nasıl karşılanmıştır? Süreçler neler yaşamıştır?*” araştırma problem cümlesi oluşturulmuştur.

Çalışmaya katılan kadınlara “*Aileniz/eşiniz vb. kadın kollarında çalışmanıza karşı çıkan oldu mu? Evetse, neden?*” soruları yöneltilmiştir. Alınan yanıtlar değerlendirildiğinde kadınların 7’sinin ailesinde/eşinde ona karşı çıkan kimsenin olmadığı, 3’ünde ise karşı çıkanların olduğu tespit edilmiştir. Ailesi tarafından kadın kollarında çalışmasına karşı çıkan kadınların “*görüş ayrılıkları*” sebebiyle engellenmeye maruz kaldıkları tespit edilmiştir. K5 (47 ev hanımı)’in “*Evet abim. Sebebi ise kadın olduğum için değil görüş ayrılıkları yaşadığımız için*” söylemleri bu durum için örnek teşkil etmektedir.

Kadınların kadın kollarına giriş süreçlerinde çoğunluğun anneleri, babaları ve eşleri tarafından desteklendikleri görülmüştür. Kadınların 2’sinin ise herhangi bir destek almadığı şu ifadelerle tespit edilmiştir: K4 (51 ev hanımı) “*Olmadı. Tamamen kendi motivasyonumla katıldım.*”

Çalışmaya Katılan Kadın Katılımcıların Siyasi Parti Kollarına Giriş Sürecinde Karşılaştığı Engeller ve Destekleyici Faktörler

Araştırma kapsamında kadınların aileleri dışında karşılaştığı engeller ve destekleyici faktörler ele alınmıştır. Bu kapsamda “*Sizin siyasi partiye katılırken veya partiye giriş sürecinizde –aileniz dışında-karşılaştığınız engeller ve destekleyici faktörler nelerdi?*” araştırma problem cümlesi oluşturulmuştur.

Çalışmaya katılan kadınlara “*Sizin siyasi partiye katılırken veya partiye giriş sürecinizde –aileniz dışında-karşılaştığınız engeller ve destekleyici faktörler nelerdi?, Eğer karşılaştığınız bir engel olduysa bunu nasıl aştınız anlatır mısınız?, Eğer karşılaştığınız bir destek olduysa bu destekleri anlatır mısınız?*” soruları yöneltilmiştir. Kadınların vermiş oldukları cevaplar doğrultusunda

büyük bir kısmının çeşitli engellerle karşılaştığı tespit edilmiştir. Katılımcıların “toplum baskısına maruz kaldıkları ve çevresindeki insanların çalışma motivasyonlarını düşürdüğü” tespit edilmiştir. K4 (51, ev hanımı)’ün “Destekleyenler olduğu kadar engelleyenler de oldu. ‘Bu senin işin değil, sen beceremezsin’ dediler.” ve M2 (47, ev hanımı)’nin “Toplum baskısı. Onun dışında yok. Çok da takılmam zaten. Ben doğru yerdesem, doğru bir şey yapıyorsam mühim olan benim için o.” ifadeleri bu durum için örnek niteliğindedir. M5 (46, ev hanımı)’in “Ya gittiğim yerden emin olduğum için söylenenleri umursamadım diyebilirim. İnandığımdan, devamdan vazgeçmedim ve devam ettim” ifadesine göre kadınların karşılaştıkları engelleri “umursamadıkları ve doğruluğuna inandıkları yoldan vazgeçmedikleri” gözlemlenmiştir. Diğer soruya verilen yanıtlara bakıldığında ise çalışmaya katılan kadınların “arkadaşlarından destek gördükleri veya hiç kimseden destek görmedikleri” temalarına ulaşılmıştır. K4 (51, ev hanımı)’ün “Arkadaşlarım destekçim oldu. Kendini geliştirebilmek açısından çok önemli bir adım devam et dediler.” söylemi bu konuya örnek niteliğindedir.

Kadınların siyasi parti kadın kollarına üye olurken benzer olguları hedefledikleri gözlemlenmiştir. Hem iktidar partisi kadın kolları üyeleri hem de muhalefet partisi kadın kolları üyelerinin “ülke için faydalı işler yapmak ve insanlığa fayda sağlamak” hedefi ile çalışmalarını yürüttükleri gözlemlenmiştir. Bu çalışmaları yürütürken hiçbir katılımcının kişisel çıkarını gözetmediği tespit edilmiştir. K4 (51, ev hanımı)’ün “Kendi çıkarlarım için bir beklentim yoktu. Tek hedefim ülkem için faydalı işler yapmaktı” ve M1 (44, ev hanımı)’in “Yani şahsi hiçbir beklentim olmadı. Millî görüş, kişi kendisi için değil kardeşi için yaşar, sloganıyla yola çıkar. Biz de kardeşimiz için yola çıktığımız için özel hiçbir beklentim olmadı. Bütün insanlığa saadetini hedefleyerek yola çıkmış olduk” söylemleri bu durum için örnek niteliğindedir.

Siyasi Parti Kadın Kollarına Üye Olan Katılımcıların Erkek Siyasi Kollarıyla İletişimi

Araştırma kapsamında çalışmaya katılan kadınların erkek siyasi kolları ile etkileşimi üzerinde durulmuştur. Bu kapsamda “Erkek siyasi kollar ile olan etkileşiminiz nasıldır? Sizin çalışmalarınıza erkek siyasi kollarının bakış açısı ne olmuştur? Erkek siyasi kollarından herhangi bir engelleme ya da destek gördünüz mü, anlatabilir misiniz?” araştırma problem cümlesi oluşturulmuştur ve araştırma problem cümlesi oluşturulmuştur ve katılımcılara bu soru yöneltilmiştir.

Kadın kollarına üye olan katılımcıların yukarıdaki soruya verdikleri cevaplara bakıldığı zaman erkek siyasi kollarıyla etkileşimlerinin oldukça iyi olduğu ve bazı çalışmaları ortak yürüttükleri gözlemlenmiştir. Kadınların erkek siyasi kollarındaki üyelere destek gördükleri, maddi manevi ihtiyaçlarının erkekler tarafından karşılandığı ve kadınların yürüttükleri çalışmaları kolaylaştırdıkları tespit edilmiştir. Katılımcıların ifadeleri, K2 (26, esnaf) “Çalışmalarımız ortak bir biçimde ilerliyor. Herhangi bir engelle karşılaşmadım.” ve M1 (44, ev hanımı) “Asla bir engel ile karşılaşmadık aksine çok güzel destekliyorlar. Hatta birçok konuda bize maddi yardım sağlıyor kadın kollarına. İhtiyaçlarımızı onlara karşılıyorlar. Her adımda da destek oluyorlar. Onlar da yeter ki siz ümmetin iyiliği için çalışın, biz hazırız diyorlar ve yerine getiriyorlar sağ olsunlar.” bu duruma örnek niteliğindedir.

Çalışmaya Katılan Kadın Katılımcıların Gelecekte Kadınların Siyasetteki Konumu ve Temsili Üzerine Düşünceleri

***Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025***

Araştırma kapsamında katılımcıların gelecek yıllarda kendilerini siyaset içerisinde nasıl bir konumda gördükleri ve kadının siyasette temsili üzerine düşünceleri ele alınmıştır. Bu kapsamda “*Gelecekte siyasette kendinizi hangi konumda görmektesiniz? Bir kadın olarak kadının siyasette temsili üzerine geleceğe dair düşünceleriniz nelerdir?*” araştırma problem cümlesi oluşturulmuştur ve katılımcılara bu soru yöneltilmiştir.

Kadın kollarına üye olan katılımcıların yukarıdaki soruya verdikleri cevaplar dikkate alındığında kadınların üyesi oldukları partide gelecek yıllar içerisinde herhangi bir statü atlama beklentisi içinde olmadıkları gözlemlenmiştir. Muhalefet partisi kadın kollarına üye olan katılımcıların daha çok *ülkenin refah seviyesinin artmasını ve Türkiye iyi bir konuma geldiğinde bu durumu huzurlu bir şekilde izlemeyi* istediklerini ifade etmişlerdir. Diğer soruya verilen yanıtlara bakıldığında katılımcıların gelecekte kadınların siyasete olan ilgisinin artacağına ve bu bağlamda siyasi arenada kadın temsil sayısının yükselişe geçeceğine dair inançlarının olduğu tespit edilmiştir.

K5 (47, ev hanımı)’in “*Devam etmeyi düşünmediğim için kendimi bir konumda göremiyorum. Kadınların siyasetteki sayılarının çoğalacağını düşünüyorum.*” ve M2 (47, ev hanımı)’nin “*Partimiz iktidar oluyor. Bütün insanlık gerçekten milli görüş farkını görüyor. Benim kendimi gördüğüm tek yerde o insanlığın bulunduğu huzuru izlemek. Yoksa makam olarak herhangi bir telaşımız hiçbir zaman olmadı, olmaz. Kadının temsili konusunda ise yok, daha çok aktif olurlar. Umarım dengeli bir aktiflik sağlanır bu konuda. Yani sadece kadın oldum diye bir yerde olmanın bir anlamı olmadığını düşünüyorum. Eğer orayı hak eden bir kadınsa orada olmalı, mutlaka olmalı görevi hak etmiş olmalıydı*” ifadeleri bu durum için örnek niteliği taşımaktadır.

Çalışmaya Katılan Kadınların Siyasete Katılmak İsteyen Hemcinsleri İçin Önerileri

Araştırma doğrultusunda katılımcıların siyasi hayata dahil olmak isteyen hemcinsleri için önerileri üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda “*Son olarak siyasete katılmak isteyen kadınlar için önerileriniz nelerdir?*” araştırma problem cümlesi oluşturulmuştur ve katılımcılara bu soru yöneltilmiştir. Çalışmaya katılan kadınların yukarıdaki soruya verdikleri yanıtlara bakıldığında katılımcıların siyasete katılmak isteyen kadınları desteklediği ve bir birlik oluşturup ülkenin kalkınmasını sağlamak için kadınları siyasete katılmaları konusunda teşvik ettikleri gözlemlenmiştir. Kadın kollarına üye olan katılımcıların K2 (26, esnaf), “*Kadınlar çocuklarına iyi bir gelecek bırakmak istiyorsa elini taşın altına koymalı. Bu yüzden katılımlar artmalı*” ve M4 (47, ev hanımı), “*Kadınların bakış açısı ve düşünce yapıları erkeklerinkinden oldukça farklıdır. Siyasette de kadınların bakış açılarına ihtiyaç olduğuna inanıyorum. Bu yüzden kadınların bize katılmasını öneriyorum*” bu ifadelerine bakıldığında diğer kadınlara kendilerine destek olma çağrısında buldukları da tespit edilmiştir.

Sonuç ve Değerlendirme

Araştırma siyasi partilerin kadın kolları yapılanmasına üye olan ve aktif olarak görev alan kadınların siyasi partilerdeki kadının temsili sorununa bakış açılarını ele almak için yapılmıştır. İstanbul ilinin Sultangazi ilçesindeki bir iktidar bir muhalefet partisinin kadın kolları yapılanmasına üye olan kadınlara araştırma kapsamında sorular sorulmuştur. Kadınlara siyasi partiyle olan ilişkileri, partiye üye olma süreçleri ve kadınların gelecekte siyasetteki temsiline dair sorular yöneltilmiştir. Sonuç olarak değerlendirildiğinde;

***Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025***

Siyasi parti kollarında aktif üye olan kadınların genellikle orta yaş kategorisinde olduğu, genele bakıldığında tüm katılımcıların ev hanımı olduğu ve ekonomik olarak asgari düzeyde oldukları tespit edilmiştir. Demir (2022)'in yapmış olduğu “*Kadın ve Siyasal Katılım İlişkisi Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme: Antalya Örneği*” adlı çalışmada her iki kadın kollarında da ev hanımlığının bir meslek olarak algılandığı görülmüştür (Demir, 2022: 308).

Katılımcıların çoğu aile üyelerinin siyasi partilere üye olduğunu ve bu bireylerden etkilendiklerini dile getirmişlerdir. Kadınların yaşadıkları ülkeyi desteklemek, ülke siyasetine katkıda bulunmak ve kadınların gelecekte daha refah bir yaşam sürmelerini istedikleri için kadın kollarına üye oldukları görülmektedir. Demir (2022)'in yapmış olduğu “*Kadın ve Siyasal Katılım İlişkisi Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme: Antalya Örneği*” araştırma sonucunda kadın kollarına üye olurken eşlerinin ve ailelerinin desteğini almaya çalışan kadın katılımcılar toplumda saygınlık kazanmak, sosyalleşmek ve sosyal iletişim ağını genişletmek için kadın kollarına üye olduklarını belirtmişlerdir (Demir, 2022: 309).

Katılımcılar için kadın kolları; kadınların problemlerine çözüm ürettiği, kadınlar için güvenli bir ortam yarattığı ve siyasetin erkek egemenliğinden çıkmasına olanak sağladığı için oldukça önemli bir yere sahiptir.

Kadınların devlet yönetiminde yetkileri olsaydı adaleti daha iyi bir hale getirmek ve ekonomik krizi çözmek gibi faaliyetler yürütecekleri görülmüştür. Çünkü katılımcılar şiddet faillerinin yeteri kadar ceza almadıklarını düşünmektedirler. Aynı zamanda ülkenin refah seviyesine ulaşma konusunda hayat pahalılığının engel teşkil ettiğini söylemişlerdir.

Katılımcılar, siyasi parti içerisinde yürüttükleri faaliyetlerin hiçbirinde kişisel çıkarlarını gözetmemişlerdir. Tamamen insanlığa ve ülkelerine faydalı faaliyetler gerçekleştirmeye odaklanmışlardır. Bağlı oldukları partide gönüllü olarak görev almışlardır. Katılımcıların bağlı olduğu siyasi partiler genellikle sosyal yardım faaliyetleri düzenlemişlerdir. Toplumda yardıma ihtiyacı olan bireylere yönelik özel çalışmalar yapmışlardır. Türk (2010)'ün yapmış olduğu “*Kadın ve Siyaset İlişkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Bursa'da AKP ve CHP Kadın Kolları*” adlı çalışmada kadın kollarında kadınların gönüllü sosyal faaliyet yaptıkları gözlemlenmiştir (Türk, 2010: 128). Ayrıca katılımcıların ifadesine göre, siyasi partiler kadın kolları bünyesindeki üyelerine de oldukça önem vermektedir. Kadınlar için özel şehir dışı gezileri, boğazda vapur turu gibi etkinlikler gerçekleştirilmiştir. Bu etkinlikler kadınların partiye üye olmasında teşvik edici bir rol üstlenmişlerdir.

Katılımcıların çoğunluğu evlidir ve çocukları vardır. Bu bağlamda kadının evli ve çocuklu olması onun siyasete katılmasında bir engel oluşturmadığını söylemişlerdir. Aynı zamanda katılımcılar siyasette kadınların erkeklerden daha başarılı ve çözüm odaklı olduklarını da ifade etmiştir.

Çalışmaya katılan kadınlar, gelecekte siyasi alanda kadın temsiline sayısının artacağına dair inançlarını dile getirmişlerdir. Bu durumun ülke gidişatı için önem teşkil ettiğini söylemişlerdir. Kadınlar, kadının siyasi arenadaki temsil sorununu öncelikli sorun olarak görmemektedirler. Bağlı oldukları partilerin kadın kollarında da bu sorunu çözmeye yönelik herhangi bir girişimde bulunmadıkları görülmektedir. Türk (2010)'ün yapmış olduğu “*Kadın ve Siyaset İlişkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Bursa'da AKP ve CHP Kadın Kolları*” araştırma sonucunda çalışmaya

***Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025***

katılan kadınlar genel olarak siyasi partilerde kadının temsil sorununu öncelikli sorun olarak görmemektedirler. Kadınların çoğu cumhurbaşkanı gibi önemli konumlarda olmaları durumunda kadınların siyasi partilerde temsil sorununu çözmeyi yapılacak ilk faaliyetler arasında sıralamamıştır (Türk, 2010: 129).

Kaynakça

Açıl, O. (2016). *İlk Türk devletlerinde kadın algısı ve kadın hakları. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/3, 63-72.

Arıkan, G. (1998). Atatürk, Cumhuriyet ve Kadın Hakları. *Erdem*, 11(32), 357-366.

Arslanel, M. N. (2021). Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında kadınların siyasal hayata katılımı. *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Enderun Dergisi*, 7(1), 100–115.

Aydın, H. (2015). Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Türkiye'de Kadın. *Current Research in Social Sciences*, 1(3), 84-96.

Bayyığıt, M. (2003). Din-siyaset ilişkileri bağlamında seçmen davranışları ve din. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, 33–52.

Çokoğullar Bozaslan, E. (2020). Siyasetle alâkalı mı alâkasız mı?: Kadınlar Halk Fırkası'ndan günümüze kadın-siyaset. *Marmara Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Dergisi*, 3(1), 1–22.

Demir, E. (2022). Kadın ve siyasal katılım ilişkisi üzerine sosyolojik bir inceleme: Antalya örneği. Akdeniz Üniversitesi. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi)

Gök, S., & Kılınççeker, Ö. (2019). Türk kadınının siyasete giriş süreci ve ilk kadın sayılay Mihri İffet Pektaş. *Adıyaman Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(2), 230–245.

İslamoğlu, A. (2023). Osmanlı Devleti'nde kadınların devlet yönetimine etkileri. *Sakarya Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 5(1), 88–105.

Karaoğlan, M. U. (2020). *Sosyolojik açıdan siyaset (Siyasete sosyolojik bakmak)*. Harran Üniversitesi Yayınları.

Kavrayış, C. N. (2002). *Türk kadınının sosyal ve siyasal gelişimi*. Sakarya Üniversitesi.

Oğuzhan, M. (2023). Erken Cumhuriyet döneminde kadınların siyasal katılımı: Türk Kadın Birliği. *Ekonomi, İşletme, Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Dergisi (JEBPIR)*, 1(2), 33–49.

***Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025***

Özdemir, E. (n.d.). *Siyaset sosyolojisi*. İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Yayınları.

Öztürk, G. (2019). Osmanlı kadın hareketi öncülerinden *Hanımlara Mahsus Gazete*'de ideal evlilik ve aileye bakış. *Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(2), 45–61.

Serdaroğlu, K. (1992). *Türk ailesi ve Türk toplumunda kadının fonksiyonu üzerine bir inceleme* [Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].

Şemşek, V. (2020). Osmanlı döneminde kadının yeri üzerine. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi (IJSHS)*, 6(1), 17–29.

Taş, G. (2016). Feminizm üzerine genel bir değerlendirme: Kavramsal analizi, tarihsel süreçleri ve dönüşümleri. Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi)

Taş, M. (2014). Saray kadınlarının Osmanlı devlet yönetiminde çeşitli işlevleri. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Uluslararası Türk Dili, Edebiyatı ve Tarihi Dergisi*, 3(1), 55–72.

Telliöğlü, İ. (2016). İslam öncesi Türk toplumunda kadının konumu üzerine. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*, 60, 89–104.

Terzi, A. (2012). *Türk siyaset kültüründe kadınların rolü*. İstanbul Üniversitesi. (Yayınlanmamış doktora tezi)

Türk Dil Kurumu. *Türkçe sözlük*. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim tarihi: 17 Temmuz 2025)

Türk, P. (2010). Kadın ve siyaset ilişkisi üzerine sosyolojik bir araştırma: Bursa'da AKP ve CHP kadın kolları. Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi).

Türkiye Diyanet Vakfı. (n.d.). *TDV İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/> (Erişim tarihi: 17 Temmuz 2025).

الثقافة الشعبية بين الملمح التراثي ومظاهر حياتنا اليومية

-قراءة نموذجية في رواية "حصار المرايا" لزينب لوت

أ.د. عبد القادر سلامي*

أ. زليخة مسعودي**

الملخص

جلب انتباه الإنسان منذ بدء الخليقة ظواهر طبيعية أساسية في حياته، من أهمها: الزواج وطقوسه السابقة واللاحقة، والولادة، واللعب، من حيث شعر الإنسان بأهمية الوقائع لديمومته ، ولذلك لجأ إلى تمجيد كل ظاهرة على حدة، فخصّص لكل واحدة منها مراسيم وتقاليد خاصة يشاركه فيها أعداد من الناس بغية الإعلان عنها والتأكيد على حدوثها. وتوسّع الدراسة التالية إلى رصد نماذج من الثقافة الشعبية وفق سياقات ورودها في الرواية الجزائرية المعاصرة ممثلة في رائعة لزينب لوت "حصار المرايا" الصادرة عن دار أم الكتاب في طبعة أولى سنة 2015م وذلك بسوق نماذج لها وتحليل أخرى من منظور القدر المعنوي المشترك، وبما يحقّق الأصرة بين التفعيل الحضاري والتداول الجماهيري.

POPULAR CULTURE BETWEEN THE HERITAGE FEATURE AND THE ASPECTS OF OUR DAILY LIFE: A TYPICAL READING IN THE "THE SIEGE OF MIRRORS" NOVEL BY ZEINEB LOU

Abstract

Basic natural phenomena has attracted the attention of man since the beginning of creation. The most important one are marriage and its previous and subsequent rituals, childbirth, and play, in terms that man feels the importance of facts for his durability, and therefore he resorted to glorifying phenomenon separately. So, he assigned to each one special ceremonies and traditions that he would share numbers of people, in order to announce it and confirm its occurrence.

* جامعة تلمسان-الجزائر. ORCID:0000-0001-9420-9304, skaderaminaanes@gmail.com

** جامعة تلمسان-الجزائر. zokhatlm13@outlook.fr

1 - في مفهوم الثقافة:

الثقافة مفهوم واسع النطاق في دلالاته. فهي في عرف الأنثروبولوجيون، وبصفة خاصة "إدوارد تيلور" الكلّ المركّب الذي يشتمل على المعرفة، والعقيدة، والفن، والأخلاق، والقانون، والتقاليد، وأي نوع آخر من القدرات، والعادات التي اكتسبها المرء بوصفه عضواً في المجتمع".¹ هي بذلك "تشمل العلوم والمعارف والفنون التي يُطلب الحذق فيها"،² غير مقتصرة في ذلك على دلالتها التي تحظى بالشهرة والذيع بوصفها الاستنارة العقلية وسعة الاطلاع، وتدوّق الفنون على النحو الذي ترعاه به وزارة الثقافة ومؤسساتها، بل تتجاوزها إلى التعبير عن القضايا العامّة.³ فقد " استقرّت الدراسات الإنسانية المعاصرة على اعتبار مفردة "ثقافة" مصطلحاً يدلّ على منظومة من الخبرات التي حصّلتها جماعة من الجماعات البشرية ، تتجلى فيها طريقة هذه الجماعة في الحياة ، وتحدّد أنساقها القيمية و المعتقدية والمعرفية والجمالية - والتي تعبّر عن نظرتها للوجود الاجتماعي و الطبيعية. و حدّدت الموضوعات التي يشملها المصطلح بأنّها : القيم والمعارف والتصورات والعادات والأعراف والتنظيمات ، والتعبيرات الفنية ، وأساليب العمل والإنتاج وأدواته وعلاقاته، وأي قدرات أخرى يكتسبها الفرد بوصفه عضواً في المجتمع".⁴

2- في مفهوم الثقافة الشعبية:

إنّ وصف الثقافة "بالشعبية" يصوغ مصطلحاً آخر يُحدّد صنفاً من الثقافة تسري عليه المقومات التي أشرنا إليها في مفهوم " الثقافة"، إلا أنّها تزيد عليها بمقومات خاصّة. فإذا ما استعملنا مصطلح " الشعبية" بالمعنى العلمي الدقيق مستبدين استخداماته السياسية والإعلامية السائبة، يكون مصطلح " الثقافة الشعبية" دالاً على مكونات صنف الثقافة التي تتواتر بين عامّة جماعة شعبية، وتصير مشاعاً بينهم يتداولونها على أنّها من نتاج الخبرة الجمعية المشتركة لهم-جميعاً-والحقّ نفسه في استعمالها واستثمارها، كونها ثقافة يجري تداولها عن طريق التناقل " الشفهي" ،الذي يعني مجرّد التلقّف بالكلام ، وإنّما المقصود به "التواصل الشخصي المباشر" في كلّ صورة التدرّج في احتذاء ممارسات بأعيانها على المستوى الحركي والأدائي في المقام

¹ إسماعيل عزّ الدين: مقدمات في النقد الثقافي، مجلة محاور، العدد(01)، يونيو: 2004 م، ص25-26.

² أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، دار الفكر، بيروت، دت، 1/98 مادة(خلق).

³ ينظر: قنصوة صلاح: تمارين في النقد الثقافي، ط1، دار ميريت، القاهرة، 2007م ص 13.

⁴ حواس عبد الحميد: المادي في الثقافة الشعبية (رؤية عربية)، مجلة الثقافة الشعبية، يصدرها أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات

الأول، ويأتي بعده التوجيه اللفظي وحقيقة الأمر، أنّ التناقل هنا وظيفة أدائية للحالة الشفهية، على نحو ما يأتيه المهنيون والمزارعون والرعاة والصيادون على سبيل التمثيل لا الحصر.¹

3-ترجمة الروائية:

الروائية " زينب لوت " من مواليد 16مارس 1987 م مدينة سيدي بلعباس، تابعت تدرّسها حتى حصولها على شهادة الليسانس في اللغة و الأدب العربي عن رسالة حول دراسة الشعر الاسباني المعاصر، ثم نالت شهادة الماجستير بعد مناقشة رسالتها الموسومة شعرية الانفتاح في لزوميات أبي العلاء المعري، وناقشت أطروحة الدكتوراه تخصص نقد حديث ومعاصر مؤخرًا شهر جوان 2018 م معنونة الصورة الفنية في سرديات عز الدين جلاوي -شعرية الحركة و السكون، شغلت عدة مناصب أستاذة في التعليم الابتدائي منذ لمدة ثلاث سنوات 2010 م ثم أستاذة في التعليم المتوسط لغاية 2016 حيث انتقلت للمدرسة العليا للأساتذة مستغانم، ونائبة رئيس قسم اللغة العربية وآدابها من مؤلفاتها:²

- رواية حصار المرايا ،دار الكتاب مستغانم، الجزائر، 2015 م.
- كتاب نقدي : حواس اللغة تعريب النص وتوليف عروبوته ،دار المنتهى، الجزائر 2016 م.
- كتاب نقدي : شعرية الانفتاح ، قراءة فلسفية في لزوميات المعري ،دار المنتهى، الجزائر 2016 م.
- كتاب الملتقى العربي للرواية العربية (تأليف مشترك) الكتابة الروائية والمنجز التخيلي ، المغرب 2017.
- كتاب نقدي جماعي: الرواية في الوطن العربي الخصوصية و التلقي: تجربة عز الدين جلاوي في رواية "العشق المقدنس" ،مطبعة الجسور، المغرب 2016 م.
- مجموعة قصصية : " فاكهة الصمت.... تنضج " صادرة من دار الفراهيدي، بغداد 2017 م.
- أثر الفراشة في رواية فراشة التوت للونا قصير، دراسة في فيزيائية المعنى السردية، دار ماهر، الجزائر 2017م.
- الصورة الجمالية و استراتيجيات الكتابة السردية، دراسة نقدية في أعمال أمّنة برواضي، دار ماهر ، الجزائر، 2017 م.

¹ حواس عبد الحميد: المادي في الثقافة الشعبية (رؤية عربية)، العدد 9 ، ص 10-12.

² لوات زينب، ترجمة شخصية من المؤلفة نفسها ، وافاتنا بها تاريخ : 2018/10/30، الساعة: (10:00:45).

• كتاب نقدي جماعي، رمح أخيل، الخلفيات النصية وتفاعلاتها في ديوان سفر البوعزيزي للشاعر نصر سامي "دار النشر و التوزيع، دار ميارة، 2018 م، تونس.

• كتاب نقدي لعبة الفوضى دراسة نقدية في الأعمال السردية لأعمال فاطمة يوسف العلي رائدة الرواية النسوية والقصة التشكيلية في الكويت، دار حسن غراب للنشر والتوزيع، مصر، 2018 م.

4- ملخص الرواية:

يتلخص مضمون الرواية على مجموعة من الأحداث تبدأ بروية مع العائلة المتكونة من الأبوين لمريم التي تعد امرأة مطلقة و لها ابن و اخوتها الطبيب و العامل في الجيش برتبة قائد ، كما يظهر العم بين طور زمني متراتب في الرواية ، يأخذ بمجرى الأحداث حين تصل السورية " جيهان " مع ابنتها البكماء ووالدتها هربا من بطش الحرب الأهلية في سوريا إلى "مريم" التي كانت شخصية محورية في إدارة الزمن و المكان و الشخصيات ، لتحط الرحال عندها حيث كانت تجمعها صداقة طويلة بدأت بالرسائل إلى التواصل المستمر ، وهناك تعمل السورية عند العم الذي يملك شركة بناء وتصميم يعمل فيها خبراء في الانشاء و الهندسة ، ماهو مقارب لشهادتها في سوريا ، كما تتداخل الأحداث بين الحاج حاكم الذي عاش فترة في فرنسا وعاد تاركا زوجته الحبلى هناك ، متزوجا والدة " مريم " بعد مرض والديه ، و بين الأخ الذي عمل طبيبا في الخارج فتزوج بالصدفة شقيقة أخيه من والده علما أن زوجة "حاكم" المغتربة انجبت ابنا لم يعلم به الى ان انكشفت الاسرار في اخر الرواية ، و ترك ابنه هو الاخر خطيبته التي انتظرتة في الجزائر لتتفاجئ بزواجه بفرنسا ، لكن يدرك أن زوجته مادية متسلطة لا تود سوى ماله فقط ، و في خضم مشاكل وشكوك انفصل عنها أما المحور الدائم في الرواية هو صراع الابناء و الشركات من اجل المناقصات و سرقة تصميم جيهان بعدما تحصلت الشركة على المناقصة و قتلها عمدا ، من فاعل ينكشف في الاخير انه مجموعة من الشخصيات كانت تدور في فلك الرواية ، أما ابن حاكم الذي ظهر اخيرا فتعالجه شقيقته من الادمان ، لإهماله طول تلك السنين ، وموت ينتهي على حياة "حاكم" بعد مصارعة الحقائق المرة في حياته ، وهنا تعكس الرواية جانبيين ان الحياة العامة للدول العربية تعاني صراعات قاتلة إلا أن السبب كان مجموعة مراها تعكسها حياة الانسان في مجتمعه حيث يظهر سرقة الأثار ، الخيانة ، النهب ، الثأر الانتقام ، الغدر ، النظرة الاجتماعية السلبية للمرأة و الحكم المسبق على الناس ، أنها انهيار انساني ، امام خراب الدول . العلاقات التي تشتت بين الابن الطبيب الذي اغتر بجمال المغتربة و هي التي طمعت في ماله ومركزه . مريم التي تساعد صديقتها السورية بعدما تخلى عنها زوجها وسافر لليبيا دون ردة فعل .

ظهور الصراعات بين المناقصات. سرقة الاثار بحنكة ودون اظهار من السارق خيانة زوج صديقة مريم و تجاوزها ذلك من اجل الابناء الا انها في الاخير سافرت تاركة كل شيء خلفها. في النهاية يهرب المجرمون تاركين خلفهم موتى و خراب انفس انها تعكس المرايا الانسانية التي تقوم بتصغير الخراب في دول العربية . و في الاخير تدعو ابنة جيهان " ان لا تنبهر بالمرايا لأنها لا تعكس إلا الظاهر وما خفي أعظم.

5- التراث الشعبي في رواية "حصار المرايا" لزينب لوت:

أوردت الروائية عدة مظاهر شعبية تثبت هويتها وتعزز من ثقافتها ونذكر من ذلك:

1- العادات والتقاليد:

ما لا يخفى أن كل مجتمع به من العادات والتقاليد ما يميزه عن مجتمع آخر، وهذه العادات هي ابداعات قوم تناولها الابناء عن الاباء ومن بعدهم الأحفاد فأصبحت حلقة مساهمة في بناء مجتمع مختلف، وبما أن الأدب هو تدوين لثقافة كل مجتمع، كانت الرواية العربية قد لا تخلو من سرد هذه العادات والتقاليد، وهذا ما نلمسه في رواية حصار المرايا، فقد أصرت الكاتبة على نقل تراث وطنها إلى كل قارئ ومن بين هذه العادات التي وظفتها:

أ - العلاقات العائلية:

رصدت الرواية الوسط العائلي الذي يعيشه المجتمع الجزائري فنجدها توضح كيف تمضي العائلة الجزائرية يومها، فبعد مغادرة الأبناء المنزل للعمل، لا يبقى للأب إلا أن تخطط ما همش من ستائر وتهز مهد حفيدها الذي يعيد لها ذكريات شبابها، أما الأب فيجلس يعتكك الأخبار من الجرائد ويظفي غضبه بكوب قهوة من ابريق نحاسي، ليجتمع الكل على طاولة العشاء ليتجادل الأب مع أبنائه حول ما رصدته أخبار الجرائد والتلفاز.¹

كما أن من خلال الرواية تظهر لنا مدى التماسك الأسري داخل العائلة الجزائرية، بكل ميكانيزماته، من تعاون وحوار واحترام، فكان الحوار الخارجي في الرواية بين شخصيات العائلة دائما يبعث بالحب والتفاهم كحوار الحاجة فيروز مع الحاج حاكم:

«- عندك حق... ربي كريم والله تعرفي أنني أخاف على بيتي من الغرباء ولا أكره أحدا.
- هذو أهلنا... والله لنحب سوريا وأهلها في الحج كانوا خير الناس في العطاء تتذكر..»

¹ ينظر: لوات زينب، حصار المرايا، دار أم الكتاب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2015، ط1، ص 17-33.

- ربي يجيب الخير..

- أمين.¹ فكان هذا جزء من حديث يدور بين زوجين يظهر من خلاله مدى التفاهم بين الطرفين ما يجعل الحياة الأسرية تنشأ أفراداً بنفس التواتر، ولهذا نجد العلاقة بين الإخوة علاقة مبنية على المحبة والاحترام تسمح لهم بتبادل الأسرار الشخصية وهذا ما أقرت به الروائية في هذا المقطع: «- ظلمت نسيمة ويشد على ظهر شقيقه ليكي ويصرخ بصمت في صدره وكأنه يريد أن يغمد غضبه وإعصار الحقيقة التي صعقت وجوده...»². فعامر لما ضاقت عليه همومه بكى على ظهر شقيقه، وأخبر سره لأخته وأخوه قبل والديه وهذا نتاج التنشئة الأسرية الجيدة.

ب- إنجاب الأولاد:

يعدّ الزواج عقداً شرعياً بين شخصين قد لا يتوج إلا بعد إنجاب الأولاد، وهذا فكر اجتماعي تناولته زينب لوت في روايتها، فوجود ابن يحمل اسم والده هو حلم كل جزائري، وهذا ما دفع "فطوم" لخطبة "مريم" للزواج من زوجها، والمقطع يوضح ذلك: «اليوم جارتنا فطوم جاءت لتعرف ردك من أجل الارتباط بزوجها، تعرفي مشكلتهما.

"منصور يريد أطفالاً مقابل أن يتبنى طفلي "يوسف"...»³. فعدم التمكن من الإنجاب في المجتمع الجزائري يحيل إلى التعدد الأسري ويمثله القول التالي: «بيت "ابراهيم" من البيوت الجزائرية التي تؤمن بالتعدد الأسري... فطلبت منه الزواج»⁴. فزواج ابراهيم من الثانية كان رغبة في إنجاب الأولاد، أما زواجه بالزوجة الثالثة فكان رغبة في إنجاب ذكر، فالذكر في المجتمع الجزائري هو من يحمل اسم والده ونسبه، والذكر هو القاعدة الأساسية في الأسرة الجزائرية كونها أسرة أبوية لا قرار للأب ولا بعده قرار.

ج- إكرام الضيف:

وتمثل في استقبال عائلة مريم للعائلة السورية، التي رحلت من وطنها بحثاً عن الأمان وقد وجدته في منزل مريم فكان إكرامهم بالنسبة للعائلة السورية معروفاً، ولكن إكرام الضيف لدى المجتمع الجزائري ليس معروفاً وإنما واجب يؤديه بكل فرح وسرور وهذا واضح في قول: «الله يبارك.. مرحبا بك، ولو مليتي هنا تعالي منزلي مفتوح... والله بالقلب الواسع...»⁵.

¹ لوات زينب، حصار المريا، ص 43.

² المصدر السابق ص 98.

³ المصدر السابق، ص 21.

⁴ ينظر: المرجع السابق، ص 71-73.

⁵ المرجع السابق، ص 82.

2- توظيف اللغة الشعبية:

تعدّ ولايات الجزائر ومدنها تتعدد لهجاتها، ما أكسبها لغة شعبية تختلف من شرقها إلى غربها ومن شمالها إلى جنوبها، و كانت من أبرز المظاهر الشعبية التي وظفتها الكاتبة في روايتها، فقد أكثرت من العبارات الشعبية والألفاظ الشعبية المشتركة بين أقطار الوطن، حتى أن معظم عبارات الحوار كانت باللهجة الجزائرية، ومن ذلك: ربي يجيب الخير، ابراهيم راهو جا، وين راكي سارحة؟، والله بالقلب الواسع، يا ربي غير الخير، بيناتكم أولاد نسيتي، بلاك، وكلها عبارات باللهجة الجزائرية التي تختلف عن باقي اللهجات العربية.

ولم تكن الكاتبة من توظيف اللهجة الجزائرية فقط وإنما وظفت اللهجة السورية، فكان التزاوج بين الثقافتين الجزائرية والسورية.

شرحها	اللهجة الجزائرية	شرحها	اللهجة الجزائرية
على الرحب والسعة	والله بالقلب الواسع	دعاء يقال لتجنب ما يمكن أن يحدث من شر	ربي يجيب الخير يا ربي غير الخير
لديكما أطفال أنسييت؟	بيناتكم أولاد نسيتي؟	لقد أتى إبراهيم	ابراهيم راهو جا
ربما	بلاك	في ماذا تفكرين؟	وين راكي سارحة؟
أخي سوف	خويا درك	اذهبي وكفي عن الكلام	روحي وبركي من الكلام

ولأن الاستعمار دائما يترك مخلفاته، فكان مصير اللغة الجزائرية أن تمتزج باللغة الفرنسية، وذلك ناتج ما قامت به فرنسا من طمس للهوية الجزائرية العربية الإسلامية، ولهذا نجد نورهان تتلفظ بالآتي:

Mais Je trouve les gens aiment la langue française plus de leur langue maternelle

"j'aime ça en français c'est la langue de la noblesse"¹

3- الاهتمام بأخبار الآخر الغريب:

¹ لوات زينب، حصار المرابا، ص 31-32. وترجمتها: "أجد الناس يحيون اللغة الفرنسية أكثر من لغتهم الأم ولكني أحب هذا فيالفرنسية فهي لغة النبلاء".

الجزائر من بين البلدان التي ذاقت مرارة الدماء لمرتين، دم أنزفه الاستعمار، ودم أنزف فترة العشرية السوداء، ولهذا ورث الشعب الجزائري حس السؤال والاهتمام بأخبار الدول الأخرى، وساعة الثامنة لعلها الساعة التي لا يفارق فيها هذا الشعب شاشة التلفاز لاستلقاط ما يجري مع الأمم الأخرى، وزينب لوت عالجت هذه الظاهرة الموروثة في روايتها حصار المرابيا، فأوردت هذه الموروثة على لسان الحاج حاكم الذي كان دائم التطلع على الجرائد، وتابعة أخبار فلسطين وسوريا، ولم يقف اهتمام الشعب الجزائري على متابعة الأخبار على التلفاز فقط، بل كان الشعب الجزائري دائما السباق لدعم الآخر الغربي، ولعل الروائية تستحضر بفكرة التجاء العائلة السورية إلى بيت الحاج حاكم ما فعله الأمير عبد القادر في زمن ما مع المسيحيين الذين حماهم ببيته في سوريا، وحمت عائلة مريم جيهان ووالدتها بالجزائر وحتى بعد وفاة جيهان حافظت العائلة الجزائرية على اهتمامها بأمرها وابتنتها.

4- توظيف التراث الديني:

التراث الديني أحد الموروثات التي زادت من الثقافة الشعبية لدى الجزائريين، فالجزائر كونها بلد مسلم، اتخذ من الإسلام شعارا له في محاربة الاستعمار، فكان شعاره، الجزائر وطننا، والعربية لغتنا، والإسلام ديننا، وبحكم الفترة الاستعمارية التي منعت المدارس لتدريس العربية، اغترف الجزائريون مبادئ اللغة العربية ومبادئ الإسلام من داخل المساجد والزوايا، هذا ما جعلهم يتمتعون ببعض الكلمات اللتي توحى بمدى تمسكهم بدينهم، فكان الدعاء كما ذكرت الرواية في روايتها أسمى ما قد ينطق به الغرد الجزائري في يومه، ولهذا كثيرا ما ترددت عبارة، ربي يجيب الخير، أمين، فنقول الرواية عن هذا « حين نقول آمين تنتهي قضايانا وتبدأ رحلة الاطمئنان للملكوت الأكبر في السماء، نسلم أرواحنا ومصيرنا للخالق ونحيا بسلام، لأننا نؤمن بالله تعالى ونستكين لقدره»¹.

وما يثبت ثقافة الجزائريين الدينية أنهم يسمون أبنائهم بأسماء دينية، ولهذا اختارت الروائية لشخصياتها بعض الأسماء الدينية كرحمة، وابراهيم، داية، ومريم.

لم تمنع الديانة الإسلامية الجزائريين من أن يقيموا علاقات مع شعوب من ديانات مختلفة، كميريام مثلا التي انت تدين بالديانة المسيحية، لكنها كانت صديقة العائلة المقربة حتى قررت الحاجة فيروز تزويجها بابنها.

¹ لوات زينب، حصار المرابيا، ص 43.

وهذا دليل على تقبل الآخر لدى الشعب الجزائري بدون عنصرية دينية أو عرقية، وإنما بروح إنسانية تجعل الشعب الجزائري يحب ويحب من قبل الجميع.

الخاتمة

إن توظيف الثقافة الشعبية في العمل الأدبي، كان لسببين: أولهما الابتعاد عن الكلاسيكية والتعمق في الواقعية بشكل معاصر، وثانيهما، دور هذه الثقافة في إبراز هوية وانتماء الكاتب الفكري، ومن ثم فإن عملية توظيف التراث بأشكاله هي عملية تأصيل للموروث الشعبي، كونه رابط متين يجمع بين أفراد المجتمع، ويعرف بالمجتمع لدى مجتمعات أخرى. والرواية كفن متداول يسهم في نشر الحياة الواقعية لدى المجتمعات بهذا التوظيف، وهذا ما حملته رواية حصار المرايا في زواياها من ثقافة تجعل القارئ يعيش في الوسط الجزائري بأبعاده الثلاثة لغة، وعادة وتقليداً.

ومن خلال توظيف التراث الشبي من قبل الروائية، أثبت بعض المقومات الشعبية لدى المجتمع الجزائري، كما أثبت مدى التقارب بينه وبين المجتمعات العربية الأخرى خاصة لما وُظف التراث الديني، فلو كان توظيفه بطريقة شعبية إلا أنه يبقى تراث متوارث لدى جميع القطر العربي إن لم نقل الإسلامي. واعتماد الكاتبة على الألفاظ الشعبية واللهجة الجزائرية، يساهم بشكل كبير في التعريف بهذه اللغة، وينفي تماماً أن اللهجة الجزائرية هي امتزاج بين اللغتين العربية والفرنسية بحيث تكون الفرنسية أكبر نسبة من العربية، فما ورد في الرواية من ألفاظ أثبت أن اللهجة الجزائرية تأخذ مفرداتها من اللغة العربية، فالتمعن في لفظة "جا" مثلاً نجدها مشتقة من الفعل " جاء "، فقط الاختلاف يوجد بحذف الحمزة وهذا ما يحدث في عدة مفردات من تغيير نحو تغيير الحركات أو حذف بعض الحروف.

إن مهمة الأدب ليس فقط الإبداع، وإنما هي رسالة توجه للقارئ، قد يكون رسالة توجيهية، توعوية، وقد يكون رسالة سياحية، يتعرف فيها القارئ عن تلك المعالم والمبادئ التي يجهلها عن بعض المجتمعات، وأفضل دليل لهذه السياحة هو توظيف الثقافة الشعبية داخل العمل الأدبي.

المصادر والمراجع:

أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، دار الفكر، بيروت، دت.

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
Istanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

- إسماعيل عزّ الدين: مقدمات في النقد الثقافي،، مجلة محاور ،العدد(01)،؛يونيه 2004م.
- حوّاس عبد الحميد: المادي في الثقافة الشعبية (رؤية عربية)، مجلة الثقافة الشعبية، يصدرها أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر، المنامة، البحرين، ربيع 2010م، العدد 9.
- قنصوة صلاح: تمارين في النقد الثقافي، ط1، دار ميريت، القاهرة، 2007م .
- لوات زينب، ترجمة شخصيّة من المؤلّفة نفسها ، وافاتنا بها تاريخ : 2018/10/30 ، السّاعة : (00:45:
- لوات زينب، حصار المرايا، دار أم الكتاب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2015، ط1.

دور المرأة في حركة التصوف بالجزائر: الشاعرة نانا عائشة البودوية

نموذجاً

أ.د. عاشور سرقمة *

الملخص

لقد لعبت المرأة دوراً مميزاً في حركة التصوف في المغرب العربي عامة وفي المغرب الأوسط (الجزائر) بصفة خاصة، سواء ما تعلق بالمساهمة في التأسيس لمختلف الطرق الصوفية أو فروعها أو مواصلة مشوارها الدعوي والتربوي، أو الدعوة إلى مبادئ التصوف، وأيضاً كتابة نصوص ضمن ما يعرف بالأدب الصوفي؛ الذي يتخذ من الطرق الصوفية وأعلامها ومبادئها منطلقاً له، ولكن المدونات التاريخية وكتب التراجم لم تنقل لنا إلا النذر القليل من سير النساء المتصوفات والزاهدات بالجزائر، ولكن الذاكرة الشعبية تحتفظ بأسماء عدد لا بأس به من النساء المتصوفات في مختلف أنحاء الجزائر وفي أزمنة وعصور مختلفة أمثال: لالة سنتي - لالة مغنية - السيدة العالية - لالة زينب بنت محمد الهاملية القاسمية ببوسعادة - لالة تركية - يما قورايا - لالة صفية - نانا عائشة البودوية التواتية - لالة سهلة - لالة مرضية - اللاحجة رحيم - خيرة الهاملية - السيدة داية - لالة عزة - وأم نايل... وغيرهن كثيرات نُسجت حولهن كثير من القصص بعضها يتصل بالحقيقة (الكرامات) والبعض الآخر يرتبط بالأسطورة والخيال، وسنحاول أن نركز هنا على السيدة نانا عائشة البودوية التواتية الزاهدة المتصوفة وبعض الشاعرات من منطقة قورارة في الشعر الأمازيغي الزناتي.

THE ROLE OF WOMEN IN THE SUFI MOVEMENT IN ALGERIA: POET NANNA AICHA AL-BOUDAOUIA AS A MODEL

Abstract

Women have played a distinguished role in the Sufi movement in the Maghreb in general and in the central Maghreb (Algeria) in particular, whether in contributing to the establishment of various Sufi orders or their

* جامعة غرداية، الجزائر. sergmaachour@yahoo.fr Sergma.achour@univ-ghardaia.edu.dz

branches, continuing their missionary and educational journey, or advocating for the principles of Sufism, as well as writing texts within what is known as Sufi literature. Which takes the Sufi paths, their leaders and principles as a starting point, but historical records and biographical books have only conveyed to us a small amount of the biographies of the Sufi and ascetic women in Algeria, but popular memory retains the names of a good number of Sufi women in different parts of Algeria and in different times and eras such as: Lalla Setti - Lalla Maghnia - Lady Alia - Lalla Zaineb Al Hamiliya Al Qasimiyya in Bou Saada - Lalla Turqiya - Yamma Gouraya - Lalla Sefia - Nanna Aicha Al Boudaouia Al Touatia - Lalla Sahla - Lalla Mardiya - Al Hajja Rahim - Lalla Azza - and Umm Nail... and many others around whom many stories have been woven, some of which are related to the truth (miracles) and others are related to myth and imagination, and we will try to focus here on Lady Nana Aicha Al Boudouia Al Touatia, the ascetic Sufi.

لقد لعبت المرأة في الجزائر عدة أدوار في حركة التصوف، حيث كان لبعضهن دور كبير في انتشار بعض الطرق الصوفية عبر مختلف أنحاء الجزائر، وقدّمت البعض منهن جهوداً معتبرة في دعم أزواجهن أو أبنائهن في سبيل نشر الطرق الصوفية؛ وبعث قيم التصوف في مختلف الطرق الصوفية أو فروعها التي عرفتها الجزائر مثل الطريقة القادرية والتيجانية والشاذلية... وما تفرعت عنها من طرق فرعية أخرى. كما كانت الفرصة مواتية لبعض النساء الأخريات في تقلد مناصب مهمة خلال مسيرة تطور بعض الطرق الصوفية بالجزائر، وكان للبعض الآخر دور مهم في التعبير عن مختلف القيم السامية التي حملتها الطرق الصوفية مثل المحبة والتسامح والتعاون والزهد وغيرها، وأيضاً التعريف بتلك الطرق الصوفية وأعلامها وذلك من خلال ما كتبه من أشعار صوفية سواء بلغة فصيحة أو بمختلف اللغات واللهجات المتداولة في الأوساط الشعبية، وتعتبر الشاعرة نانا عائشة البودوية التواتية واحدة منهن، وكان لنا الحظ في جمع ديوانها الشعري وتحقيقه؛ بعد أن كان متفرقاً بين مختلف الدفاتر وعند بعض الحفاظ والمهتمين بأشعارها، وسنحاول التعريف بها وبجهودها في خدمة التصوف بالجنوب الجزائري.

الشعر الصوفي وثنائية الفصح والشعبي/ الملحون:

الشعر الصوفي:

أولاً: القصائد الصوفية الفصيحة:

هناك قصيدة تؤدي في جلسات السماع الخاصة بالاحتفال بشهر الأنوار وذكرى ميلاد المصطفى صلى الله عليه وسلم، تقال دائماً بعد الانتهاء من الجزء اليومي من المنظومة المسماة محلياً بالبشير وهو ديوان الوسائل المتقبلة في مدح النبي صلى الله عليه وسلم / للوزير أبي زيد عبد الرحمن أبي سعيد يخلفتن ابن احمد

الغازي الأندلسي، أنشأه سنة 604 هجرية... وقام بتخميده أبو بكر محمد بن المهيب (توفي بسبب أول ليلة من جمادى الآخرة عام خمسة وأربعين وستمائة 645هـ). (الموافق 2/ تشرين الأول/ 1247م).
وأيضاً هناك قصيدة أخرى للسيدة أم هاني فاختة بنت أبي طالب الخوفاة بعد 40هـ، وقد ذكرها الزركلي في الأعلام 5/12 31.
مطلعها:

ما للمساكين مثل مكثري الزلل إلا شفاعة خير الخلق والرسول
يا مذنبين قفوا ببابه وسلوا به الشفاعة تنالوا غاية الأمل
وقفت حول حماه أستجير به منكسر الرأس من ذنب ومن خجل
عسى عناية لطف الله تلحقتني بالسابقين فقد عوقت من كسل
وتختمها بقولها:

يا رب إنني ضعيف خائف وجل مستمسك برسول الله يشفع لي
فما ذكرتك إلا فرجت كربتي ولا قصدتك إلا واشتفت علي
ومن مواهبك استغنيت عن عرض لديك كل الغنى يا كنز كل ولي
عليك أركى صلاة الله ما طلعت شمس وما سار سار في مدى السبل

ثانياً: الشعر الشعبي الملحون:

الشعر الشعبي الصوفي النسوي في احتفالية الحضرة أو المحضرة بمنطقة توات:
تحتفظ الذاكرة الشعبية المحلية بأداء بعض القصائد الشعرية في احتفالية الحضرة أو المحضرة بتوات، ومظم
القصائد التي تؤدي هي لشعراء ولكن نجد من بينهم شاعرة زاهدة متصوفة تؤدي أيضاً قصائدها هي
الشاعرة نانا عائشة البودية:

تعتبر الشاعرة نانا¹ عائشة والمُلقبة أيضاً في المنطقة بـ: نانا عَيْشَه²، من الشاعرات الزاهدات والمتصوفات
في الجنوب الجزائري واللواتي – للأسف - لم يحظن باهتمام كبير من طرف الباحثين والدارسين لكشف ما
تزخر به أشعارهن من معاني وموضوعات؛ يُمكن أن تضيف الشيء الكثير للساحة الأدبية والثقافية بالجنوب
الجزائري.

¹ نانا أو نانا: لفظة تضاف لاسم العَلَم المؤنث، تُطلق عادة على المرأة ذات المكانة الكبيرة في العائلة علماً وحكمة، وتطلق أحياناً على الجَدّة.

² عَيْشَه: اسم عائشة بعد إخضاعه للتخفيف ليسهل نطقه، بحذف الألف وتخفيف الهمزة وقلها ياء (عائشه) لتصبح (عَيْشَه).

جدّها هو سيدي محمد بن المبروك الملقب والمعروف بـ: "مَوْلُ اسْبَعِ حَجَّاتٍ" أو "بُوسْبَعِ حَجَّاتٍ"، وقد ذكر لنا حفيدها الإمام باسيدي جعفري بأنها ولدت حوالي سنة 1227 هـ الموافق لـ 1813 م بسيدي حيدة بلدية ودائرة بودة ولاية أدرار (توات) بالجنوب الغربي من الجزائر⁽¹⁾.

كما ذكر لنا بأنها لم تتزوج قط؛ رغم عروض الزواج المختلفة التي جاءت، إلا أنها كانت ترفضها وتتشرط ممن يتزوجها ترك جميع ارتباطاته بالدنيا والتفرغ مثلها للعبادة، وما يطلبه يأتيه دون عناء.

- **طريقتها الصوفية:**

أما الطريقة الصوفية التي كانت تنتسب إليها الشاعرة نانا عائشة هي الطريقة الرقانية الزيانية القندوسية.

أما تسميتها بالرقانية فهي نسبة للشيخ عبد الله الرقاني الذي ولد بمدينة رقان بتوات، وقد «نشأ بقرية تاوريرت من قرى رقان... وأمه عائشة نسبتها الحريزية، جاء أبوه إلى رقان في قوافل التجارة من تيفلالت إلى تيمبكتو واسمه مولاي علي الشريف»⁽²⁾.

وقد أخذ الشيخ مولاي عبد الله الرقاني أوراها الطريقة الصوفية عن شيخه سيدي محمد بن بوزيان القندوسي؛ هذا الأخير الذي استقر بمدينة القنادسة بالجنوب الغربي من الجزائر في ولاية بشار - حالياً - وأسس بها زاويته التي «اشتهرت تاريخياً بالزاوية الزيانية القندوسية وذلك في مختتم القرن 11 هـ/ 17 م وبالضبط سنة 1098 هـ/ 1686 م...»⁽³⁾.

أما موضوعات تلك القصائد التي جمعناها لها فيمكننا توزيعها كما يلي:

قصائد في المديح النبوي: وهي: "خِيَارُ الْقَوْلِ" و"نَشْكُرُ رَسُوْلَ اللَّهِ" و"مُتَمَنِّي زُورِهِ لِّلْهَاشِمِيِّ بِالنَّبِيَّةِ".

قصائد في غرض التوسل: وهي: "كُلُّ يَوْمٍ عَلَيْكُمْ بِرَاحٍ يَا الصَّلَاحِ" وهي توسل إلى الله تعالى بأوليائه الصالحين، و"مَنْ زَيْنَ لَفْكَاهُ" و"يَا مَنْ شَافَيْتَ ضُرَّ سَيِّدِنَا أَيُّوبَ" وهي توسل إلى الله سبحانه وتعالى بأبنيائه، و"رَبِّي جِيْتِكَ بِأَحْمَدَ خَاتَمِ الْأَنْبِيَاءِ" هي قصيدة توسل إلى الله سبحانه وتعالى بنبيه محمد صلى الله عليه وسلم.

قصيدة في النصح والإرشاد هي "اللِّي نُوصِيكَ بِبِهِ كُونِي صَبَّارَةً يَا الزُّهْرَةَ" تنصح فيها أتها بالصبر

قصيدة في موضوع الزهد والتزكية هي: "يَا نَفْسِي يَهْدِيكَ تَوْبِي لِلْغَفَارِ".

¹ لقاء مع الإمام الحاج باسيدي جعفري، يوم: الجمعة 10 جوان 2003.

² عبد الله الرقاني، النسمة الزكية لمشايخ الطريقة الرقانية، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران الجزائر، د. ط، 2007، ص 18-19.

³ عبد الله حمادي الإدريسي، الفيض القندوسي في ترجمة العارف بالله سيدي محمد بن القاسم القندوسي (ت1278هـ/1861م)، ط1، 1440هـ/2019م، دار كوكب العلوم للنشر والطباعة والتوزيع، الجزائر، ص 11.

أما قصيدة " هَكَذَاكَ امْتَسَى لِلْمَنْصُورِ " و " وَاشُوا اللَّيِّ جَاحُوا " فيمكن أن ندخلهما ضمن القصائد التي يغلب على مضمونها الجانب الاجتماعي.

- وفاتها رحمة الله عليها:

أما وفات الشاعرة نانا عائشة فقد كانت في يوم 24 رمضان 1281هـ (1864م) (1) ببودة(2) وقيل سنة 1280هـ(3)، أي أنها عاشت حوالي 51 سنة.

قصيدة كل يوم عليكم براح يا الصلاح:

كُلُّ يَوْمٍ عَلَيْكُمْ بَرَّاحٌ يَا الصَّلَاحُ (4) كل يَوْمٍ عَلَيْكُمْ بَرَّاحٌ (5) يَا الصَّلَاحُ (6)

يَا أُولِي (7) اللَّهُ غَيْثُونِي

فَلْتُ بِسْمِ اللَّهِ بَاهُ ابْدِيْتُ فِي كَلَامِي نَنْظُمٌ بِرِيدٍ تُؤ

¹ يُوافق هذا التاريخ: 20 فبراير 1865.

² ذُكرت هذا التاريخ الباحثة لطيفة يوسفات في هامش بحثها حيث تقول: «عثرنا على هذا التاريخ مدوناً في مخطوط موجود بالخزانة الخاصة بالعلامة محمد بن الوليد بن عبد الله بن عبد الرحمن الوليد بن المنصور بن بلقاسم بن عبد الكريم بن أحمد بن يوسف التينلاني الأموي من مواليد 1865م بقصر أولاد ونقال بولاية أدرار، إلا أننا عثرنا على تاريخ (آخر) وهو سنة 1287هـ (1867م) وجدناه موثقاً بمدونة حفيد الشاعرة المختار جعفري. ولاحظنا أنه يتقارب مع التاريخ المذكور أعلاه مع الفارق بثلاثة (كذا) سنوات، وهذا ما زاد في إثبات أنها عاشت في القرن الثالث عشر الهجري» لطيفة يوسفات، شعر الولاية الصالحة نانا عيشة البوداوية (جمع ودراسة)، مذكرة ماجستير في الثقافة الشعبية تخصص: أدب شعبي، إشراف أ.د. محمد سعدي، جامعة تلمسان، الموسم الجامعي، 2004.2005، ص 47.

³ ذُكر هذا التاريخ الشيخ محمد باي بلعلم، الرحلة العلية إلى منطقة توات: لذكر بعض الأعلام والآثار والمخطوطات والعادات وما يربط توات من الجهات، ج 1، مطبعة دار هومة، الجزائر، د. ت، د. ط، ص 417.

⁴ ك. ج. ب: ورقة 12 و. وذكر مقدمة هذه القصيدة الشيخ مولاي التهامي في كتابه: "سلسلة النوات"، ص 44.

⁵ البرّاح: المُنَادِي

⁶ الصَّلَاح: الصَّالِحِينَ.

⁷ وُلِيَّ اللَّهِ: أولياء الله، رواها لنا السيد الحاج دفة سالم: يا رجال الله غيتوني، والولي هو: «من تولى الحق أمره، وحفظه من العصيان ولم يخله ونفسه بالخذلان حتى يبلغه في الكمال مبلغ الرجال، قال الله تعالى: {وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ} [الأعراف: 196]... الولاية: هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه وذلك بتولي الحق إياه حتى يُبلغه غاية مقام القرب والتمكين» عبد الرزاق الكاشاني (-730هـ)، معجم اصطلاحات الصوفية، تح وتقديم وتعليق: عبد العال شاهين، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1992م، ص 79.

بِيَهْ (1) يَفْتَحْ لِي بَابَ الْعَيْثِ

مَالِكُ (2) الصَّرْخَه رَاجِيْتُو

مَا اِيخَيَّبْ قَصْدِي بَثِيثْ (3)

كُلْ مَنْ سَاسَ سَاهِ اِيغِيْتُو

فَمَّ بَابُو نَطْلَبْ لِحَاحْ يَا الصَّلَاحْ

مَا اِيخَيَّبْ يَبْنِي يَغِي طِينِي

كَامَلْ الْعَطَايَا فَتَاحْ يَا الصَّلَاحْ

قَالَ فِي الْكَلِمَاتِ اِدْعُونِي (4)

يَا اللِّي لِيكُمْ جَاهْ كُبِيرْ
وَمَرَا

عَنْدَ رَبِّي رَاجِي

يَا اهلُ الْبَرْكَةِ وَالْخَيْرِ

خَرَجُونِي مَن ذَا الْعَمْرِ

يَا اللِّي فِي بَابِ التَّسْخِيرِ

وَيُنْكَمَّ يَا نَاسَ الْخَضْرَه (6)

يَا اشْعَاعُ الْبُذْرِ الْوَضَاحْ يَا الصَّلَاحْ

نُورُوا قَلْبِي وَاِبْنِي دَانِي

¹ رُوبِت لَنَا أَيضاً مِنْ طَرْفِ: ح. س. د : بَاشْ يَفْتَحْ لِي بَابَ الْعَيْثِ.

² رَوَاهَا لَنَا الْحَاج سَالِم دَفَه: صَاحِبْ.

³ بَثِيثْ: أَي أَبْدَأْ لَا يَخِيْبُ قَصْدِي فِيكُمْ.

⁴ تُشِيرُ الشَّاعِرَةُ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ سُورَةُ غَافِرِ آيَةَ 60.

⁵ الْعَمْرَه: الْمِحْنُ الَّتِي أَصَابَتْنِي.

⁶ الْخَضْرَه أَوْ كَلِمَةُ الْخَضْرَه: «هِيَ إِشَارَةٌ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. فَهُوَ صُورَةُ الْإِرَادَةِ الْكَلِمَةِ» يُنظَرُ: السَّيِّدُ

أَحْمَدُ النَّقْشَبَنْدِي الْخَالِدِي، مَعْجَمُ الْكَلِمَاتِ الصُّوفِيَّةِ، تَح: أَدِيبُ نَصْرِ الدِّينِ، مَوْسَسَةُ الْإِنْتِشَارِ الْعَرَبِيِّ، بَيْرُوتُ لُبْنَانَ، ط1، 1997، ص: 68.

يَا الصَّادِقِينَ بَلْفَرَاخِ يَا الصَّلَاحَ بِيْنَكُمْ جَمَلُهُ دِيْنِي رُونِي

يَا اَهْلَ الْهَمَّةِ وَالتَّصْرِيْفِ بِيْنَكُمْ رَانِي نَسْنَا تَنْدَرَا(1)

يَا شَيْخِي(2) عَالَمٌ وَشَرِيْفٌ طَايْحُ بِيْنَكُمْ(3) دَرْتُ النَّعْرَا

كُنَّا هَا يَ ذِكْرِي وَالْأَطْرَافِ وَالْأَطْرَافِ وَالْأَطْرَافِ
مَا عَنَّا وَافْتَرَا(4)

لَا اَغْنِي نَتُّعَافِي نَرْتَاخِ يَا الصَّلَاحَ مَن الضَّرَّ اللَّيْفِي فِي
بُدَانِي

لَا تُجُوزُونِي(5) يَا لَمْلَاخِ يَا الصَّلَاحَ مَن الشَّيْخِ اللَّيْفِي
عَادَانِي

شعر الوليات الصالحات في الأهلل ونشيد قورارة الأزلي:

أهلل الذي هو الآن مصنف كنوع من السماع الصوفي ضمن لائحة التراث العالمي في اليونسكو منذ 2005⁶.

وقد طرح اسم هذه الاحتفالية جدلا واسعا في إرجاع أصله لذلك جمعنا لقاء بقائد فرقة يشو حاليا بتيميمون الحاج البركة فلاني الذي أخبرنا أن أصل هذه التسمية مشتق من " التهلل " الذي هو نحت من كلمة أو قول

¹ نَسْتَدْرَا: أي أحتني بكم.

² شَيْخِي: شَيْوَجِي: ج. م. شيخ: وهو «الإنسان الكامل في علوم الشريعة والطريقة والحقيقة، البالغ إلى حد التكميل فيها، لعلمه بأفات النفوس وأمراضها وأدوائها، ومعرفته بدوائها، وقدرته على شفائها والقيام بهداها، إن استعدت ووفقت لاهتدائها» عبد الرزاق الكاشاني (-730هـ)، معجم اصطلاحات الصوفية، م. س، ص 172.

³ رُوبِت لَنَا أَيْضاً مِنْ طَرْفِ: ح. س. د: قَاعُ فَيْكُمْ دَرْتُ النَّعْرَا.

⁴ مَا عَنَّا قَتْرًا: أي لا يفتر المؤمن عن كثرة الدعاء، ورُوبِت لَنَا: مَا عَنَّا قَتْرًا.

⁵ لَا تُجُوزُونِي: تتركوني.

⁶ عاشور سرقة، الموروث اللغوي والأدبي الأمازيغي بتوات وقورارة: مقارنة أولية للأعلام الجغرافية وإيزلوان أهلل، مجلة تراث، CRASC وهران الجزائر، ع/4 ديسمبر 2024، ص 24.

لا إله إلا الله وليس هو كما يعتقد الكثيرون من أصل التسمية هو من " أهل " " الليل " كما يعتقد الكثيرون وبهذا نكون قد وضعنا هذه التسمية في قالبها الاصطلاحي وأخبرنا أن هذا الاسم أطلق عليها لأنه الأذكار الدينية تكثر بها مما يضيف على الرقصة طابعا صوفيا محضا لما تحتويه أشعارها من أدعية وتضرعات. كما أن هذه الرقصة لا تخلو من بعض قصائد الغزل فنجد الهدايا للحبيب وكلام الحب وكرمة المحبوب والغضب من المحبوب وصور الخيانة بجميع أشكالها... الخ¹

ويقول الأستاذ محمد السالم بن زايد بأنه « يُخطيء الكثير من الناس في تعريف أهليل، هناك من يقول إنه اشتق من أهل الليل أو سمار الليالي، ربما ذهبوا إلى هذا الطرح كون أهليل يجري دوماً في الليل، ولكن لم يكن كذلك فقط إنما يجري في النهار أيضاً في العديد من المناسبات وزيارات الأولياء والأعراس، وهناك من يسميه أهليل وهذا المصطلح ليس له معنى في الزناتية إطلاقاً، إنما الاسم الحقيقي هو (أهليل) مشتق من التهليل أي هلل يُهلل تهليلاً فهو مُهللٌ، ويسمى أيضاً (أفرد) أي تفرغ خاطر مما يجيش فيه من هموم الدنيا، ويسمى كذلك (إيزلوان) وهي القصائد الشعرية، ويسمى (الهضار) عندما يكون في أعلى درجات النشوة والاستسلام للروح، إذن كلها أسماء ناتية مختلفة لرقصة شعبية تتميز بها منطقة تين قورارين...»²

وينقسم الأهليل إلى قسمين "التقرايت" أو أهليل جلوساً و"أهليل نبداد" أو أهليل وقوفاً. ونشير إلى أن الشعر الذي يؤدي في هذه الرقصة بعض منه لـ مولاي عبد الحي مثل قصيدة: " سيدي العزيز أمولانا ".

وكذلك بعض من القصائد هما للشاعرتين (لالا مريم و لالا ديما) وهما بنتا سيدي موسى أو المسعود (ابن المسعود) (توفي حوالي 950هـ / 1542م وتذكر بعض المصادر بأنه عمر طويلاً حوالي 147 سنة وصلى عليه سيدي الحاج بلقاسم صاحب الزاوية المعروفة بتيميمون) والذي كان يعيش بين تيميمون وشروين وهو مدفون في قصر تسفاوت جنوب مدينة تيميمون وزاوية سيدي الحاج بلقاسم.

وأهليل الذي هو التهليل أنشأه مجموعة من أولياء الله الصالحين منذ ما يقارب الثمانية قرون³.

ومن قصائد لالا مريم قصيدة أو إيزلي سيدي العزيز أمولانا:

سيدي العزيز أمولانا...

مولانا كريم حاشا ما يبخل

¹ عاشور سرقمة، الرقصات والأغاني الشعبية بمنطقة توات: مدخل للذهنية الشعبية، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران الجزائر، ط1، 2004، ص

78.

² محمد السالم بن زايد، أهليل أن تقورارين، دار الإرشاد للنشر والتوزيع، ط1، 2016، ص 10.

³ ينظر: نفسه، ص 79-80.

بسم الله الرحماني..
إسمك أربي ديغا نظيظا
غا وامبون ديمي يساوال
أخسع أيي تباريد اسق القعدنك
يتاري الزمان إيمحو س الخير¹

قائمة المصادر والمراجع:

- السيد أحمد النقشبندي الخالدي، معجم الكلمات الصوفية، تح: أديب نصر الدين، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت لبنان، ط1، 1997.
- الشيخ محمد باي بلعالم، الرحلة العلية إلى منطقة توات: لذكر بعض الأعلام والآثار والمخطوطات والعادات وما يربط توات من الجهات، ج1، مطبعة دار هومة، الجزائر، د.ت، د. ط.
- الشيخ مولاي التهامي في كتابه: " سلسلة النوات".
- عاشور سرقمة، الرقصات والأغاني الشعبية بمنطقة توات: مدخل للذهنية الشعبية، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران الجزائر، ط1، 2004.
- عاشور سرقمة، الموروث اللغوي والأدبي الأمازيغي بتوات وقورارة: مقارنة أولية للأعلام الجغرافية وإيزلوان أهليل، مجلة تراث، CRASC وهران الجزائر، ع/4 ديسمبر 2024.
- عبد الرزاق الكاشاني (- 730هـ)، معجم اصطلاحات الصوفية، تح وتقديم وتعليق: عبد العال شاهين، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1992م.
- عبد الله الرقاني، النسمة الزكية لمشايخ الطريقة الرقانية، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران الجزائر، د. ط، 2007.
- عبد الله حمادي الإدريسي، الفيض القدوسي في ترجمة العارف بالله سيدي محمد بن القاسم القدوسي (ت1278هـ/1861م)، ط1، 1440هـ/2019م، دار كوكب العلوم للنشر والطباعة والتوزيع، الجزائر.
- لطيفة يوسفات، شعر الولاية الصالحة نانا عيشة البوداوية (جمع ودراسة)، مذكرة ماجستير في الثقافة الشعبية تخصص: أدب شعبي، إشراف أ.د. محمد سعيدي، جامعة تلمسان، الموسم الجامعي، 2004-2005.
- محمد السالم بن زايد، أهليل أن تقورارين، دار الإرشاد للنشر والتوزيع، ط1، 2016.

¹ محمد السالم بن زايد، أهليل أن تقورارين، م. س، ص 137.

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

التراث في اتون الحروب: تأثير الحرب على التراث الثقافي في السودان

د. عفاف عبد الحفيظ محمد رحمة*

ملخص

يمثل التراث الثقافي روح الشعوب والمجتمعات التقليدية، وهو الأساس الذي تبنى عليه الشعوب هويتها. وهو يساهم في استدامتها الاجتماعية والاقتصادية والبيئية، ويعزز التفاهم والاحترام المتبادل بين أفرادها وبين الثقافات الأخرى المختلفة. ويزدهر التراث الثقافي في أوقات السلم والاستقرار، بينما تشكل الحروب والنزاعات تهديدا وجوديا له. وتستدعي هذه الحقيقة بعينها بذل جهود مضاعفة لحماية وصون هذا التراث في أوقات الأزمات وصونه وإحيائه بعد انتهائها. تعرض هذه الدراسة في قسمها الأول لتأثير النزاعات المسلحة على التراث الثقافي بشكل عام، وكيف يمكن ان يستهدف التراث المادي اثناء النزاعات المسلحة بسبب قيمته الرمزية، وكيف يمكن ان يشكل عاملا حاسما في التعافي بعد النزاعات، ففي خضم هذه الاحداث يُعرّف التراث المادي ويُدمّر ويعاد ترميمه. ومن ناحية اخرى تناقش كيف يمكن ان يصبح التراث الثقافي غير المادي، عاملا فاعلا في ساحة الصراع وأداة للتعبئة والتأثير على الرأي العام في أوقات النزاعات المسلحة، وكيف يمكن ان يستغل بفعالية ونقد للتفاوض على التغيير الاجتماعي والثقافي وتسهيله داخل المجتمع. وتعرض في قسمها الثاني لأهمية التراث السوداني من حيث كونه ادلة ثقافية مهمة في سياق عملية إنتاج المعرفة الثقافية فيما يتعلق بتاريخ وثقافة السودان وكامل القارة الافريقية. وتعرض من ثم أوضاع التراث الثقافي المادي وغير المادي في السودان خلال العامين الماضيين اللذين شهدت فيهما البلاد اندلاع الحرب الحالية. بالإضافة لتقديم توصيات لوضعها في الاعتبار لإحياء وترميم هذا التراث في مرحلة ما بعد الحرب الحالية. تبنت هذه الدراسة منهجية بحثية مرنة ومتعمقة تجمع بين دراسات الحالة المقارنة والمنهج المختلط لجمع المعلومات وتحليلها بشكل متكامل لتقديم فهم شامل لتأثير الحرب على التراث الثقافي بشكل عام وفي السودان بشكل خاص. وتعرضت لمفاهيم معاصرة في دراسات التراث بهدف تقديم خلفية مفاهيمية عن التراث الثقافي وعلاقته بالهوية، وتأثير النزاعات على التراث الثقافي، وبشكل خاص في العلاقة بين التراث والصراع مع التعرض لبعض الأمثلة من مختلف انحاء العالم.

*جامعة الخرطوم، السودان. afaf.rahma010@gmail.com

من اهم النتائج التي انتهت اليها هذه الدراسة هي: ان التراث الثقافي على علاقة وثيقة بهوية الشعوب وذاكرتها الجماعية وان تهديده يعنى تهديد وجودها. وان الاستقرار هو البيئة الحاضنة لازدهار هذا التراث، بينما تهدد الحروب والنزاعات وجوده. وان التراث السوداني تعرض ويتعرض لأخطار جسيمة بسبب الحرب الحالية وانه من المحتمل ان يكون مستهدفا لارتباطه بهوية الامة السودانية.
كلمات مفتاحية: السودان، الهوية، التراث الثقافي، الذاكرة الجماعية، الحروب.

HERITAGE IN THE MIDST OF WAR: THE IMPACT OF WAR ON CULTURAL HERITAGE IN SUDAN

Abstract

Cultural heritage embodies the spirit of peoples and traditional societies. It's the bedrock upon which nations build their identity, contributing to their social, economic, and environmental sustainability, and fostering understanding and mutual respect among their members and with other diverse cultures. Cultural heritage flourishes during times of peace and stability, while wars and conflicts pose an existential threat to it.

This very fact calls for intensified efforts to protect and preserve this heritage during crises, and to safeguard and revive it once they conclude. This study, in its first section, explores the impact of armed conflicts on cultural heritage in general. It discusses how **tangible heritage** can be targeted during armed conflicts due to its symbolic value, and how it can be a crucial factor in post-conflict recovery. In the midst of such events, tangible heritage is defined, destroyed, and then restored. Furthermore, it examines how **intangible cultural heritage** can become an active factor in the conflict arena, serving as a tool for mobilization and influencing public opinion during armed conflicts. It also explores how it can be effectively and critically utilized to negotiate and facilitate social and cultural change within society. The second section addresses the significance of **Sudanese cultural heritage** as vital cultural evidence in the process of generating cultural knowledge concerning the history and culture of Sudan and the entire African continent. It presents the status of both tangible and intangible cultural heritage in Sudan over the past two years, which have witnessed the outbreak of the current war. Additionally, it offers recommendations to consider for the revival and preserving of this heritage in the post-war phase. This study adopted a flexible and in-depth research methodology, combining comparative case studies and a mixed-methods approach to comprehensively gather and analyse information. This provided a thorough understanding of war's impact on cultural heritage in general, and specifically in Sudan. The study also presented contemporary concepts in heritage studies to offer a conceptual background on cultural heritage and its relationship with identity, the influence of conflicts on cultural heritage, and particularly the link between heritage and conflict, alongside examples

from various parts of the world. Among the most significant findings of this study are: **Cultural heritage** is intimately linked to the identity and collective memory of peoples and threatening it means threatening their very existence. **And stability** is the nurturing environment for the flourishing of this heritage, whereas wars and conflicts threaten its existence. Finally, **Sudanese heritage** has been, and continues to be, exposed to grave dangers due to the current war, and it is likely being targeted due to its strong connection with the identity of the Sudanese nation.

Keywords: Sudan, identity, cultural heritage, collective memory, wars.

1:7 تعريف المصطلحات:

أ. التراث الثقافي:

يفهم التراث الثقافي على انه الموارد التي تمكن من إبراز الهوية الثقافية والتنمية الثقافية للأفراد والمجتمعات التي ترغب، بصورة ضمنية أو صريحة، في نقلها إلى الأجيال المقبلة.¹ وقد ارتبط مصطلح التراث الثقافي بصكوك واتفاقيات اليونسكو والتي هدفت بالدرجة الأولى الى حمايته، حيث حرصت اليونسكو في مثل هذه الاتفاقيات على تعريف التراث الثقافي بشكل عام والاحاطة بجميع جوانبه وشاركت بالتالي في توسيع هذا المفهوم. وكان مصطلح (التراث الثقافي) حتى وقت قريب يشير حصراً إلى المعالم المتبقية من الحضارات الا ان وعياً متنامياً بأهمية نطاق الابداعات الشعبية غير المادية قاد الى ان التراث الثقافي لا ينحصر في الجوانب المادية من اثار ومباني وصروح فحسب، فالثقافة حية ومستمرة في تغيرها، ويتجلى في مظاهرها غير المادية جوهر الحياة من قيم ومضامين ومعاني تناقلتها الشعوب على امتداد الأزمنة، وهو ما ندعوه (التراث الحي). وعلى ضوء هذا الفهم تحوّل مصطلح التراث الثقافي في العقود الأخيرة تدريجياً ليشمل:

التراث المادي: ويشتمل على:

الآثار: الأعمال المعمارية، وأعمال النحت والتصوير على المباني، والعناصر أو التكوين ذات الصفة الأثرية، والنقوش، والكهوف، ومجموعات المعالم التي لها جميعاً قيمة عالمية استثنائية من وجهة نظر التاريخ، أو الفن، أو العلم.

¹ الأمم المتحدة، الجمعية العامة، هيئات وآليات حقوق الإنسان (2015م)، تعزيز وحماية حقوق الشعوب الأصلية فيما يتصل بتراثها الثقافي، دراسة أجرتها آلية الخبراء المعنية بحقوق الشعوب الأصلية، ص 4-5.

المجموعات: مجموعات المباني المنعزلة أو المتصلة، التي لها بسبب عمارتها، أو تناسقها، أو اندماجها في منظر طبيعي، قيمة عالمية استثنائية من وجهة نظر التاريخ، أو الفن أو العلم.

المواقع: أعمال الإنسان، أو الأعمال المشتركة بين الإنسان والطبيعة، وكذلك **المناطق** بما فيها المواقع الأثرية التي لها قيمة عالمية استثنائية من وجهة النظر التاريخية، أو الجمالية، أو الإثنولوجية، أو الأنثروبولوجية.¹

التراث غير المادي (التراث الحي):

ويشمل الممارسات والتصورات وأشكال التعبير والمعارف والمهارات وما يرتبط بها من آلات وقطع ومصنوعات وأماكن ثقافية والتي تعدّها الجماعات والمجموعات، وأحياناً الأفراد جزءاً من تراثهم الثقافي. وهو تراث متوارث جيلاً عن جيل، تبدعه الجماعات والمجموعات من جديد بصورة مستمرة، بما يتفق مع بيئتها وتفاعلاتها مع الطبيعة ومع تاريخها، وهو ينمي لديها الإحساس بهويتها والشعور باستمراريتها، ويعزز من ثم احترام التنوع الثقافي والقدرة الإبداعية البشرية.² ونعني بالتراث الثقافي في هذه الدراسة التراث المادي وغير المادي بما يشمل: المواقع الأثرية والممتلكات ثقافية والمتاحف والمكتبات والإرشاف والمخطوطات والوثائق والمحفوظات، والمعارف والمهارات التقليدية وأشكال التعبير الشفاهي والتي تعرضت بدرجات متفاوتة للخطر والاضرار أو النهب والتدمير بسبب الحرب الدائرة في السودان.

ب. الحرب:

نعني بها في هذه الدراسة الحرب الدائرة في السودان منذ 15 أبريل 2023م هي نزاع مسلح واسع النطاق اندلع بين فصليين عسكريين رئيسيين كانا يشكلان جزءاً من الحكومة الانتقالية في السودان، وهما: **القوات المسلحة السودانية (SAF)** بقيادة الفريق أول عبد الفتاح البرهان، رئيس مجلس السيادة الانتقالي. **قوات الدعم السريع (RSF)** وهي قوة شبه عسكرية بقيادة الفريق أول محمد حمدان دقلو الملقب (حميدتي)، الذي كان نائباً لرئيس مجلس السيادة.

بدأت الحرب كصراع على السلطة والنفوذ بين هاتين القوتين العسكريتين في العاصمة الخرطوم، وسرعان ما امتدت إلى مناطق أخرى من البلاد، خاصة إقليم الجزيرة وإقليم كردفان بوسط السودان وإقليم دارفور بغرب السودان. هذا بالإضافة إلى التدخلات الإقليمية والدولية التي عملت على دعم أطراف الصراع

¹ المادة (1) من اتفاقية اليونسكو لحماية التراث الثقافي والطبيعي 1972م.

² الفقرة 1 من المادة 2 من اتفاقية اليونسكو لعام 2003م لصون التراث الثقافي غير المادي.

وفاقت الأوضاع. كما تحمل هذه الحرب بين طبقاتها العديدة نوعاً من الصراع السياسي والثقافي والذي تشكل وتطور خلال سنوات طويلة وأصبح واضحاً بين: السودان النهري وإقليم دارفور في غرب السودان، حيث تركز الجدلية على استئثار إقليم السودان الشمالي والوسط بنصيب الأسد من السلطة والثروة منذ استقلال السودان في العام 1956م وبالتالي تهيمش المجموعات السكانية في بقية الأقاليم، وعلى وجه الخصوص إقليم دارفور الغني بالثروات الطبيعية والذهب، والعمل على قمع احتجاجاته على التهميش بشكل مستمر.

تسببت هذه الحرب في كارثة إنسانية واسعة النطاق، مع نزوح أكثر من عشرة ملايين شخص داخل وخارج السودان، ونفسي العنف العرقي ووقوع انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان، وتدهور الأوضاع الاقتصادية والمعيشية بشكل كبير. وقد شهدت مدن مثل الخرطوم ونيالا والفاشر دماراً هائلاً ومعاناة إنسانية غير مسبوقة. ووصل انعدام الأمن الغذائي إلى مستويات عالية، بينما تسبب طرفا النزاع في ظل ظروف مختلفة في عدم وصول الغذاء والمساعدات الإنسانية لمستحقيها خلال مراحل مختلفة من النزاع. وتعرضت البنية التحتية في السودان لأضرار جسيمة، حيث قصفت المستشفيات والجامعات والمدارس وغيرها من المرافق كما تعرضت المواقع والممتلكات الثقافية والتراثية لتهديد كبير.

2:7 التراث والهوية والصراع:

يشكل التراث الثقافي في السياقات المعاصرة جانبا محددًا لهوية الأمة أو المنطقة، ويسهم في تشكيل الوعي الذاتي الفردي والجماعي، ولا سيما في عصر العولمة. وهو بمثابة ثقل موازن للآثار المتجانسة للتحديث، ويحافظ على السرديات الثقافية المتميزة، ويعزز الفخر بالتقاليد المحلية.¹ ويتجلى ذلك بطرق عديدة حيث يعمل التراث الثقافي بكل ما يشتمل عليه من مواقع أثرية ومباني تاريخية وتراثية، وعادات، وتقاليد، وفنون، ومعتقدات، وقيم على ربط أفراد المجتمع الواحد بتاريخهم المشترك وأسلافهم، مما يعزز لديهم الشعور بالانتماء إلى مجموعة متميزة. فالتراث الثقافي بمثابة الذاكرة الجماعية التي يتشارك فيها أفراد المجتمع، وتمنحهم إحساساً بالاستمرارية والاتصال عبر الأجيال. كما يساهم في تحديد الخصائص الفريدة التي تميز شعباً عن غيره من الشعوب. وهذه الخصائص تشكل جوهر الهوية الثقافية، وتنعكس في طريقة حياة الناس، وتفاعلاتهم الاجتماعية، وتعبيراتهم الفنية والأدبية.

1 David O'connor, The Role of Cultural Heritage in Shaping Modern Identity: A Comparative Study of Eastern and Western Perspectives, Journal of Education, Humanities, and Social Research, Vol1, No 1, 2024.

من جهة اخرى يمكن النظر الى التراث كمفهوم ديناميكي يمكن استخدامه لتعزيز هياكل السلطة القائمة أو تحديها، مما يسهم إما في الاستمرارية الثقافية أو التحول الثقافي. فالتراث يسهم بتعزيز رؤية توافقية للتاريخ من قبل المؤسسات والنخب الثقافية التي ترعاها الدولة، لتعزيز رؤية موحدة للتاريخ بهدف إدارة التوترات الثقافية والاجتماعية في الحاضر والحد منها. ويؤكد هذا المنظور على دور التراث في الحفاظ على الاستقرار والهوية المشتركة التي غالبا ما يحددها أصحاب السلطة. في المقابل، يمكن ان تستخدم الفئات المهمشة التراث لطرح الأسئلة حول القيم والهويات الموروثة وإعادة تشكيلها.¹ هذا لا يعني بالضرورة عدم استقرار القيم الثقافية نفسها، بل يُبرز مقدرة التراث على المشاركة في التغيير الثقافي. يمكن أن يشمل ذلك إعادة تفسير الماضي بما يتماشى مع الاحتياجات الثقافية والاجتماعية والسياسية المتطورة في الوقت الحاضر، أو تحدي التصورات والتصنيفات القائمة للجماعات والمجتمعات. اما في سياق الصراعات والنزاعات وفي خضمها فيشكل التراث نقاشا حيويا في سرديات الثقافة المعاصرة. وتضعه قيمته الرمزية في طليعة الصراعات بجميع أنواعها، من حروب وثورات واضطرابات أهلية وصراعات دينية، ففي خضم هذه الاحداث يُعرّف التراث ويبنى ويُدمر، عادةً على يد المنتصرين. ويُحتفى بقيمته الرمزية والتي يتم اختبارها بأشكال مُتنوعة، فهو نداء للحشد، وموضع للمقاومة والمعارضة، ورمز للهيمنة والاستعباد، وأشياء يجب تبجيلها أو تدميرها. وتعكس طبيعته المُتنازع عليها الأهمية الاجتماعية والثقافية له، وتؤكد مركزيته في العلاقات الدولية والسياسة والتغيير الاجتماعي.

3:7 التراث الثقافي والنزاعات المسلحة: ديناميكية البناء والتدمير وإعادة الاعمار:

على مر التاريخ، تأثر التراث الثقافي بجميع أنواعه بالنزاعات. وتعرضت المباني والآثار لأضرار جانبية، وتعرضت الأعمال الفنية والقطع الأثرية والتحف والكتب والمخطوطات الثمينة للنهب والسرقة. وفي بعض الحالات، استُهدفت المواقع الأثرية والقطع الثقافية عمدا ودُمرت. كما يمكن ان يتم تحويل المواقع التاريخية والأثرية في خضم النزاعات المسلحة إلى قواعد عسكرية أو مواقع قنص أو ملاجئ، مما يعرضها للخطر ويغير طبيعتها التاريخية. وفي أحسن الاحوال تتعرض المواقع الثقافية خلال الحروب للإهمال وتتوقف أعمال الصيانة والترميم فيها، مما يؤدي إلى تدهورها التدريجي. وبشكل عام، يؤثر الصراع على التراث بطريقة ملموسة وفورية ومرئية، ومن خلال ذلك، يؤثر أيضا على المعاني والارتباطات غير المادية

1 Laurajane Smith, *Uses of Heritage*, USA: Routledge 2006, PP 6-7.

المرتبطة بهذا التراث. وهذه الآثار غالبا ما تكون عميقة وطويلة الأمد، وتمتد لتشمل تدميرا مباشرا وفقدانا غير مباشر للتراث المادي وغير المادي.

كان النهج التقليدي في دراسات التراث يركز على التخفيف من الآثار المدمرة على التراث الثقافي خلال النزاعات المسلحة من خلال الأدوات القانونية والسياسات والتدابير الوقائية، وقد صور هذا النهج التراث على أنه مباني تاريخية ومنقولات في المقام الاول، واعتبرها ضحايا سلبية للنزاعات والحروب. لكن الدراسات المعاصرة في مجال التراث بدأت تشير وبشكل متزايد الى ان التراث الثقافي ليس مجرد ضحية سلبية، بل هو عامل مهم في التفاعل بين الثقافة وخصوصيات السياسة. وان الديناميكية بين التراث الثقافي والنزاعات المسلحة ليست أحادية الاتجاه؛ فالتراث يمكن أن يُشكل ويشارك بفعالية في النزاعات المسلحة ويؤثر فيها، وهو عامل حاسم في التعافي بعد النزاعات. ومن الجوانب الرئيسية لهذه الديناميكية استخدام التراث للدفاع عن الاختلاف وتوظيفه في استراتيجيات خطابية لتبرير العنف، وإضفاء الشرعية على المطالبات بالحقوق، أو حشد الدعم من خلال استحضار الذاكرة الجماعية لمظالم الماضي. علاوة على ذلك، يتداخل التراث مع الصراع وتداعياته، وقد يصبح هدفا متعمدا كوسيلة لإلحاق الضرر النفسي، أو تدمير الثقة في المستقبل، أو الإضرار بالعلاقات الاجتماعية.¹ وقد أصبحت دراسة هذه التقاطعات مجالا هاما في دراسات التراث.

ويستهدف التراث الثقافي في سياق النزاعات المسلحة بسبب قيمته المعنوية للإضرار بالهوية الثقافية للخصم حيث تتميز مواقع التراث بقدرة خاصة على التأثير، فهي وسائل فعّالة لإنشاء روابط سردية بين الناس وماضيهم ومحيطهم، وعندما تدمر، يفقد الشعب وسائل مهمة للتعبير عن نفسه واسترجاع ماضيه، بالإضافة الى ان تدمير رموز الخصم الثقافية يرسل رسالة قوية بأن المهاجم قادر على السيطرة وتغيير المشهد الثقافي والتاريخي، مما يؤثر سلبا على معنويات الطرف الآخر.

ومن أشهر الأمثلة على استهداف التراث الثقافي عمدا ما حدث خلال الحرب العالمية الثانية، عندما نهب النظام النازي ودمّر بشكل ممنهج القطع الفنية والثقافية في جميع أنحاء أوروبا. وحتى الان، لا يزال استهداف التراث الثقافي سمة من سمات العديد من النزاعات الحديثة. بل ان التدمير المتعمد للتراث الثقافي أصبح سمة مميزة للصراعات الأخيرة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، كما هو الحال في العراق

¹ Viejo-Rose, D., Sørensen, M.L.S., Cultural Heritage and Armed Conflict: New Questions for an Old Relationship, in: Waterton, E., Watson, S. (eds) The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research, Palgrave Macmillan, London 2015, PP281-282.

وسوريا وليبيا واليمن ومالي، حيث شهد العالم هجمات منهجية غير مسبوقه على الثقافة كسلاح حرب.¹ فعلي سبيل المثال استهدف تنظيم داعش الإرهابي التراث الثقافي كجزء من خطته لإقامة خلافة. في عام ٢٠١٥م، واستخدم التنظيم الجرافات والمتفجرات لتدمير مدينة تدمر السورية، ذات التاريخ العريق. وفي الموصل بالعراق، وردت تقارير عن نهب داعش للمكتبات والجامعات، مع مزاعم بأن التنظيم سرق مخطوطات عمرها قرون وآلاف الكتب من المدينة، والتي انتهى بها الأمر للبيع في سوق الفن العالمي. كما أحرقت التنظيم مكتبة جامعة الموصل وفجر المكتبة العامة المركزية.² وقد كان الهدف من هذا التدمير هو محو أي تاريخ أو هوية لا تتناسب مع أيديولوجية التنظيم المتطرفة.

وفي الحرب الحالية بين روسيا وأوكرانيا زعمت مصادر اوكرانية أن روسيا تستهدف التراث الثقافي الأوكراني عمداً، على الرغم من أن هذا الأمر ما يزال محل نزاع. وأشار تقرير تنويري صادر عن البرلمان الأوروبي نُشر في سبتمبر/أيلول 2022 الي أن الجيش الروسي، ومنذ ان ضمت روسيا شبه جزيرة القرم عام 2014، ألحق الضرر ودمر مئات المؤسسات والمواقع والأعمال الثقافية والفنية والعلمية والتعليمية والدينية في المنطقة. كما أفاد التقرير بأنه منذ غزو روسيا لأوكرانيا في 24 فبراير 2022م، استهدف الجيش الروسي الأصول الثقافية، وكان تدمير المكتبات والمؤسسات التعليمية جزءاً من حملة تطهير ثقافي متعمدة تهدف إلى محو الثقافة المميزة للدولة الأوكرانية. وصرح وزير الثقافة الأوكراني بأن الجنود الروس نهبوا آلاف القطع الأثرية من حوالي 40 متحفاً أوكرانيا ودمروا العديد من المواقع الثقافية، مع ان روسيا نفت استهدافها للتراث الثقافي، وقالت إنها تتخذ الاحتياطات اللازمة لتجنب تعرض مثل هذه المواقع للأضرار.³

إضافةً إلى ذلك، ثمة أدلة واضحة على أن الأماكن ذات الرمزية غالباً ما استُهدفت بالتدمير المتعمد خلال النزاعات. وهناك شواهد كثيرة في التاريخ على ذلك، فعلى سبيل المثال عند دخول الجيش البريطاني بقيادة اللورد كتنشر إلى أم درمان في 2 سبتمبر 1898، خلال معركة أم درمان، جعل البريطانيون قبعة المهدي وقبره هدفاً لمدافعهم من أول أيام الغزو. وهدفوا إلى تحطيم معنويات الناس عن طريق تدمير القبعة وإذلال إمامهم وبطلهم.⁴ وكانت قبعة المهدي رمزا مهماً للثورة والدولة المهديّة وقائدها محمد أحمد المهدي، وكان

¹ Noelle Higgins, *The Protection of Cultural Heritage During Armed Conflict: The Changing Paradigms*, London: Routledge 2020, pp3-10.

² مأمون عبد الكريم، التراث الأثري السوري: خمس سنوات من الأزمة 2011-2015، منشورات وزارة الثقافة 2016م.

³ Nicole Winshester, *Targeting culture: The destruction of cultural heritage in conflict*, House of Lords Library, 14 December 2022, <https://lordslibrary.parliament.uk/targeting-culture-the-destruction-of-cultural-heritage-in-conflict>

⁴ عصمت حسن زلفو، كررى: تحليل عسكري لمعركة أم درمان، الخرطوم: مطبعة التوحيد، ص 1995م، ص 399-400، 549.

قصفها جزءا من استراتيجية عسكرية أوسع، تهدف إلى إضعاف معنويات أنصار المهدية وتحطيم الرموز البارزة لمقاومتهم.¹ وخلال حرب غزة الحالية، تعرضت العديد من المساجد والكنائس والمواقع التاريخية في قطاع غزة للدمار الكلي أو الجزئي. ومن الأمثلة على ذلك المسجد العمري الكبير، وكنيسة القديس برفير يوس، والبلدة القديمة في غزة التي تضم بيوتا وأسواقا ومدارس تاريخية. ويهدف هذا التدمير بحسب مراقبين إلى التأثير على الذاكرة الجماعية (العقل والفكر والتاريخ) والهوية الثقافية للسكان.² ويُسْتَغَلُّ التراث الثقافي في أعقاب النزاعات لأداء عدد من الوظائف، حيث يعمل كمستقبل، وحامل يعمل على اظهار النوايا والمعنى والعاطفة. وسواء تم ترميمه، أو تجاهله، أو حُفِظَ في حالة خراب، فسيتم تقديم كل إجراء وتفسيره كجزء من بناء المجتمع الجديد بعد النزاع،³ وقد تظهر مواقع تراثية جديدة نتيجة لهذه العملية. وعادة تكون لهذه العمليات من التدمير وما يمكن ان يعقبه من إعادة بناء أو إهمال، عواقب بعيدة المدى وواسعة النطاق على مفاهيم الذاكرة والهوية.⁴ ويلعب النزاع دور المحفز في هذه العملية، إذ لا يُعيد تشكيل المشهد المادي فحسب، بل يُعيد أيضا تشكيل الذاكرة والهوية الجماعية، حيث يُمثل كل من التدمير وإعادة البناء أدوات سياسية واجتماعية فعّالة. وفي هذا المشهد يُغيّر الصراع كيفية قراءة المناظر الطبيعية وفهم المباني؛ فالمعارك والفظائع تُضفي على بعض الأماكن أهمية جديدة، بينما تبدو أخرى منسية. وقد تضفي حقيقة رمزية المواقع المستهدفة اثناء النزاع طبقات إضافية من المعنى عليها بعد انقضاء النزاع، مما يجعلها محور اهتمام خلال مراحل إعادة الإعمار كأدوات لإعادة بناء الانتماء والمعنى.⁵ نستنتج من هذا ان العلاقة بين التراث الثقافي والصراع تتضمن ديناميكية من البناء والتدمير وإعادة الإعمار: حيث يمكن ان يشهد التراث الثقافي دمارا وإعادة بناء⁶ وتشكيلا لأشكال جديدة. ونسوق من تدمير جسر موستار⁷ القديم في البوسنة والهرسك وإعادة ترميمه مثلا على ذلك. فالجسر الذي كان قد بنى في القرن السادس عشر (عام 1566) بأمر من السلطان العثماني سليمان القانوني، كان تحفة فنية ومعمارية، يربط بين ضفتي نهر نيرينفا. واعتبر إنجازا هندسيا عظيما في

¹ بعد تدمير قبة المهدي في معركة ام درمان جدد السيد عبد الرحمن المهدي بناءها في أواخر اربعينات القرن الماضي واجريت عليها بعد إعادة بنائها تعديلات طفيفة شملت النوافذ وأشكال الزخرفة الهندسية والبوابة وطلاء الجدران ووروي فيها الحفاظ على الشكل الأصلي للقبة القديمة.

² Hamdan Taha, Destruction of Gaza's Cultural Heritage, Beirut: Institute for Palestine Studies 2024, PP 9-12.

³ Marie Louise Stig Sørensen and Dacia Viejo-Rose, The Impact of Conflict on Cultural Heritage: A Biographical Lens in: War and Cultural Heritage, Cambridge University Press: 2015, P9.

⁴ Dacia Viejo-Rose, Destruction and Reconstruction of Heritage: Impacts on Memor, and Identity in: Heritage Memory, and Identity, Sage Publication 2011, P53.

⁵ Marie Louise Stig Sørensen and Dacia Viejo-Rose, Ibid, P2

⁶ Ibid, p8

⁷ موستار مدينة مهمة بالبوسنة والهرسك، وتُعد العاصمة الثقافية لمنطقة الهرسك. وهي خامس مدن الدولة حجما. وبعد جسر موستار أبرز معالمها.

عصره، وظل قائما لأكثر من 400 عام رمزا تاريخيا وثقافيا عظيما، ليس فقط للمدينة نفسها بل للبوسنة والهرسك والعالم أجمع، لما يمثله من تعايش بين الثقافات والأديان المختلفة. وخلال حرب البوسنة والهرسك تعرض الجسر في العام 1993م لهجوم مدفعي مكثف من قبل القوات الكرواتية انهار على أثرها وسقط في نهر نيريتفا. لم يكن تدمير الجسر ذا أهمية عسكرية كبيرة، بل كان هجوما رمزيا يهدف إلى محو هوية المدينة المتعددة الثقافات وإضعاف الروح المعنوية للسكان، خاصة البوشناق المسلمين الذين كانوا محاصرين في شرق موستار. وكان الجسر يمثل نقطة التقاء ثقافية بين مختلف الأعراق والأديان في المدينة، وتدميره كان بمثابة ضربة قاسية لنسيجها الاجتماعي. بعد انقضاء النزاع، أصبحت إعادة بناء جسر موستار أولوية دولية ومحلية وتصاعدت الدعوات الدولية لإعادة بناء الجسر، نظرا لأهميته الرمزية والتاريخية. وقادت منظمة اليونسكو جهود إعادة الإعمار، بالتعاون مع البنك الدولي ودول مختلفة (مثل تركيا، إيطاليا، هولندا، فرنسا، وكرواتيا)، وبالفعل تم ترميمه وإعادة افتتاحه في 2004م وأصبح الجسر ومحيطه الآن جزءا من قائمة التراث العالمي لليونسكو.¹ ويُفسّر هذا الموقع بعد ترميمه كرمز للصمود في وجه الدمار، وللأمل في المستقبل، حيث يمثل الجسر الجديد تذكيرا مؤلما بما حدث، ولكنه في الوقت نفسه يؤكد على إمكانية التعافي وإعادة بناء الروابط بعد الصراع. ويقودنا هذا إلى أن ندرك أن الحروب والنزاعات المسلحة تلعب كعامل تحويلي للتراث فتتأثر الأماكن بطرق مختلفة بالصراع ويعاد تشكيلها من خلال أنشطة ما بعد الصراع، والتوترات، والنوايا، ويتم استخدامها بطرق مختلفة للتعبير عن المخاوف، والمطالبات، وتفسيرات الصراع، أو للمضي قدما أو لإسكات الذاكرة.²

والتراث ممارسة ثقافية تُعنى بمناقشة التوترات بين الهوية المكتسبة والمنتزاع عليها، ويمكن أن يستغل بفعالية ونقد للتفاوض على التغيير الاجتماعي والثقافي وتسهيله داخل المجتمع. وفي عملية التفاوض هذه يلعب التراث دور العميل فهو يستخدم الماضي، والذكريات الجماعية أو الفردية، للتفاوض على طرق جديدة للوجود والتعبير عن الهوية.³ ولهذا البعد يمكن أن يصبح التراث الثقافي، وعلى وجه الخصوص التراث غير المادي، ساحة للصراع وأداة للتعبئة والتأثير على الرأي العام في أوقات النزاعات. ففي سياق النزاعات يمكن أن يلجأ كل طرف إلى استخدام عناصر من التراث الثقافي غير المادي للتأكيد على الهوية المميزة وتأجيج الانقسام، فيلجأ كل طرف إلى إبراز رموز ثقافية مرتبطة به مثل (لغات، لهجات، عادات،

¹ Old Bridge Area of the Old City of Mostar, UNESCO, <https://whc.unesco.org/en/list>

² Marie Louise Stig Sørensen and Dacia Viejo-Rose, Op. cit, PP 2-8.

³ Laurajane Smith, Op. cit, PP 3-7.

أزياء، تاريخ قبلي أو إقليمي) لتعزيز الشعور بالانتماء والتمايز بين مؤيديه وتأكيد هويته الخاصة في مواجهة الطرف الآخر، ويتم ذلك غالباً مع التركيز على تفسيرات تخدم أجندة كل طرف الخاصة. وقد يلجأ أحد الطرفين أو كلاهما لتفسير التاريخ بشكل انتقائي فيقدم كل طرف روايته الخاصة للتاريخ، مع التركيز على الأحداث والشخصيات التي تدعم موقفه وتبرر أفعاله. وقد يتم إحياء ذكرى أحداث تاريخية مرتبطة بالصراع بطريقة تخدم رواية أحد الطرفين وتؤكد على مظلوميته أو بطولته في مواجهة الطرف الآخر. وقد يتم تداول روايات تاريخية مختلفة حول أسباب الصراع وتطوراته، مع التركيز على مظالم تاريخية أو انتصارات عسكرية تخدم أجندة كل طرف. ويمكن ان يلجأ أحد الأطراف الى تصوير الطرف الآخر على أنه تهديد للقيم العالمية: (مثل حقوق الإنسان، أو التراث الإنساني) لحشد الدعم الدولي ضده. وقد يلجأ أحد الأطراف أو كلاهما وبهدف حشد الدعم الشعبي أو تحريك المناصرين الى استخدام الفنون الشعبية والأغاني الحماسية فيتم إنتاج أو إعادة تداول الأغاني والأشعار والفنون الشعبية والشعارات التي تمجد طرفاً معيناً أو تدين وتذم الطرف الآخر. كما يسهم ربط الخصم برموز ثقافية سلبية أو دخيلة أو تشكل تهديداً للهوية (الأصيلة) للمجموعة التي يمثلها الى شيطنته ونزع الشرعية عنه. كما قد يلجأ أحد الطرفين في سياق الصراع ايضاً، إلى تصوير ثقافة الطرف الآخر على أنها أقل قيمة أو أقل تحضراً لتبرير الهيمنة أو العنف ضده.

في السودان وخلال الحرب الحالية، من المحتمل أن يكون كل من طرفي النزاع قد استغل التراث الثقافي لأغراض سياسية بطرق مختلفة. فظهرت قوات الدعم السريع برموز اثنية وقبلية معينة منها اللهجة المميزة لأقاليمهم القبلية، وعمامة الرأس الشهيرة (الكدمول)¹، كما استخدمت الأغاني الشعبية واغاني الحكامات² لحشد الدعم والتأييد بين مناصريها. وعلى الرغم من صعوبة الحصول على معلومات مفصلة وموثقة في ظل استمرار القتال الا انه من الواضح ان كل طرف تبنى أيولوجية فكرية معينة فعلى سبيل

¹ يعرف الكدمول في مناطق كثيرة من افريقيا ويشكل رمزاً ثقافياً يميز معظم شعوب الصحراء الكبرى، فهو قناع صحراوي، او لثام كامل، يهدف لبسه الى التكيف مع تقلبات المناخ الصحراوي القاحل، والحرارة العالية والرياح الجافة، بخاصة عند الترحال والحركة الدائمة التي تتسم بها حياة البدو والرعاة. وهو يشبه العمامة السودانية المعروفة، لكن على نمط مختلف من حيث اللون وطريقة اللبس، إذ يكون بألوان مختلفة ويحجب كامل الوجه عبر تغطية الفم والأنف، ولا يُظهر سوى العينين. وتفيد المعلومات المتداولة عنه بأنه نشأ في كنف سلاطين دارفور، ضمن ثقافة أزياء التعايش مع البيئة لكن في السنوات الأخيرة، شهد نقلة في طبيعة استخدامه كقناع حربي مقاتل، حيث استخدمه المسلحون في السودان وبخاصة قوات الدعم السريع، وحولوه إلى رمز مميز لهم.

² الحكّامات (جمع حكّامة) هن شاعرات ومغنيات ينحدرن من مجموعات محددة تُصنّف عربية (بدوية/رعوية) في أقاليم دارفور وكردفان. وهن يتمتعن بمكانة كبيرة في مجتمعاتهن ويمارسن أدواراً اجتماعية مؤثرة. وتلعب اغانيهن دوراً مؤثراً حيث يمكن ان تعمل على دفع الرجال للانخراط في الحرب من خلال تمجيد فضائل المحارب القوي والجسور، وتحثّ الرجال والفتيات الصغار على الشجاعة والثبات في مواجهة الموت، من أجل الحصول على المكاسب المرغوبة مثل الأرض والسلطة والثروة.

المثال يتبنى الدعم السريع مهمة القضاء على دولة 1956م باعتبار إنها الدولة التي ركزت على المركز وأهملت الهامش، كما حاول إبراز الهويات الأفريقية والتنوع الثقافي لإبراز مظلومية بعض المجموعات، بينما تبنت الحكومة الرسمية الدفاع عن الهوية العربية والإسلامية للسودان. ومن المهم الإشارة إلى أن هذا الاستغلال للتراث الثقافي في سياق النزاع يبدو تبسيطاً في غالب الأمر، وتجاهلاً للتنوع الثقافي الغني في السودان، واختزالاً للواقع السياسي والاجتماعي المعقد. بالإضافة إلى أنه يساهم في تعميق الانقسامات بين المجتمعات المختلفة وتصوير الصراع على أنه صراع بين هويات متناقضة، كما قد يؤدي إلى تشويه التراث أو تحريف وتزييف جوانب منه لخدمة أغراض سياسية آنية، مما يفقده معناه الأصلي. فضلاً عن أنه يؤدي إلى تدمير النسيج الاجتماعي من خلال تأجيج الكراهية والانقسام على أساس الهوية الثقافية، الشيء الذي يزيد وسيزيد من صعوبة تحقيق المصالحة في المستقبل. ولذلك سيكون من الضروري العمل في مرحلة ما بعد الحرب، على تجاوز هذا النوع من الاستغلال وإعادة بناء فهم مشترك للتراث الثقافي السوداني يحتفي بتنوعه ووحدته.

4: 7 أهمية التراث الثقافي السوداني:

يمثل السودان نقطة التقاء حقيقية للحضارات والثقافات الأفريقية والعربية والإسلامية، وقد خلق هذا التفاعل العميق بين الثقافات الأفريقية الأصيلة، والموجات العربية التي وصلت السودان عبر القرون، والانتشار الواسع للإسلام، نسيجاً اجتماعياً وثقافياً فريداً لا يشبه أي مكان آخر، وساهم في تكوين هوية ثقافية فريدة ومتميزة في السودان. ويعكس التراث السوداني هذا التمازج الحضاري الغني، مما يجعله شاهداً على تاريخ طويل من التفاعل الثقافي. ويضم السودان إرثاً حضارياً عظيماً يعود لآلاف السنين، بما في ذلك حضارات الممالك النوبية القديمة مثل كوش ومروي، التي تركت آثاراً معمارية وهياكل فريدة مثل الأهرامات والمعابد والآثار المنتشرة على طول نهر النيل.¹ وهذه الآثار هي سجل تاريخي يروي قصصاً عن ممالك ذات نظم، وتطورات فنية ومعمارية، وتفاعلات تجارية وثقافية مع حضارات أخرى. وقد ساهم موقع السودان الوسط بالنسبة لقارة إفريقيا والتي تعتبر منبع الحضارات على توفر الأدلة الأثرية به تدرجاً مع حقبه المختلفة. وهذه الأدلة الأثرية تعتبر أدوات هامة من عملية إنتاج المعرفة الثقافية لأنها مرتبطة بأصل الحضارات ووظائفها وتواصلها مع بعضها

¹ Shinnie, P.L, Ancient Peoples and Places: Meroe: A civilization of the Sudan, London: Thames and Hudson 1967, PP13-27.

البعض، وضياح هذه الممتلكات الثقافية يعنى ضياح أدلة اثريه وثقافية. وبهذا الفهم فان التراث الثقافي السوداني مهم لفهم وتأويل وتفسير التاريخ والثقافة في السودان وفي كامل المناطق المحيطة به في القارة الأفريقية، وتضرر هذا التراث يعنى فقدان حلقات هامة من تاريخ وثقافة القارة بكاملها، على وجه الخصوص لوجود معلومات وشواهد متصلة به لم يتم سبرها حتى الآن،¹ وهي مهمة في فهم وتأويل الكثير من المعلومات التاريخية والحضارية ليست فقط للسودان وإنما للعالم أجمع. ومن جهة اخري، يمتلك السودان بسبب مساحته الشاسعة وتنوعه الجغرافي والبشري تنوعاً ثقافياً هائلاً يشمل مئات القبائل والمجموعات الاثنية، لكل منها عاداتها وتقاليدها وفنونها وموسيقاها وحرفها وازياءها التقليدية التي تعكس بيئاتها المختلفة. ويكتسب التراث الثقافي السوداني في هذا السياق دوراً مهماً في التعبير عن الهوية الثقافية والحضارية للبلد والتنوع الذي يميزه. إضافة الى ما سبق فان التراث الثقافي غير المادي السوداني يقدم كنوزاً من المعارف التقليدية في مجالات مختلفة مثل الفولكلور، الادب الشفاهي، الطب الشعبي، والممارسات الزراعية، ويضمن الحفاظ على هذا التراث استمرار هذه المعارف وانتقالها بين الأجيال، الشيء الذي يمكن ان يسهم في فهم أعمق للبيئة والتاريخ البشري في السودان وافريقيا. إضافة الى ذلك فان التراث الثقافي السوداني يعتبر مخزوناً استراتيجياً ومصدراً مهماً للتنمية المستدامة، إذا ما تمت إدارته وحمايته بشكل فعال حيث يمكن أن يسهم في صناعة السياحة وتنمية الاقتصاد المحلي وتوفير الكثير من فرص العمل². كما تشير الى المواقع السودانية المسجلة على قائمة التراث العالمي لليونسكو (مثل جبل البركل ومواقع جزيرة مروى)، والتي عزز هذا الاعتراف بأهميتها من امكانياتها في مجال صناعة السياحة. وأخيراً، يُعد التراث السوداني، سواء المادي أو غير المادي، العمود الفقري للهوية الوطنية، وهو يعزز شعور الانتماء والوحدة بين مختلف المكونات الاجتماعية والعرقية في البلاد. وفي ظل الظروف الحالية التي يمر بها السودان، يصبح التراث الثقافي أكثر أهمية كعامل موحد ومصدر للأمل في إعادة بناء النسيج الاجتماعي في بلد لا يزال يعاني من الخلافات السياسية وتعدد الثقافات واللهجات وأنماط العيش وغيرها من سمات التباين. ولهذا كله فان التراث الثقافي السوداني هو الذاكرة الحية للأمة، ومصدر فخر واعتزاز، وأداة أساسية للحفاظ على الهوية والتنوع، ومحرك محتمل للتنمية المستدامة، وعنصر حيوي في بناء مستقبل مزدهر ومسالم.

¹ سعد عثمان مدني، الحضارة السودانية القديمة، الخرطوم: دار المصورات للنشر والطباعة والتوزيع 2020، ص 101.

² عفاف عبد الحفيظ محمد رحمة، توظيف التراث الشعبي في تنمية السياحة الثقافية المستدامة في السودان، مجلة الأورومتوسطية لاقتصاديات السياحة والفندقة، المجلد 4، العدد 4، الصفحات 69-96، 2022م.

5: 7 تأثير الحرب على التراث الثقافي في السودان:

خلال الحرب الحالية التي اندلعت في ابريل 2023م في السودان، تعرضت مواقع التراث الثقافي، بما في ذلك المتاحف ودور المحفوظات والمواقع التاريخية والمباني الدينية، لخطر كبير وتهديد واسع النطاق بسبب القتال الدائر والنهب والتدمير المتعمد. وهناك مخاوف جدية من أن استهداف المؤسسات الثقافية قد يكون محاولة متعمدة لمحو التاريخ السوداني وتقويض الهوية الوطنية. وقد فاقم استمرار القتال بلا توقف لمدة عامين من خطورة الوضع وادي الى صعوبة إجراء تقييمات شاملة للأضرار والخسائر. وقد أدانت منظمات دولية مثل اليونسكو والمجلس الدولي للمتاحف الهجمات على مواقع التراث في السودان ونهبها. وقامت بعض المؤسسات المحلية بجهود أولية في سبيل تقييم الأضرار، وذلك بالاعتماد على شهادات وتقارير ميدانية، وأيضاً من خلال مراقبة المواقع بالأقمار الصناعية، ويستند هذا التقييم إلى المعلومات التي يتم الوصول إليها بصعوبة في ظل القصف المتواصل، الأمر الذي يجعل إجراء تقييم شامل بالأضرار التي أصابت مواقع التراث الثقافي بشكل تفصيلي غير متاحا حتى الوقت الراهن. ولا يزال الوضع متقلبا للغاية، ومن المحتمل وقوع المزيد من الأضرار والخسائر في مختلف المواقع. ومن المؤمل انه بعد انحسار العمليات القتالية، سيكون من الممكن التقييم الشامل لحالة التراث الثقافي السوداني، الامر الذي سيكون بالغ الأهمية لتخطيط جهود التعافي والترميم. ومن اهم المواقع والممتلكات الثقافية والطبيعية التي تضررت خلال الحرب الحالية:

1. موقع جزيرة مروى: ولاية نهر النيل:

تقع جزيرة مروى في ولاية نهر النيل شمال السودان، وتحديدا بين نهري النيل و عطبرة وتضم موقع اثاري مدرج ضمن قائمة التراث العالمي من قبل منظمة اليونسكو منذ العام 2011م. ويعد الموقع موطننا لأكبر مجمعات الأهرام القديمة في أفريقيا. ويضم اثار مدينة مروى التاريخية بالإضافة لموقعي النقعة والمصوّرات الصفراء اللذان يعتبران من أهمّ المواقع التاريخية إذ يحتويان على أهرامات وتمائيل ومعابد ومزارات منذ الحقبة المروية (350 ق.م. حتى 350 م).¹ تقع المصوّرات على بعد 180 كلم شمال شرق الخرطوم وحوالي 25 كلم شرق النيل وعلى بعد عشرة أميال شمال من موقع النقعة. وكانت مدينة مروى عاصمة لدولة كوش التي كانت قوة عظمى بين القرنين الثامن والرابع قبل الميلاد، وكانت مقرا لحكام كوش الذين احتلوا مصر لما يقرب من قرن ونيف، ويضم الموقع إضافة لآثار مروى والمواقع الدينية في

¹ الشيخ حنان هجو، إدارة المصادر الأثرية في ولاية نهر النيل (دراسة حالة موقع مروى القديمة)، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الآثار، قسم الآثار، كلية الآداب، جامعة الخرطوم 2007م، (غير منشور)، ص 83-89.

النقعة والمصورات آثار أخرى، مثل الأهرامات والمعابد ومنازل السكن وكذلك المنشآت الكبرى، وكلها متصلة بشبكة مياه. وكانت إمبراطورية كوش الشاسعة قد امتدت من البحر الأبيض المتوسط إلى قلب أفريقيا، وشهدت هذه المساحة على تبادل للفنون والهندسة والأديان واللغات بين المنطقتين.¹ خلال الحرب الحالية تعرض موقعي النقعة والمصورات الصفراء للتخريب والتدمير والنهب والسرقة على يد جماعات مختلفة. واندلعت معارك عسكرية في هذين الموقعين في ديسمبر 2023م، ثم في يناير 2024م. ووفقا لرسائل من شرطة السياحة إلى مدير المكتب الإقليمي للآثار بولاية نهر النيل، فقد اخلت قوة شرطة السياحة في 7 ديسمبر 2023م موقعي النقعة والمصورات لأن المنطقة تحولت إلى ساحة معركة عقب هجوم قوات الدعم السريع على موقع النقعة. وفي 14 يناير 2024م، أعلنت أيضا عن معركة ثانية عقب ظهور قوات الدعم السريع في صور ومقاطع فيديو نُشرت على وسائل التواصل الاجتماعي من موقع النقعة. وبحسب تقارير صدرت عن منظمة التراث من أجل السلام² فقد أثر الوضع في النقعة على الموقع في المصورات وكلاهما محاطان بالألغام الأرضية والتواجد العسكري على الأقل حتى وقت صدور التقرير في أغسطس 2023م.³ إضافة إلى ذلك تأثر موقع مدينة مروى الملكية بحالة النزوح التي حدثت من مدينة الخرطوم في أعقاب اندلاع الحرب ونتيجة لذلك يعاني (معبد آمون) أحد أهم المعابد في الموقع من حالة الإهمال والتدهور الشديد. فقد أصبح مقصدا للزوار غير المنضبطين من القرى المحيطة، التي اكتظت بالسكان نتيجة النزوح. ولا يوجد حاليا أي تفسير أو عرض للتراث في الموقع، مما يترك الزوار دون توجيهات حول كيفية التنقل فيه. كما أثرت العوامل الطبيعية، مثل الأمطار، سلبا على الحفاظ على الموقع، فقد أدى المطر إلى نمو

¹ موقع اليونسكو على الانترنت، قائمة التراث العالمي، المواقع الأثرية في جزيرة مروى #1336/https://whc.unesco.org/ar/list/1336

² أطلقت منظمة التراث من أجل السلام وهي منظمة دولية تعمل على حماية التراث الثقافي، خاصة في مناطق النزاعات، وتؤمن بأن التراث يمكن أن يكون أداة لبناء السلام، وتعمل على دعم العاملين في مجال التراث وتعزيز التعاون الدولي في هذا المجال، مبادرة خاصة لحماية التراث السوداني في يوليو 2023م. وأصدرت هذه المبادرة منذ ذلك الوقت تقارير سلّطت الضوء على الظروف التي لحقت بتراث السودان الهام. فأصدرت في 27 يونيو 2023م، تقريرها الأول عن حالة التراث الثقافي في السودان. ثم تلاه التقرير الثاني في نوفمبر 2023م والثالث في أغسطس 2023م. وقد جمعت هذه التقارير من مصادر مختلفة، بما فيها تقارير اعلامية، وتحديثات من منظمات أخرى، ومن مصادر مطلعة على الأرض شملت علماء آثار، ومؤرخون، وأمناء أرشيف، وأمناء مكتبات، وناشرون، وفنانون، وأساتذة جامعات، وطلاب، ومتطوعون. وتنبع أهمية هذه التقارير من انها من اول المصادر التي تابعت عن كذب وبقدر الإمكان حالة الاضرار التي لحقت بالتراث الثقافي في السودان اثناء الحرب الحالية.

³ أسير صابرين، وإسماعيل حامد، محسن يوسف، تومومي فوشيا، واندرى اورالبورو، مبادرة حماية التراث الثقافي السوداني، التقرير الثالث عن وضع التراث الثقافي في السودان، منظمة التراث من أجل السلام، 8 أغسطس 2023م.

الأشجار في جميع أنحاء الموقع ومعالمه الأثرية. ومن المشكلات الرئيسية غياب أنظمة الصرف في مدينة مروى الملكية، مما يشكل تهديدا مباشرا للآثار ويساهم في الانتشار غير المنضبط للنباتات.¹



موقع جزيرة مروى: ولاية نهر النيل

2. متحف بيت الخليفة عبد الله: مدينة أم درمان:

يقع متحف بيت الخليفة في وسط مدينة أم درمان في منطقة غنية بآثار فترة الدولة المهديّة (1881-1898م). كان في السابق مقرا لسكن الخليفة عبد الله بن محمد التعايشي (توفى 1899م) خليفة الإمام محمد أحمد المهدي (1843-1885م) قائد الثورة المهديّة (1881-1898م). تم بناء البيت في الفترة بين عامي 1887م و1888م وهو يمثل لوحة عمرانية تمثل طراز البناء المعروف في مدينة أم درمان في تلك الحقبة. وتم تحويله لمتحف في العام 1928م ليضم آثار الدولة المهديّة وبعض آثار فترة الحكم الثنائي. يجاور بيت الخليفة جامع الخليفة عبد الله من جهة الشرق ويقع في مواجهة قبة الإمام المهدي. وهو يحتوي على العديد من المقتنيات النادرة لتلك الحقبة كما يشتمل على مقتنيات تعود إلى ما قبل الدولة المهديّة. قبل النزاع الحالي، خضع المتحف لجهود ترميم قامت بها منظمة الايكروم اسفرت عن صيانة المباني وصلات العرض واعد افتتاحه بعد الصيانة في مطلع عام 2021م وعدلت تسميته ليصبح (متحف بيت الخليفة المجتمعي).²

¹ نفس المرجع.

² في العام 2017م اعلنت الايكروم (ICCROM) انها خصصت منحة لمشروع حفظ متاحف مجتمعية في غرب السودان هي متحف (شيكان) في الابيض و متحف (دارفور) في نيالا وتمت اضافة متحف (بيت الخليفة) لمتاحف غرب السودان بناء على توصية الهيئة العامة للآثار والمتاحف السودانية نسبة لوحدة الثقافة ووحدة الفترة الزمنية اذ تهتم هذه المتاحف بتراث الدولة المهديّة. دخل متحف بيت الخليفة بموجب هذه المنحة (وكانت ممولة من قبل صندوق الحماية الثقافي التابع للمجلس الثقافي البريطاني بالشراكة مع وزارة الثقافة والتكنولوجيا الرقمية والإعلام والرياضة في المملكة المتحدة)، في مرحلة صيانة منذ اكتوبر 2018م. ونفذ مشروع الترميم والصيانة هذا بالتعاون مع مؤسسات واستشاريين في مجال الآثار والترميم منهم

وأفادت تقارير خلال فترة النزاع الحالي بان هذا المتحف تعرض لعملية تخريب وسرقة شملت كل المقتنيات الأثرية. ولان المتحف يقع في منطقة شهدت عمليات عسكرية نشطة، فقد احتلت قوات الدعم السريع المتمردة مبانيه او بعضها واستخدمتها اثناء النزاع وذلك على الأقل حتى نوفمبر من العام 2024م كما اشار الى ذلك تقرير لمنظمة التراث من اجل السلام.¹ فيما بعد انسحاب الميليشيا المتمردة في ابريل 2025م اتضح ان المتحف تعرض لأضرار كبيرة، وتُمرت الخزائن الزجاجية التي تحتوي على القطع الأثرية، وتعرض أحد جدران المتحف للضرر نتيجة القصف بقذيفة، في حين يهدد الانهيار أحد أجزاء المبنى، وحُطمت دواليب العرض وكسرت وسُرقت منه ممتلكات ومعروضات وخاصة البنادق والأسلحة المعروضة، بالإضافة إلى أدوات ومخطوطات تاريخية نادرة. كما نهبت مخازن احتوت عددا من الآثار. ولا يزال التقييم مستمرا لمعرفة مدي الخسائر والمفقودات.



متحف بيت الخليفة: مدينة أم درمان

3. متحف القصر الجمهوري: مدينة الخرطوم

متحف القصر الجمهوري هو معلم تاريخي وثقافي مهم يضم مقتنيات تاريخية تعود إلى القصر الجمهوري، مقر الحكم في السودان، خلال الحقب التاريخية المتعاقبة من تاريخ السودان الحديث. يقع المتحف في العاصمة السودانية الخرطوم، في الجزء الجنوبي الشرقي من مبنى القصر الجمهوري القديم، ويطل على

المؤسسة الوطنية للآثار والمتاحف (NCAM) بالسودان، ومركز الدراسات التراثية بمعهد ماكديونالد للأبحاث الأثرية بجامعة كامبريدج، وشركة شركة مالنسون للعمارة والهندسة.

¹ أسبر صابرين، إسماعيل حامد، محسن يوسف، تومومي فوشيا، واندرور اورالبورو، مبادرة حماية التراث الثقافي السوداني، التقرير الثالث عن وضع التراث الثقافي في السودان، مرجع سابق.

شارع الجامعة. وكان مبنى المتحف في الأصل كاتدرائية قديمة ذات طراز معماري بيزنطي، افتتحت في عام 1912م، وكان الحكام البريطانيون يؤدون فيها شعائرهم الدينية فيها خلال الفترة الاستعمارية. وقد أغلقت هذه الكاتدرائية في عام 1971م، وتم تحويلها إلى متحف في عام 1999م بعد إزالة برج الأجراس. يضم المتحف مقتنيات أثرية وتاريخية تخص رئاسة الجمهورية، ويوثق نظم الحكم والإدارة والرؤساء والحكومات المتعاقبة ومسيرة الحركة الوطنية ضد الاستعمار أثناء حقبة السودان الحديث (من 1884 إلى 2007م). يتمتع القصر الجمهوري ومتحفه بقيمة سياسية وتاريخية بالغة، إذ يُمثلان ماضي السودان الاستعماري ومساره نحو الاستقلال. في المراحل الأولى من النزاع تعرّض القصر الجمهوري لأضرار بالغة وتعرضت أجزاء منه لأضرار ناجمة عن القذائف والرصاص، مما عرضة لخطر الانهيار واحتمال فقدان تراث سوداني هام مرتبط بالفتريات والأحداث التي سبقت الاستقلال وتاريخ البلاد بعد الاستقلال. فيما بعد تعرّض كلُّ من مبنيي القصر الجمهوري الجديد والقديم المجاورين للمتحف لأضرار جسيمة جراء العديد من القذائف. وشملت الأضرار الجسيمة تضرر الجدران الخارجية والأسقف والمداخل والنوافذ. وعلى الرغم من تأكيد وقوع أضرار في القصر، إلا أن حجم النهب أو الضرر الذي لحق بمجموعات المتحف (بما في ذلك السيارات الرئاسية والصور والتكريمات) يتطلب مزيداً من التقييم.¹



متحف

الصالة الداخلية من

القصر الجمهوري: مدينة الخرطوم

4. متحف السودان القومي: مدينة الخرطوم

¹ أسير صابرين، إسماعيل حامد، محسن يوسف، تومومي فوشيا، أندرو اورالبورو، مبادرة حماية التراث الثقافي السوداني، التقرير الثاني عن وضع التراث الثقافي في السودان، منظمة التراث من أجل السلام، نوفمبر 2023م.

يعد متحف السودان القومي أكبر متاحف السودان. تأسس في العام 1904 في كلية الآداب بجامعة الخرطوم، ثم افتُتح في شارع النيل بالعاصمة الخرطوم في العام 1971م. ويحتوي على مقتنيات وكنوز أثرية متنوعة من جميع أنحاء السودان، تغطي فترات تاريخية تمتد من عصور ما قبل التاريخ إلى فترة الممالك الإسلامية. وتشمل المعروضات تماثيل، منحوتات، فخاريات، أدوات زينة، أسلحة، آنية مصنوعة من الحجر والجلد والبرونز والحديد، والخشب بالإضافة إلى معرض الصور الذي يغطي فترات مختلفة من تاريخ الحضارة السودانية. ويتميز تصميم المتحف بفناء وحديقة كبيرة تُعدّ متحفاً مفتوحاً يحتوي على معابد، ومدافن، وتماثيل تم إنقاذها من مناطق سدّ العالي، وأعيد تركيبها حول حوض مائي يُمثّل نهر النيل، لتبدو وكأنها في مواقعها الأصلية. ومن أبرز هذه المعابد: سمنة شرق، سمنة غرب، بوهين، وأعمدة كاتدرائية فرس.¹

دارت خلال العامين الماضيين معارك قوية بين طرفي النزاع في شارع النيل، وتركزت في محيط المتحف مباشرة. وكانت منطقة المتحف في المناطق الواقعة تحت سيطرة قوات الدعم السريع بالعاصمة السودانية منذ اندلاع الحرب في منتصف أبريل 2023م. وبعد انسحاب قوات الدعم السريع من الخرطوم مطلع أبريل 2025م اتضح ان هذا المتحف، الذي يضم أهم مجموعة من القطع الأثرية في البلاد، والتي تمتد لآلاف السنين، تعرض لنهب وتخريب شديدين. وتشير التقارير إلى سرقة عشرات الآلاف من القطع الأثرية، بما في ذلك جميع القطع الأثرية الذهبية وحتى الموميوات. كما تعرض مبنى المتحف نفسه لأضرار كبيرة. وصرحت مديرة الهيئة القومية للآثار والمتاحف في السودان، بان المخزن الخاص بالقطع الأثرية في المتحف تعرض للسرقة، مع انها لم تؤكد ما إذا كان المخزن بأكمله قد نُهب أو نهبت أجزاء منه. كما صرحت بان الهيئة القومية للآثار والمتاحف بادرت بالتحرك وبلغت الجهات الإقليمية والدولية، مثل منظمة اليونسكو والإنتربول، بالإضافة إلى كل الهيئات المعنية بتعقب واسترداد القطع الأثرية المسروقة، لإعادة هذه الكنوز إلى وطنها.² من ناحية أخرى، دعت اليونسكو أطراف النزاع إلى عدم استهداف المواقع الثقافية أو استخدامها لأغراض عسكرية، وأعربت عن قلقها العميق إزاء نهب القطع الثقافية التي لا تُعوّض والاتجار المحتمل بها. ومنذ بدء الأزمة في أبريل/نيسان 2023م، أصبح تعزيز التدابير لحماية التراث الثقافي السوداني أمراً بالغ الأهمية. ويشمل ذلك تطبيق اتفاقية اليونسكو لعام 1970م لمكافحة الاتجار

¹ ايمن الطيب الطيب سيد احمد، المتاحف في السودان ودورها في السياحة، رسالة مقدمه لنيل ماجستير الآداب في الآثار، جامعة الخرطوم 2009م، ص 26.

² خالد فتحي، نهب اثار متحف السودان القومي والفرار بها عبر الشاحنات الى جنوب السودان، 7 سبتمبر 2024م، موقع صحيفة مداميك، [/https://www.medameek.com](https://www.medameek.com)

غير المشروع بالممتلكات الثقافية وغيرها من الصكوك الدولية ذات الصلة. وأصدرت اليونسكو مؤخرا دعوة لمكافحة الاتجار بالممتلكات الثقافية المسروقة أو المُصدَّرة بشكل غير قانوني من السودان خلال النزاع الدائر. وحثت اليونسكو، بالتعاون مع شركاء مثل المعهد الدولي لتوحيد القانون الخاص (UNIDROIT)، ومكتب الأمم المتحدة المعني بالمخدرات والجريمة، والإنتربول، ومنظمة الجمارك العالمية، والاتحاد الدولي لتجار الاعمال الفنية (CINOA)، والجمهور والمهنيين المعنيين بتجارة الممتلكات الثقافية على تجنب اقتناء أو استيراد أو تصدير أو نقل ملكية اي قطع اثرية إذا كان هناك سبب معقول للاعتقاد بأنها سُرقت، أو أُزيلت من أماكن عرضها بشكل غير قانوني، أو نُهبَت سرا، أو صُدِّرت بشكل غير قانوني من السودان.¹



متحف السودان

القومي: مدينة الخرطوم

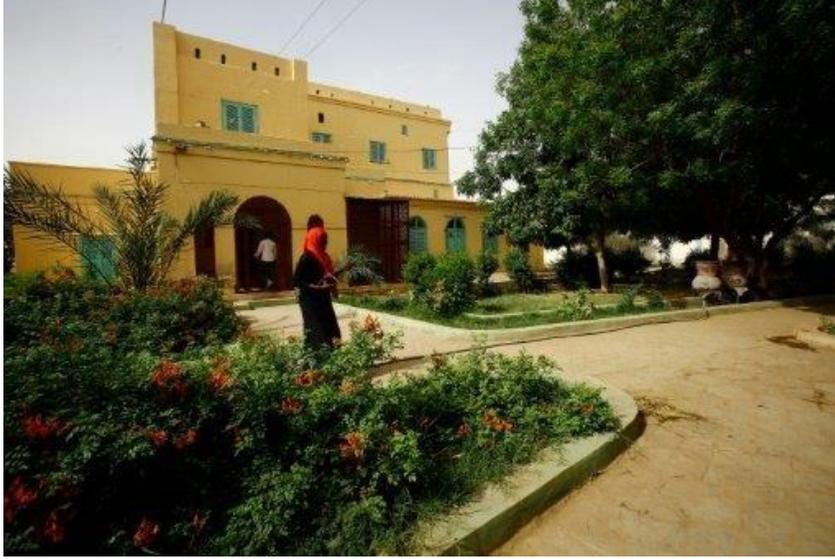
5. متاحف ولاية دارفور: غرب السودان

في دارفور تواجه المتاحف الأربعة في الإقليم (متحف السلطان بحر الدين بالجنينة ومتحف السلطان علي دينار بالفاشر ومتحف نيالا ومتحف شيكان بالأبيض) تهديدات كبيرة بالتدمير والنهب بسبب استمرار التوتر والنزاعات في المنطقة، وقد تأكد تعرضت بعض تلك المتاحف لأضرار جزئية بسبب التفجيرات ومقذوفات القصف العشوائي.² ومن ذلك تعرض متحف السلطان على دينار في الفاشر لقصف قوات الدعم السريع في

¹ أسير صابرين، إسماعيل حامد، محسن يوسف، تومومي فوشيا، واندرور اورالبورو، مبادرة حماية التراث الثقافي السوداني، التقرير الثالث عن وضع التراث الثقافي في السودان، مرجع سابق.

² التقرير الثالث الصادر عن معهد السودان للآثار (أغسطس 2024).

يناير 2025م، مما أدى إلى حريق ألقى أضراراً بالغة بهيكل المتحف ودمر محتوياته وأثاثه. ويمثل هذا خسارة كبيرة ومؤكدة للتراث الثقافي في السودان.



دينار:

متحف السلطان على
مدينة الفاشر

6. الممتلكات الثقافية للجامعات السودانية: مدينة الخرطوم ومدن أخرى

تعرضت المؤسسات التعليمية والجامعات السودانية، لأضرار كبيرة وتدمير منهج على مستوى البنى التحتية والأصول الثابتة والمتحركة والممتلكات الشخصية في كل مؤسسات التعليم العالي والبحث العلمي بولاية الخرطوم وعدداً من الولايات الأخرى. وقد أصدرت وزارة التعليم العالي بياناً ادانت فيه هذا التدمير الممنهج لمؤسساتها وطالبت المجتمع الدولي بإدانة هذه الممارسات لافتة إلى أنها فقدت عدداً من علمائها الذين قتلوا أثناء الحرب¹ ومن المراكز الثقافية الجامعية التي دمرت مركز محمد عمر بشير للدراسات السودانية بجامعة أم درمان الأهلية، وهو واحد من المراكز المهمة في مجال البحث العلمي في السودان وواحد من المراكز التي كانت تحتوي على أرشيف كبير حيث تعرضت المحفوظات التي تحتوي على آلاف الوثائق للنهب والتدمير.

ومن الجامعات التي تضررت بشكل كبير جامعة الخرطوم، التي تعتبر أعرق جامعات السودان حيث انشئت في العام 1902م. وتقع معظم مجتمعاتها وأصولها في مناطق تأثرت بشكل مباشر من الحرب وشهدت معارك متواصلة طيلة العامين الماضيين. وقد تعرضت هذه المجمعات المختلفة لأضرار مادية كبيرة، بما

¹ مجلة انديبننت عربية، الأربعاء 9 أكتوبر 2024، موقع المجلة على الانترنت [/https://www.independentarabia.com/node/609319](https://www.independentarabia.com/node/609319)

في ذلك نهب الأثاث والأجهزة والمعدات، وتخريب البنية التحتية للقاعات والمعامل والمكاتب الإدارية. وما يزال الغموض يكتنف مصير الكثير من الأصول والممتلكات الثقافية التابعة للجامعة مثل متحف الأثنوغرافيا ومتحف التاريخ الطبيعي وارشيفات معهد الدراسات الأفريقية والاسيوية (أرشيف الفولكلور وارشيف الموسيقى التقليدية) ومكتبات الجامعة التي تحتوي على وثائق ومخطوطات مهمة. وكلها أصول وممتلكات ثقافية على علاقة مباشرة بتاريخ وهوية الأمة السودانية. وتعصف كل هذه الخسائر في الممتلكات الثقافية بالإرث الثقافي والأدبي والتاريخي للسودان نتيجة لهذا الصراع المتطول.

7. محمية الدندر الطبيعية: على حدود السودان مع اثيوبيا

من اهم الممتلكات الطبيعية التي تأثرت بعواقب الحرب والنزاع هي محمية الدندر الوطنية. وهي واحدة من أكبر محميات أفريقيا الطبيعية ذات التنوع الحيوي، والأكثر شهرة في السودان. تقدر مساحتها بـ 10291 كيلو متر مربع، وتعد واحدة من عشر محميات عالمية مصنفة من محميات المحيط الحيوي لاحتوائها على أندر سلالات الحيوانات والطيور. وتقع بين ثلاث ولايات مختلفة هي: القصارف، جنوب غرب سنار (معظم المحمية)، والنيل الأزرق، وتتشارك حدودها في الجنوب الغربي والجنوب الشرقي مع الحدود الأثيوبية¹. كان قد تم إعلان حديقة الدندر منطقة محمية للحياة البرية منذ عام 1935م بعد اتفاقية لندن 1933م من أجل حماية الموارد الطبيعية، وعلى وجه التحديد لحماية تنوع النباتات في أفريقيا². وتتميز المحمية بجمالها وتنوع بيئاتها لوقوعها قرب الهضبة الإثيوبية ذات المياه الوفيرة والأمطار الغزيرة³. وتستضيف المحمية 58 نوعاً من الأشجار، 27 نوعاً من الثدييات الكبيرة وأكثر من 250 نوعاً من الطيور وبعض الحيوانات البرية مثل النمر الأفريقي، والزراف، والظبي، والغزال وغيرها من الحيوانات البرية. هذه المحمية الطبيعية حالياً محاطة بعمليات عسكرية وقتال عنيف⁴. ويشكل هذا الوضع خطراً جسيماً على التنوع البيولوجي والتوازن البيئي لهذه المواقع الطبيعية الحيوية، مما يتطلب اتخاذ إجراءات عاجلة لحمايتها والحفاظ عليها.

¹ عبد الرحمن محمد الحسن، استدامة السياحة في السودان باستخدام نظم المعلومات الجغرافية، المجلة الأورومتوسطية لاقتصاديات السياحة والفندقة، المجلد الأول، العدد الأول، 2017م، (الصفحات 15-28)، ص 22.

² منى احمد على البشير، دور الإدارات الحكومية ومنظمات المجتمع المدني في حماية البيئة (دراسة حالة محمية الدندر القومية)، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الجغرافيا، قسم الجغرافيا، كلية التربية، جامعة الخرطوم 2006م، (غير منشور)، ص 87.

³ المزمّل محجوب حسين، إدارة وامن الفنادق والمنتجعات السياحية، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في السياحة، كلية الدراسات العليا، جامعة الرباط الوطني، السودان 2017م (غير منشور)، ص 40.

⁴ أسبر صابرين، وإسماعيل حامد، محسن يوسف، تومومي فوشيا، واندرور اورالبورو، مبادرة حماية التراث الثقافي السوداني، التقرير الثالث عن وضع التراث الثقافي في السودان، مرجع سابق.

من جهة اخرى، تشكل الحرب تهديدا وجوديا بالنسبة للتراث الثقافي غير المادي. حيث تؤدي ظروفها وتداعياتها الى نزوح الممارسون الثقافيون، واندثار التقاليد، وتعريض الأصول الثقافية من كتب ووثائق وتسجيلات وصور واشرطة مخزنة في المؤسسات الثقافية والاكاديمية للخطر. تؤدي الحرب ايضا إلى تفكك المجتمعات التي كانت تمارس طقوسا واحتفالات تقليدية فريدة، مما يعيق نقل الممارسات والتقاليد الشفهية، وفنون الأداء، والطقوس الاحتفالية من جيل إلى آخر. وقد تندثر هذه العناصر الثقافية بسبب الظروف الحياتية القاسية اثناء الحرب وبسبب النزوح وعدم الاستقرار. كما تستهدف الحرب الاستمرارية في العلاقات الاجتماعية، التي تحقق الترابط بين الأجيال وتؤمن استمرار القيم الثقافية بما فيها ثقافة الحياة اليومية، وانتقالها عبر الأجيال (Thread of Continuity)¹. فنتيجة لتشتيت المجتمعات ينتشتت حاملو المعارف والمهارات التقليدية (مثل الحرفيين، والفنانين الشعبيين، والرواة) والذين يصبح من المحتمل ان يكونوا من بين الضحايا أو النازحين بسبب الحروب. ويعني فقدان هؤلاء الأفراد فقدان جزء حيوي من التراث غير المادي. أضف الى ذلك تأثير الحروب السالب على اللغات واللهجات المحلية نتيجة النزوح والتغيرات الديموغرافية. كما تؤدي الحروب إلى تغييرات جذرية في القيم والمعتقدات الاجتماعية والثقافية، وقد تتلاشى بعض العادات والتقاليد القديمة لتحل محلها أنماط سلوك جديدة ناتجة عن الصراع². وقع الضرر الأكبر والاهم خلال الحرب الحالية على الانسان السوداني الحامل لثقافته والذي تعرض لأكبر موجة نزوح في العالم فهناك أكثر من عشرة مليون سوداني نزحوا من منازلهم داخل وخارج السودان مما ادي الى تشتيت المجتمعات وخلق ظروف إنسانية غاية في التعقيد. نزح العديد من حاملي المعارف والمهارات التقليدية، مثل الفنانين الشعبيين، والحرفيين، والرواة، أو قُتلوا أو أُجبروا على الفرار³. وشهدت معدلات الوفيات بين الفنانين والمبدعين السودانيين ارتفاعا ملحوظا. ويُعزى هذا الارتفاع في اعداد المتأثرين إلى عاملين رئيسيين: عدم قدرتهم على مغادرة مناطق النزاع أو العودة إليها، والصعوبات المالية التي يواجهها الكثيرون، مما يجعلهم عرضة للمخاطر ويحد من وصولهم إلى الرعاية الصحية الأساسية. وهكذا تسببت الحرب في فقدان الكثير من المعارف والفنون بوفاة الفنانين والموسيقيين والمؤرخين والحرفيين والصحفيين وغيرهم من الفئات الفاعلة ثقافيا والذين برحيلهم فقدت الكثير من المعارف التقليدية

¹ ضحي الشيخ حسن، مقال، إعادة احياء التراث الثقافي بعد النزاعات المسلحة، 2016/6/20م.

² [/https://aljumhuriya.net/ar/2016/06/25/35277-2](https://aljumhuriya.net/ar/2016/06/25/35277-2)

³ نضال معلوف: التراث السوري، برنامج الاجندة الوطنية لمستقبل سوريا، الأمم المتحدة: بيروت 2018م، ص 16-17.

³ توفي كتاب وفنانون ومثقفون لأسباب مختلفة متعلقة باستمرار العمليات القتالية الدائرة بالمناطق السكنية في أقاليم البلاد المختلفة إضافة الى انعدام الرعاية الصحية وصعوبة الانتقال الى أماكن أكثر امانا في ظل هذه الظروف.

والتراث الثقافي غير المادي. وتضررت المكتبات والممتلكات الثقافية الأخرى التي كانت حاضنة لوثائق ومخطوطات وكتب بعضها نادر وبفقدانها فقدت أجزاء من الذاكرة السودانية. وكانت الفئة الأكثر تضرراً من الحرب هي فئة المثقفين بكافة تخصصاتهم وتوجهاتهم ومؤسّساتهم الثقافية التي شيّدوها بأنفسهم بمعزل عن المؤسسة الرسمية.¹

ومن المفهوم انه في ظل الظروف القاسية للحرب، تتغير أولويات الناس، وقد تتراجع أهمية الممارسات الثقافية غير المادية أمام الحاجة إلى الأمن والغذاء والمأوى. وقد تتأثر القيم والمعتقدات التقليدية بضغط الحرب والصراع. كما يمكن أن يؤدي النزوح والاختلاط السكاني إلى تغييرات في استخدام اللغات واللهجات المحلية. هذا بالإضافة إلى ما تخلفه الحروب من صدمات نفسية واجتماعية عميقة تؤثر على قدرة الأفراد والمجتمعات على ممارسة تراثهم الثقافي والاحتفال به. وقد يصبح التعبير عن الهوية الثقافية أمراً صعباً في ظل هذه الظروف.

6:7 رؤى لصون وترميم واحياء التراث الثقافي في مرحلة ما بعد الحرب في السودان:

يرتبط التراث المادي وغير المادي ارتباطاً وثيقاً. ونتيجة لذلك، على سبيل المثال، ترتبط قيمة وأهمية جزء مهم من الممتلكات الثقافية المدرجة في قائمة التراث العالمي بالعناصر الثقافية غير المادية المرتبطة بها، فهذه المواقع تكتسب أهميتها لأن هذه المادية تنطوي على قيم غير مادية، وهو ما يُفسر لماذا تكتسي بعض الأماكن بمعاني رمزية وعاطفية بينما لا تكتسي أماكن أخرى بذلك. وفي الوقت نفسه، عادةً ما تحتوي الأشكال غير المادية للتراث على عناصر مادية معها ومرتبطة بها. وعلى الرغم من الاختلافات العديدة بينهما، فإن التراث الثقافي المادي وغير المادي وجهان لعملة واحدة: كلاهما يحمل المعنى الخفي وذاكرة البشر، وكلاهما يعتمد على الآخر عند فهم معنى وأهمية الآخر. ولهذا السبب تلعب المتاحف والمعروضات الموجودة بها دوراً مهماً في حماية التراث الثقافي غير المادي.² ومن الملاحظ ان جهود إحياء التراث في معظم الأحيان، وعلى وجه الخصوص في مراحل الحروب وما بعدها تركز على ترميم المباني التي تعدّ تراثاً مادياً، وتغفل الاهتمام بإحياء الذاكرة الجمعية للمجتمعات الخارجة من الحرب، رغم أنها هي من يعطي هذه المباني التراثية قيمتها أساساً، مما لا يساعد على تحقيق الأهداف المرجوة منها.

¹ وتمّ الاعتراف على عدد من المكتبات الخاصة في منازل عدد من الأدباء والمثقفين، من أمثال الشاعر الراحل محمد عبد الحي، والبروفيسور على شمو، والبروفيسور عبد الله الطيب والتي تشكّل ذاكرة ثقافية كبيرة بفضل تنوّع مقتنياتها.

² Blake, J. (2018). Museums and Safeguarding Intangible Cultural Heritage - Facilitating Participation and Strengthening their Function in Society, International Journal of Intangible Heritage, 13, 2018

ولذلك فإن التراث المادي وغير المادي يجب أن يكونا على قدم المساواة بالنسبة لمحاولات الحماية والصون في مراحل ما بعد النزاعات المسلحة.

وتتطلب صيانة التراث المادي في السودان لمرحلة ما بعد الحرب نهجا مرنا وحساسا يأخذ في الاعتبار الوضع السياسي والأمني والإنساني والاقتصادي المعقد، بالإضافة إلى التنوع الثقافي والإقليمي وتأثير النزاع على الذاكرة الجماعية. بالإضافة إلى ذلك، فسيكون من المفيد الاعتراف بأهمية التراث الثقافي وفهم دوره في بناء الهوية وتعزيز المصالحة والتماسك الاجتماعي. وان تضمن أعمال الترميم والصيانة والاحياء المشاركة المجتمعية حيث يسهم إشراك المجتمعات المحلية بشكل فعال في تحديد الأولويات وتنفيذ الأنشطة. إضافة إلى ذلك فإنه من المهم تصميم المبادرات بشكل يضمن الاستدامة، بمعنى أن تكون هذه المبادرات قابلة للاستمرار على المدى الطويل من خلال بناء القدرات المحلية والتركيز على نقل المعارف التقليدية من كبار السن إلى الأجيال الشابة. ويتطلب نجاح مبادرات الترميم والاحياء أيضا تنمية وتطوير الشراكات، والتعاون بين الحكومات، والمنظمات غير الحكومية، والمجتمع المدني، والمنظمات الدولية. أما فيما يتعلق بالتراث الثقافي غير المادي فمن المهم التركيز على المصالحة والتماسك الاجتماعي حيث يمكن استخدام التراث الثقافي غير المادي كأداة لتعزيز المصالحة والتنام الجراح الاجتماعية بعد الحرب من خلال الاحتفاء بالعناصر الثقافية المشتركة وتعزيز التفاهم بين مختلف المجموعات. وسيكون من المفيد التركيز على دعم المجتمعات الأكثر تضررا وضمان توجيه جهود خاصة نحو المجتمعات التي فقدت جزءا كبيرا من تراثها غير المادي بسبب الحرب. من المهم أيضا في مرحلة ما بعد الحرب الاستماع إلى أصوات المجتمعات المحلية والتأكيد على أن أي جهود لصون وإحياء التراث لا بد وأن تتم بمشاركة فعالة من المجتمعات المحلية وأن تعكس احتياجاتهم وأولوياتهم. وأخيرا فإن دعم حاملي التراث والممارسين والحرفيين التقليديين، والرواة، وغيرهم من حاملي التراث بتوفير الدعم المادي والفني سوف تسهم في تمكينهم من مواصلة ممارساتهم ونقلها إلى الأجيال الشابة، إضافة إلى تنظيم برامج تبادل بين حاملي التراث من مختلف أنحاء السودان لتسهيل تبادل الخبرات وتعزيز التعاون بينهم ونقل المعرفة.

7: خاتمة

خلصنا إلى أن التراث الثقافي شديد الارتباط بهوية الشعوب والأمم وهو بمثابة الذاكرة الجماعية التي يتشارك فيها أفراد المجتمع والأمة. ويلعب التراث الثقافي في سياق النزاعات المسلحة دورا فاعلا بسبب قيمته الرمزية فهو يمكن أن يكون رمزا للهيمنة أو المقاومة أو الاستعباد ولرموز يتم خلال النزاع تجليلها أو يجب تدميرها، وهكذا فإن قيمته الرمزية تضعه في طليعة النزاعات بجميع أنواعها. وفي السودان يتمتع التراث

الثقافي المادي بقيمة عالية لأنه يمثل ادلة اثارية تسهم في فهم وتأويل وتفسير تاريخ وثقافة السودان وكامل القارة الافريقية. كما يسهم التراث الثقافي غير المادي بما يشتمل عليه من معارف تقليدية وتراث شفاهي في التعبير عن الهوية الثقافية والحضارية للسودان والتنوع الذي يميزها ويسهم في فهم أعمق للبيئة والتاريخ البشري في السودان و افريقيا. ويضمن الحفاظ على هذا التراث استمرار هذه المعارف وانتقالها بين الأجيال. وخلال الحرب الحالية عانى التراث الثقافي والممتلكات الثقافية على وجه الخصوص من تدمير ممنهج من جهة ومن جهة اخري عانى من تبعات الحرب والظروف التي تفرضها، فتضررت مواقع اثارية وتأثرت الممتلكات الثقافية وعانت من التخريب والتدمير والإهمال في المناطق المتأثرة بالنزاع واهمها العاصمة الخرطوم. كما عانى الانسان السوداني من ويلات الحرب والنزوح فتشتت المجتمعات ونزح العديد من حاملي المعارف والمهارات التقليدية، والفنانين والمبدعين، والمفكرين والمعلمين، والمتقنين والمؤرخين أو قُتلوا أو أُجبروا على الفرار، وبفقدهم فقد السودان ويفقد يوميا أجزاء من تراثه الثقافي وذاكرته الجماعية. ومع ذلك يبقي الامل في ان يتجاوز السودان المرحلة الحالية الى مرحلة يتمكن فيها من التخطيط لترميم واحياء تراثه الثقافي. وهي مرحلة ستكون مليئة بالتحديات ولكنها ستكون أيضا فرصة لإعادة بناء الهوية الوطنية وتعزيز التماسك الاجتماعي والاحتفاء بثناء وتنوع الثقافة السودانية.

المصادر والمراجع

أسبر صابرين، إسماعيل حامد، محسن يوسف، تومومي فوشيا، واندرو اورالبورو، مبادرة حماية التراث الثقافي السوداني، التقرير الثاني عن وضع التراث الثقافي في السودان، منظمة التراث من اجل السلام، 2نوفمبر 2023م.

أسبر صابرين، إسماعيل حامد، محسن يوسف، تومومي فوشيا، واندرو اورالبورو، مبادرة حماية التراث الثقافي السوداني، التقرير الثالث عن وضع التراث الثقافي في السودان، منظمة التراث من اجل السلام، 8 أغسطس 2023م.

الأمم المتحدة، الجمعية العامة، هيئات وآليات حقوق الإنسان، تعزيز وحماية حقوق الشعوب الأصلية فيما يتصل بتراثها الثقافي، دراسة أجرتها آلية الخبراء المعنية بحقوق الشعوب الأصلية 2015م.

التقرير الثالث الصادر عن معهد السودان للآثار، أغسطس 2024م.

الفقرة 1 من المادة 2 من اتفاقية اليونسكو لعام 2003م لصون التراث الثقافي غير المادي.

المادة (1) من اتفاقية اليونسكو لحماية التراث الثقافي والطبيعي 1972م.

المزمل محجوب حسين، إدارة وامن الفنادق والمنتجعات السياحية، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في السياحة، كلية الدراسات العليا، جامعة الرباط الوطني، (السودان)، 2017م (غير منشور).
ايمن الطيب الطيب سيد احمد، المتاحف في السودان ودورها في السياحة، رسالة مقدمه لنيل ماجستير الآداب في الآثار، جامعة الخرطوم، (السودان)، 2009م (غير منشور).
حنان هجو الشيخ، إدارة المصادر الأثرية في ولاية نهر النيل (دراسة حالة موقع مروي القديمة)، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الآثار، قسم الآثار، كلية الآداب، جامعة الخرطوم، (السودان)، 2007م (غير منشور).

خالد فتحي، نهب اثار متحف السودان القومي والفرار بها عبر الشاحنات الى جنوب السودان، 7 سبتمبر 2024م، موقع صحيفة مداميك، <https://www.medameek.com>
سعد عثمان مدني، الحضارة السودانية القديمة، الخرطوم: دار المصورات للنشر والطباعة والتوزيع 2020م.

ضحى الشيخ حسن، مقال، إعادة احياء التراث الثقافي بعد النزاعات المسلحة، 2016/6/20
<https://aljumhuriya.net/ar/2016/06/25/35277-2>

عبد الرحمن محمد الحسن، استدامة السياحة في السودان باستخدام نظم المعلومات الجغرافية، المجلة الأوروبية لاقصاديات السياحة والفندقة، المجلد الأول، العدد الأول، 2017م، (الصفحات 15-28).
عصمت حسن زلفو، كررى: تحليل عسكري لمعركة أم درمان، الخرطوم: مطبعة التوحيد 1995م.
عفاف عبد الحفيظ محمد رحمة، توظيف التراث الشعبي في تنمية السياحة الثقافية المستدامة في السودان، مجلة الأوروبية لاقصاديات السياحة والفندقة، المجلد 4، العدد 4، 2022م، (الصفحات 69-96).
مأمون عبد الكريم، التراث الأثري السوري: خمس سنوات من الأزمة 2011-2015م، منشورات وزارة الثقافة 2016م.

مجلة اندبندنت عربية، الأربعاء 9 أكتوبر 2024، موقع المجلة على الانترنت

<https://www.independentarabia.com/node/609319>

منى احمد على البشير، دور الإدارات الحكومية ومنظمات المجتمع المدني في حماية البيئة (دراسة حالة محمية الدندر القومية)، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الجغرافيا، قسم الجغرافيا، كلية التربية، جامعة الخرطوم، (السودان)، 2006م (غير منشور).

موقع اليونسكو على الانترنت، قائمة التراث العالمي، المواقع الاثرية في جزيرة مروي

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
Istanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

<https://whc.unesco.org/ar/list/1336#>

نضال معلوف: التراث السوري، برنامج الاجندة الوطنية لمستقبل سوريا، الأمم المتحدة: بيروت 2018م.

Blake, J. (2018). Museums and Safeguarding Intangible Cultural Heritage - Facilitating Participation and Strengthening their Function in Society, *International Journal of Intangible Heritage*, 13, 2018.

David O'connor, The Role of Cultural Heritage in Shaping Modern Identity: A Comparative Study of Eastern and Western Perspectives, *Journal of Education, Humanities, and Social Research*, Vol11, No 1, 2024.

Dacia Viejo-Rose, *Destruction and Reconstruction of Heritage: Impacts on Memory and Identity in: Heritage Memory, and Identity*, Sage Publication 2011.

Hamdan Taha, *Destruction of Gaza's Cultural Heritage*, Beirut: Institute for Palestine Studies 2024

Laurajane Smith, *Uses of Heritage*, USA: Routledge 2006

Marie Louise Stig Sørensen and Dacia Viejo-Rose, *The Impact of Conflict on Cultural Heritage: A Biographical Lens in: War and Cultural Heritage*, Cambridge University Press: 2015.

Nicole Winshester, *Targeting culture: The destruction of cultural heritage in conflict*, House of Lords Library, 14 December 2022.

<https://lordslibrary.parliament.uk/targeting-culture-the-destruction-of-cultural-heritage-in-conflict>

Noelle Higgins, *The Protection of Cultural Heritage During Armed Conflict: The Changing Paradigms*, London: Routledge, 2020.

Old Bridge Area of the Old City of Mostar, UNESCO

<https://whc.unesco.org/en/list>

Shinnie, P.L, *Ancient Peoples and Places: Meroe: A civilization of the Sudan*, London: Thames and Hudson 1967.

Viejo-Rose, D., Sørensen, M.L.S., *Cultural Heritage and Armed Conflict: New Questions for an Old Relationship*, In: Waterton, E., Watson, S. (eds) *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research*, Palgrave Macmillan, London 2015.

نحو نموذج رقمي مبتكر لقواعد البيانات الثقافية المفتوحة: استراتيجيات لتعزيز التفاهم الثقافي وتحسين الوصول إلى التراث في عصر العولمة

د. الشفيق جعفر محمود محمد*

المستخلص

في ظل ما تفرضه العولمة من تحديات على صون الهوية الثقافية واستدامة الذاكرة المجتمعية، يهدف هذا البحث إلى تصميم نموذج رقمي مبتكر لقواعد البيانات الثقافية المفتوحة، يوفر بيئة تفاعلية عالمية تسمح بتوثيق التراث الثقافي بلغات متعددة، وتُمكن من ربط العناصر الثقافية المحلية بنظيراتها العالمية. يستند النموذج المقترح إلى استراتيجيات رقمية شاملة تعتمد على تكامل أدوات الترجمة الآلية، والتوثيق السيميائي، وتقنيات البيانات المفتوحة، ضمن إطار يُعزز التفاهم الثقافي العابر للحدود. توظف الدراسة منهجية تحليلية تقنية تقوم على بناء قاعدة بيانات مرنة وقابلة للتوسع، تسمح بتصنيف المحتوى الثقافي وفق أبعاد لغوية، زمانية، وجغرافية، مما يسهل الوصول إليه وإعادة توظيفه أكاديميًا ومجتمعيًا. وتشير النتائج المتوقعة إلى أن هذا النموذج يمكن أن يشكل أداة استراتيجية لحماية التنوع الثقافي، وتحفيز الحوار الحضاري، وتمكين المجتمعات من استعادة سردياتها الثقافية في بيئة رقمية موثوقة، بما يساهم في مواجهة خطر اندثار التراث في عصر التحول السريع والثابت المتغير.

الكلمات المفتاحية: نموذج رقمي، قواعد بيانات ثقافية، الترجمة متعددة اللغات، التفاهم الثقافي، الهوية الثقافية، التراث المفتوح، العولمة، التوثيق التفاعلي، السيميائيات الرقمية.

* جامعة أم درمان الأهلية، السودان. alg.mohammed@gmail.com

TOWARDS AN INNOVATIVE DIGITAL MODEL FOR OPEN CULTURAL DATABASES: A STRATEGY TO ENHANCE CULTURAL UNDERSTANDING AND IMPROVE HERITAGE ACCESSIBILITY IN THE AGE OF GLOBALIZATION

Abstract

In response to the mounting challenges posed by globalization to cultural identity and the preservation of collective memory, this study proposes the development of an innovative digital model for open cultural databases. The model envisions an interactive, multilingual, and globally scalable environment that facilitates the documentation and cross-linking of local and global cultural elements. Grounded in a comprehensive digital strategy, the framework integrates automatic translation tools, semiotic documentation, and open data technologies to promote intercultural understanding and heritage accessibility. The research employs a technical-analytical methodology focused on building a flexible and expandable database architecture that classifies cultural content across linguistic, temporal, and spatial dimensions. Anticipated outcomes highlight the potential of this model to function as a strategic tool for safeguarding cultural diversity, fostering intercultural dialogue, and enabling communities to reclaim and share their cultural narratives through a reliable digital medium—thereby addressing the pressing risk of cultural heritage loss amid rapid global transformations.

Keywords: Digital model, cultural databases, multilingual translation, cultural understanding, cultural identity, open heritage, globalization, interactive documentation, digital semiotics.

1- التمهيد Introduction

في عصر العولمة المتسارعة، لم يعد الحفاظ على التراث الثقافي والهوية المحلية تحديًا يخص دولة أو مجتمعًا بعينه، بل بات قضية إنسانية تتقاطع فيها التقنية مع الثقافة، والذاكرة مع المستقبل. فالتدفق اللامحدود للمعلومات والتقنيات الرقمية أعاد تشكيل مفاهيم التوثيق، الحفظ، والمشاركة، واضعًا المؤسسات الثقافية أمام مسؤولية تطوير أدوات مبتكرة تسهم في صون التنوع الثقافي وضمان ديمومته في الفضاء الرقمي. في هذا السياق، تبرز الحاجة إلى نماذج رقمية مرنة، تفاعلية، وقابلة للتوسع، تكون قادرة على توثيق التراث الثقافي بلغة متعددة، وتربط بين الماضي والحاضر في صيغة رقمية معرفية تُمكن الأفراد والمجتمعات من الوصول إلى تراثهم، وإعادة صياغة سردياتهم التاريخية بطريقة منفتحة وشاملة.

ورغم تعدد المبادرات والمنصات الرقمية على مستوى العالم، مثل مشروع Europeana الأوروبي أو Endangered Languages Project (ELP)، فإن الفجوة لا تزال قائمة بين المجتمعات المحلية ومصادر الثقافة الرقمية، خصوصًا في العالم العربي والدول النامية، نتيجة التحديات التقنية، والقيود اللغوية، وضعف السياسات المؤسسية الداعمة لتوثيق التراث بلغة رقمية مفتوحة ومتكاملة. عليه، فإن تجاوز هذه التحديات يتطلب التفكير في نموذج رقمي ثقافي جديد، يتجاوز التوثيق الجامد نحو بيئة معرفية ديناميكية تفاعلية تعزز التفاهم الثقافي وتُعيد تعريف مفهوم "التراث المفتوح" كمنصة حيوية للتواصل الإنساني.

-2 مشكلة الدراسة Problem Statement

رغم تطور تقنيات التوثيق الرقمي وتزايد الاهتمام العالمي بالتراث الثقافي، إلا أن النماذج الحالية لقواعد البيانات الثقافية تعاني من قصور في تحقيق الوصول المفتوح، والتفاعل متعدد اللغات، والتكامل بين الأبعاد الزمانية والمكانية للثقافات. لا تزال هناك فجوة معرفية وتقنية واضحة في ربط العناصر الثقافية المحلية بنظيراتها العالمية بطريقة تُمكن من إعادة توظيفها أكاديميًا ومجتمعيًا، وبما يُسهم فعليًا في حماية التنوع الثقافي لا مجرد أرشفته. تزداد هذه الفجوة في ظل غياب نموذج رقمي تكاملي يربط التوثيق السيميائي بالترجمة الآلية، ويوظف البيانات المفتوحة ضمن بيئة تفاعلية عالمية تعزز التفاهم الثقافي، خصوصًا في المناطق التي تعاني من ضعف البنية الرقمية المؤسسية. من هنا، تتبع مشكلة الدراسة من التساؤل المحوري التالي:

كيف يمكن تصميم نموذج رقمي مبتكر لقواعد البيانات الثقافية المفتوحة، يُعزز التفاهم الثقافي، ويُسهم في تحسين الوصول إلى التراث في ظل تحديات العولمة والافتقار إلى منصات رقمية تفاعلية شاملة؟

-3 أهمية الدراسة Significance of the Study

- تتبع أهمية هذه الدراسة من تلاقحها مع جملة من التحولات العالمية، التي تفرض إعادة التفكير في أدواتنا لحفظ وتوثيق التراث الثقافي. وتتمثل أبرز جوانب الأهمية فيما يلي:
1. أهمية أكاديمية: تقدم الدراسة نموذجًا نظريًا وتطبيقيًا متكاملًا لقواعد البيانات الثقافية الرقمية، يفتح المجال لبحوث متعددة التخصصات تربط بين علوم الحاسوب، دراسات التراث، واللسانيات الحاسوبية.
 2. أهمية مجتمعية: يتيح النموذج المقترح للمجتمعات استعادة سردياتها الثقافية، وتوثيقها بلغة رقمية مفتوحة، مما يُسهم في تعزيز الشعور بالهوية والانتماء.
 3. أهمية تقنية: تقترح الدراسة بنية مرنة قابلة للتوسعة، تستفيد من أدوات الترجمة الآلية، التوثيق السيميائي، والبيانات المفتوحة، بما يدعم صُنَاع القرار في تبني سياسات ثقافية رقمية مستدامة.

4. أهمية ثقافية: يمثل النموذج أداة استراتيجية لحماية التراث الثقافي من الاندثار في ظل تسارع التحول الرقمي والهيمنة الثقافية للعولمة.

4- أهداف الدراسة Objectives

تهدف هذه الدراسة إلى تصميم وتقديم نموذج رقمي متكامل لقواعد البيانات الثقافية المفتوحة، من خلال تحقيق الأهداف الآتية:

1. تحليل الفجوات في النماذج الحالية لقواعد البيانات الثقافية مثل Europeana و ELP، من حيث التفاعل والتعدد اللغوي.
2. تصميم نموذج رقمي مبتكر يدمج الترجمة الآلية، التوثيق السيميائي، والتفاعل الديناميكي مع المستخدمين، ضمن بيئة مرنة وقابلة للتوسعة.
3. تحقيق الوصول المفتوح والمتعدد اللغات للتراث الثقافي، وربط العناصر المحلية بنظيراتها العالمية بطريقة سلسلة.
4. تعزيز التفاهم الثقافي العابر للحدود من خلال تسهيل إعادة توظيف المحتوى التراثي في مجالات التعليم، البحث، والإعلام.
5. بناء أرضية رقمية داعمة للسياسات الثقافية تركز على البيانات المفتوحة وتخدم استراتيجيات حماية الهوية والتنمية الثقافية المستدامة.

5- الإطار النظري Theoretical Framework

في ظل التحول الرقمي المتسارع، لم تعد قواعد البيانات الثقافية مجرد مستودعات معرفية، بل أصبحت أدوات استراتيجية لإعادة تشكيل العلاقة بين التراث والهوية من جهة، وبين التقنية والتواصل الثقافي من جهة أخرى. وتبعًا لذلك، يتطلب تصميم نموذج رقمي فعال لقواعد البيانات الثقافية فهمًا عميقًا لمجموعة من النظريات المتداخلة التي تنتمي إلى مجالات متعددة تشمل: نظرية التفاهم الثقافي، نظرية الحقول الثقافية، سيميائيات التوثيق، علم البيانات المفتوحة، ونظرية الترجمة الآلية.

إن المزج بين هذه النظريات يُعد حجر الزاوية في بناء نموذج رقمي قادر على تجاوز التحديات البنيوية للمنصات التقليدية، من خلال تقديم بيئة ديناميكية ومتعددة اللغات، تستند إلى السياقات الزمنية والمكانية والثقافية، وتتيح مشاركة جماهيرية واعية ومتعددة المستويات.

1- نظرية التفاهم الثقافي Intercultural Understanding Theory

ترتكز هذه النظرية على فكرة أن المعرفة الحقيقية بالآخر لا تتم فقط من خلال الترجمة اللغوية، بل عبر ترجمة السياقات الثقافية وتفسير الرموز والمعاني المرتبطة بها. (Byram, 1997) وهي تفترض أن إنشاء منصات رقمية متعددة اللغات يجب أن يرافقه توثيق سيميائي يعكس العمق الثقافي للمادة، بما يحقق التواصل عبر المعاني لا الألفاظ فقط.

تسهم هذه النظرية في دعم مكون "التفاعل الثقافي" في النموذج المقترح، حيث تُترجم العناصر التراثية إلى سياقات قابلة للفهم العابر للحدود.

2- نظرية الحقول الثقافية (Bourdieu) Cultural Fields Theory

يقدم بيير بورديو (Bourdieu, 1993) تصورًا حول كيفية عمل الحقول الثقافية بوصفها شبكات من القيم والمعاني والتفاعلات، تحدد إنتاج وتوزيع الرموز الثقافية. يُمكن هذا الإطار من تصميم قاعدة بيانات تراعي قوة الرموز وتفاوت تأثيرها وفق المجتمعات، مما يعزز التنوع داخل النموذج بدلاً من تسطيحه. يُمكن اعتماد هذه النظرية لتصنيف المحتوى الثقافي وفق معايير رمزية واجتماعية وليس فقط وصفية أو لسانية.

3- سيميائيات التوثيق الثقافي Semiotics of Cultural Documentation

ترتكز هذه النظرية على أن كل عنصر تراثي هو حامل للمعنى الرمزي، وأن توثيقه يجب أن يتم بلغة مرّمة تعكس أبعاده السيميائية. (Eco, 1976) ولهذا، فإن دمج "السيميائيات الرقمية" في تصميم قواعد البيانات يسمح بإعادة إنتاج المعنى لا مجرد حفظ المعلومة. السيميائيات تُعد جوهر البنية التفاعلية في النموذج الرقمي، حيث تقدم محتوى ثقافيًا قابلاً للتفسير متعدد الطبقات.

4- نظرية البيانات المفتوحة Open Data Paradigm

تعتمد قواعد البيانات الرقمية الحديثة على مبدأ الانفتاح والمشاركة، كما ورد في مبادئ FAIR Data Principles (Wilkinson et al., 2016)، والتي تنص على ضرورة أن تكون البيانات قابلة للاكتشاف، الوصول، التشغيل البيئي، وإعادة الاستخدام. ويُعد هذا المبدأ حجر الأساس في بناء قواعد بيانات ثقافية تُسهم في المعرفة الحرة والمشاركة المجتمعية. هذه النظرية تدعم البنية التقنية للنموذج المقترح، وتجعل منه منصة قابلة للتكامل مع منصات وطنية ودولية.

5- نظرية الترجمة الآلية متعددة اللغات Multilingual Machine Translation

ترتكز هذه النظرية على تطوير أدوات رقمية قادرة على تقديم ترجمات سياقية دقيقة للمحتوى الثقافي، مع مراعاة الحساسية اللغوية والتنوع الدلالي. (Koehn, 2020) ويُعد دمج هذه الأدوات في النموذج الرقمي ضرورة لتجاوز الحواجز اللغوية وتحقيق الشمول العالمي. من خلال هذه النظرية، يصبح النموذج المقترح أكثر قابلية للاستخدام من قبل جمهور عالمي متنوع، دون فقدان الدقة الثقافية.

6- الدراسات السابقة Literature Review

في ظل تنامي التوجه العالمي نحو التحول الرقمي في مجالات الثقافة والتراث، ظهرت العديد من المبادرات البحثية التي سعت إلى توظيف التكنولوجيا لبناء منصات رقمية تُعنى بتوثيق التراث الثقافي وتحسين الوصول إليه. وقد تنوعت هذه الجهود بين نماذج تقنية لرقمنة المحتوى، وأطر مفاهيمية لفهم التفاعل الثقافي عبر الوسائط الرقمية، ونظم قواعد بيانات متعددة اللغات. غير أن معظم هذه الدراسات – رغم إسهامها الكبير – افتقرت إلى تكامل العناصر الأساسية الأربعة التي تتبناها هذه الدراسة، وهي: الترجمة الآلية، التوثيق السيميائي، البيانات المفتوحة، والتفاعل الديناميكي عبر بعدي الزمان والمكان. يستعرض هذا القسم سبع دراسات محكمة ذات تأثير، شكّلت الأساس النظري والمعرفي الذي تُبنى عليه هذه الدراسة، ويُقدم قراءة نقدية مقارنة تبرز التميز والإضافة العلمية للنموذج المقترح.

6-1 عرض الدراسات السابقة Summary of Selected Prior Studies

1. Europeana: Building a Digital Cultural Heritage Infrastructure (Stiller & Hagedorn, 2015)

في رقمنة التراث الأوروبي، مع التركيز على التوحيد Europeana تناولت الدراسة تجربة منصة أكدت على أهمية المعايير المفتوحة، لكنها لم تعالج بعمق قضايا الترجمة أو الوصفي وتوحيد الميتاداتا. السيميائيات الثقافية.

2. Endangered Languages Project and the Ethics of Digital Documentation (Austin & Grenoble, 2018)

تناولت الدراسة البُعد الأخلاقي والتقني في توثيق اللغات المهددة بالاندثار، مشيرة إلى أهمية المجتمعات المحلية كمنتجين للمحتوى، لكنها لم تقدم نموذجًا تكامليًا لربط التراث بلغات متعددة ضمن منصة تفاعلية.

3. Semiotics and Digital Heritage Interfaces (Parry, 2019)

حللت الدراسة العلاقة بين الرموز الثقافية وتجارب المستخدم الرقمية. اقترحت اعتماد واجهات تعكس البنية السيميائية للتراث، لكنها لم تدمج ذلك ضمن إطار قاعدة بيانات ثقافية أو نموذج رقمي قابل للتطبيق.

4. Multilingual Semantic Web for Cultural Heritage (Vlachidis et al., 2020)

اقترحت الدراسة استخدام الويب الدلالي متعدد اللغات في الوصول للمحتوى الثقافي. ورغم أنها طورت نماذج وصفية قوية، إلا أنها ركزت على الجوانب التقنية البحتة دون دمج للبعد السيميائي أو التفاعلي.

5. Towards a FAIR Cultural Heritage Infrastructure (Jeffery, 2019)

في أرشفة البيانات الثقافية، وأكدت على الوصول المفتوح، (FAIR) استعرضت الدراسة المبادئ الأربعة. لكنها لم تقدم حلاً للترجمة أو التفاعل المستخدم-محتوى عبر الزمن.

6. Digitizing Cultural Memory in the Global South (Dei, 2021)

ناقشت الدراسة الحاجة لتمكين المجتمعات المهمشة في الجنوب العالمي من خلال نماذج رقمية تستند إلى العدالة المعرفية. ركزت على البعد الاجتماعي السياسي، لكنها لم تدخل في العمق التقني البنيوي للنماذج المقترحة.

7. Cultural Heritage and Linked Open Data: Mapping Connections (Hyvönen, 2022)

، مقدمة Linked Open Data تناولت الدراسة إمكانات ربط قواعد البيانات الثقافية باستخدام تقنيات نموذجًا للربط البيئي، لكنها أغفلت الجانب التفاعلي والسيميائي في التصميم.

جدول رقم (1) يوضح مصفوفة مقارنة بين الدراسات السابقة والدراسة الحالية

Hyvönen	Dei	Jeffery	Vlachidis	Parry	ELP	Europeana	الدراسة الحالية	البند
×	×	×	☑	×	×	×	☑	الترجمة متعددة اللغات
×	×	×	×	☑	×	×	☑	التوثيق السيميائي
×	☑	×	×	×	☑	×	☑	البنية التفاعلية
☑	×	☑	☑	×	×	☑	☑	البيانات المفتوحة (FAIR)
×	☑	×	×	×	×	×	☑	التكامل الزماني/المكاني
☑	☑	☑	☑	☑	☑	×	☑	المنهجية متعددة التخصصات
×	☑	×	×	×	☑	×	☑	تمكين المجتمعات

2-6 المقارنة النقدية بين هذه الدراسة والدراسات السابقة Critical Comparative

Analysis

تُظهر الدراسة الحالية تفوقاً مفاهيمياً وتطبيقياً في دمج مكونات لم تُجمع ضمن دراسة واحدة من سابقتها. فبينما ركزت **Europeana** على البنية التقنية، وأولت **ELP** الاهتمام للمجتمع المحلي، وقدمت **Parry** رؤى في التوثيق الرمزي، فإن هذه الدراسة توحد بين هذه المسارات في نموذج تفاعلي ديناميكي يعتمد على سيميائيات الثقافة، الترجمة، والانفتاح المعرفي.

كما أن هذه الدراسة تتفوق في إدراج البعد الزمني والمكاني كبنية تحليلية وتصنيفية، ما يجعلها قادرة على دعم سرديات متعددة ومتحولة للتراث، وهو ما لم تطرحه أي دراسة سابقة بشكل ممنهج. فضلاً عن ذلك، فإن إدماج الترجمة الآلية متعددة اللغات داخل البنية الرقمية يعد ابتكاراً حاسماً لم تتناوله معظم الدراسات.

وباختصار، فإن الدراسة الحالية تسهم في سد فجوة معرفية ومؤسسية، من خلال نموذج تطبيقي يستند إلى نظريات متعددة التخصصات ويقترح بنية رقمية يمكن تحويلها إلى منصة قابلة للتنفيذ ودعم القرار الثقافي

7- المنهجية Methodological Rationale

في ظل الحاجة المتزايدة إلى حفظ التراث الثقافي وتيسير الوصول إليه رقمياً، تسعى هذه المنهجية إلى تطوير نموذج متكامل لقاعدة بيانات ثقافية رقمية مفتوحة، تجمع بين الكفاءة التقنية والفعالية الإدارية. يعتمد هذا النموذج على هندسة معلوماتية مرنة تسمح بالتوسعة والتكامل متعدد المنصات، وفي ذات الوقت يراعي المعايير الثقافية والسياقات المحلية.

1- الرؤية الأساسية:

- أبعاد تقنية: تصميم قاعدة بيانات علائقية (RDBMS) قابلة للتكامل مع تقنيات البيانات المفتوحة المرتبطة (LOD)، ومعززة بمواصفات وصفية موحدة) مثل (Dublin Core).
- أبعاد إدارية: تطبيق إطار حوكمي يعزز جودة التوثيق، ويشجع على إشراك المجتمع والمؤسسات الثقافية في دورة حياة البيانات.

الهدف النهائي: إتاحة منصة معرفية مرنة، متعددة اللغات، تدعم التحليل الزمني والمكاني، وتوفر بيئة تفاعلية تربط الجمهور، الباحثين، وصناع القرار بالتراث المحلي والعالمي.

2- الهيكل العام لقاعدة البيانات General Schema

تم تصميم الهيكل الأساسي للقاعدة وفق منطق تبسيطي يُمكن المؤسسات من تنفيذ النموذج تدريجياً، دون تعقيد تقني. يتكوّن النموذج من ستة جداول رئيسية تغطي الأبعاد الوظيفية والثقافية المحورية:

جدول رقم (2) يوضح هيكل قاعدة البيانات العام

الجدول	الوظيفة الرئيسية	مثال تطبيقي
العناصر الثقافية	تخزين المعلومات الأساسية لكل عنصر تراثي	قطعة أثرية، رقصة شعبية
اللغات	دعم الترجمة والتوثيق متعدد اللغات	العربية، الفرنسية
المواقع الجغرافية	ربط العناصر بأماكنها أو أصلها التاريخي	الرياض، قرية نائية
السياق الزمني	تحديد الحقبة التاريخية للعنصر	العصر الأموي، القرن 10 هـ
الوسائط المتعددة	ربط العناصر بملفات رقمية داعمة	صور، مقاطع فيديو
تفاعلات المستخدمين	تسجيل تقييمات وتعليقات المجتمع المحلي والدولي	رأي مستخدم، تقييم باحث

3- وصف موجز للجداول الأساسية Core Tables Overview

أ. العناصر الثقافية (Cultural_Items)

الجدول الرئيسي الذي يحتضن تفاصيل العنصر الثقافي، يتضمن:

- معرف العنصر (Primary Key)
- العنوان والوصف (Multilingual Support)
- موقع وزمان العنصر (مرتبط بجدول المواقع والسياق الزمني)
- رابط إلى وسائط داعمة (صور، فيديو)

ب. الجداول المساندة (Supporting Tables)

1. جدول اللغات (Languages)

• يحتوي على اسم اللغة ورمزها الدولي (ISO) ، مما يسهل الترجمة والتوطين.

2. جدول المواقع الجغرافية (Locations)

• يُخزن الموقع باستخدام أسماء المناطق والإحداثيات الجغرافية. (Geo-Coordinates)

3. جدول السياق الزمني (Temporal_Context)

• يُحدد الإطار الزمني (عصر، فترة تاريخية، تقدير بالتواريخ).

4. جدول الوسائط المتعددة (Media_Assets)

• يتضمن روابط للوسائط، مع تصنيف نوعها (صورة، فيديو، صوت).

5. جدول التفاعل المجتمعي (User_Interactions)

• يسجل تقييمات وتعليقات، بما يتيح تبادل المعرفة والتحقق المجتمعي.

4- الأبعاد التقنية Technical Dimensions

جدول رقم (3) يوضح الابعاد التقنية

الجدوى التطبيقية	الحل التقني	البعد
ضمان استيعاب النمو المستقبلي دون تعديلات جذرية	قاعدة علائقية محسنة حتى الشكل الطبيعي الثالث (3NF)	قابلية التوسع
دعم الربط مع منصات مثل Europeana و UNESCO Data Portals	واجهات برمجة التطبيقات (APIs) + Dublin Core + LOD	التكامل المؤسسي
تأمين المحتوى من التعديلات غير المصرح بها	نظام صلاحيات (RBAC) وتحكم هرمي	أمن البيانات
استجابة أسرع للبحث والتحليل	فهرسة الحقول الحيوية + ضغط البيانات	تحسين الأداء
مرونة في إدارة الوسائط دون تحميل النظام	استضافة خارجية للملفات + روابط ديناميكية	دعم الوسائط

5- الأبعاد الإدارية Administrative Dimensions

جدول رقم (4) يوضح الابعاد الادارية

الأثر المتوقع	آلية التنفيذ	البعد الإداري
ضمان موثوقية المعلومات وجودة التوثيق	مراجعة جماعية + إشراف خبراء محليين	حوكمة المحتوى
تعزيز الاستدامة وتعدد جهات النظر	دعم التفاعل المجتمعي من خلال التعليقات والملاحظات	إشراك المجتمع
تسريع التبني المؤسسي وضمان الاستمرارية	إصدار دليل إجرائي للتنفيذ + تدريب للمؤسسات الثقافية	التكامل المؤسسي
الحفاظ على بيانات حية مواكبة للواقع	مراجعة دورية للبيانات + نظام إشعارات بالتعديلات	التحديث والديناميكية
تعزيز تمثيل التراث المحلي دون إقصاء	تمكين التعدد اللغوي والسرديات المحلية	دعم التنوع الثقافي

يمثل هذا النموذج إطارًا عمليًا مرئيًا لتصميم قواعد بيانات ثقافية رقمية قابلة للتبني المؤسسي والمجتمعي، ويعزز من قابلية التوثيق والتحليل متعدد الأبعاد. يراعي النموذج التحديات الواقعية من حيث التوسع، التعدد اللغوي، وتنوع المحتوى، مع ضمان الامتثال لأعلى معايير الجودة التقنية والإدارية.

6- دمج تحليلات البيانات والذكاء الاصطناعي لرصد تحولات الهوية الثقافية بمرور الزمن

Integrating Data Analytics and AI to Trace Cultural Identity Transformations Over Time

ضمن الإطار المنهجي للدراسة، يُقترح دمج تقنيات تحليلات البيانات (Data Analytics) وخوارزميات الذكاء الاصطناعي (Artificial Intelligence) كأدوات تحليلية متقدمة تُمكن من مراقبة الاتجاهات

**Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
Istanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025**

الثقافية وتحولات الهوية الجمعية عبر الزمن. تهدف هذه الفقرة إلى تفسير كيف يُسهم هذا الدمج في تحقيق أهداف النموذج الرقمي المقترح من خلال تحويل البيانات الثقافية غير المنظمة إلى رؤى قابلة للتفسير تدعم صنّاع القرار، وتُعزز من فهم التغيرات الديناميكية في المجتمعات المتعددة الثقافات.

جدول رقم (5) يوضح الأبعاد التقنية للتحليل الذكي للهوية الثقافية

المكون	الوصف الفني	الأثر التحليلي
تجميع البيانات متعددة المصادر	توظيف مستودعات البيانات المفتوحة مثل (UNESCO, Europeana, WorldCat) وربطها بالقاعدة المقترحة	توسيع التغطية الزمنية والجغرافية للهوية الثقافية
تحليل النصوص متعددة اللغات (NLP)	استخدام تقنيات معالجة اللغة الطبيعية لتحليل المدونات، الروايات، التوثيق التاريخي، والمراسلات الرقمية	استكشاف التغيرات في الخطاب الثقافي ودلالات الهوية
التنقيب عن الأنماط السلوكية (Pattern Mining)	تحليل تكرار الرموز، العادات، وأنماط الاستخدام عبر فترات زمنية	رصد التحولات التدريجية في التعبير الثقافي
خوارزميات التصنيف والتجميع (Clustering & Classification)	فرز المجتمعات الافتراضية/الواقعية وفق خصائص ثقافية متشابهة	دعم التفسير العلمي للتقارب أو التباين الهوياتي
لوحات البيانات التفاعلية (Dashboards)	عرض بصري ديناميكي لتحولات الهوية ومؤشراتها بناءً على الوقت والمكان والسياق الثقافي	تعزيز فهم الجمهور والمؤسسات لصيرورة التحول الثقافي

جدول رقم (6) يوضح الأبعاد الإدارية الداعمة لاستخدام الذكاء التحليلي

البعد الإداري	التوصيف	الأثر المتوقع
حوكمة البيانات الثقافية	وضع سياسات تحكم الخصوصية، التنوع، والتفسير الأخلاقي للبيانات الثقافية	الحفاظ على أصالة الهوية ومنع التشويه التأويلي
التنمية المهنية للمختصين الثقافيين	تدريب فرق العمل على أدوات تحليل البيانات الثقافية والاصطناعي	بناء قدرات مؤسسية مستدامة لفهم الهوية
الشراكات الأكاديمية والمجتمعية	تفعيل التعاون بين الجامعات، المتاحف، والمؤسسات الثقافية	دعم مشترك لصياغة خريطة الهوية الثقافية في الحاضر والمستقبل
ضمان الجودة التفسيرية (Interpretive Quality Assurance)	تطوير منهجيات تقييم نتائج التحليل لتفادي التحيز أو الخطأ الثقافي	زيادة موثوقية المخرجات لدى الباحثين وصناع القرار

7- القيمة المضافة للدراسة:

يُضيف هذا المكون التحليلي بعدًا نوعيًا جديدًا للنموذج المقترح، إذ ينتقل من مجرد توثيق التراث الثقافي إلى تفكيك وفهم مسارات التحول الهوياتي بشكل ديناميكي وممنهج. كما يوفر آلية استشرافية قادرة على التنبؤ بالاتجاهات المستقبلية للهوية الثقافية في ظل العولمة والرقمنة المتسارعة، ما يُعزز من فرص الحفاظ الواعي على الموروث الثقافي ونفعيله التنموي.

8- الآفاق المستقبلية للنموذج: نحو نموذج أخلاقي ومستدام لحفظ الهوية الثقافية

في ظل التحديات المتزايدة التي تواجه صون الهوية الثقافية في البيئات الرقمية، تبرز الحاجة إلى تطوير النموذج المقترح ليشمل آليات تقنية متقدمة تعزز من حمايته واستدامته. ومن أبرز التوجهات المستقبلية:

1-8 استخدام تحليلات البيانات والذكاء الاصطناعي لتتبع تطور الهوية الثقافية:

سيسهم دمج تقنيات تحليل البيانات الضخمة (Big Data Analytics) وخوارزميات الذكاء الاصطناعي (AI) في رصد الأنماط والتحويلات التي تطرأ على المكونات الثقافية بمرور الزمن. يسمح ذلك بتوليد رؤى تنبؤية حول التغيرات في استخدام اللغة، والعادات، والرموز الثقافية، بما يعين صناع القرار والباحثين على فهم ديناميكيات الهوية وتحليل أثر العولمة الرقمية. تقنيًا، يمكن استخدام نماذج التعلم الآلي (Machine

Learning Models) مثل التحليل العنقودي (Clustering) والتصنيف (Classification) لرسم خريطة تحول الهوية الثقافية جغرافياً وزمناً. أما إدارياً، فتُوفّر هذه التحليلات أداة استراتيجية لدعم السياسات الثقافية القائمة على البيانات. (Data-Driven Cultural Policy).

8-2 دمج تقنيات البلوكتشين لضمان حماية حقوق المجتمعات المحلية:

يقترح النموذج توظيف تكنولوجيا البلوكتشين كأداة لضمان التوثيق الشفاف والعادل للمحتوى الثقافي، مع ربط كل مساهمة بهوية رقمية للمجتمع أو الجهة المنتجة. تتيح هذه التقنية إنشاء سجل غير قابل للتغيير يسجّل حقوق الملكية بشكل دائم، ويمنع التلاعب أو الاستغلال غير المشروع. تُستخدم العقود الذكية (Smart Contracts) لتحديد شروط النفاذ والاستخدام للمحتوى، بما ينسجم مع القيم والمعايير المحلية. ومن حيث الأثر الإداري، فإن هذا الدمج يعزز من الثقة بين المجتمعات والمؤسسات البحثية، ويضمن تحقيق العدالة المعلوماتية، ويكرّس احترام الملكية المعنوية والثقافية في البيئة الرقمية.

8-3 بناء إطار تفاعلي تعليمي مستدام:

يمكن توسيع قاعدة البيانات لتشمل أدوات تفاعلية تعليمية مثل واجهات برمجة التطبيقات (APIs) للمؤسسات التعليمية، ومحركات بحث مرنة قابلة للتخصيص، مما يتيح دمج النموذج ضمن مناهج متعددة التخصصات. (Multidisciplinary Curricula) كما يمكن تطوير تطبيقات ويب تفاعلية تستهدف فئات مختلفة (طلاب، باحثين، صناع سياسات) تُوظف فيها البيانات الثقافية في مشروعات تعليمية، بحثية، وتنموية.

التأثير العام: إن دمج هذه التقنيات في الآفاق المستقبلية لا يعزز فقط من كفاءة النموذج، بل يُرسّخ منهجية شاملة تراعي البعد الإنساني، والأخلاقي، والرقمي في حفظ الهوية الثقافية، ويؤسس لنموذج معرفي مفتوح، عادل، وآمن، قابل للتنفيذ في السياقات العربية والعالمية على حد سواء.

9- النتائج Findings

تشير نتائج الدراسة إلى أن تطوير نموذج رقمي مبتكر لقواعد البيانات الثقافية المفتوحة يمثل أداة استراتيجية محورية لتعزيز التفاهم الثقافي وتيسير الوصول إلى التراث في السياق العالمي الراهن. أظهرت النتائج ما يلي:

1. الحاجة إلى هيكل معرفية موحدة: تُظهر تحليلات الدراسة أن غياب المعايير التقنية والثقافية الموحدة في قواعد البيانات الحالية يؤدي إلى تشتت المعلومات وضعف تكاملها عبر المنصات العالمية.

2. أهمية التمثيل التعددي للموروث الثقافي: بينت الدراسة أن النماذج التقليدية تُقصي التنوع الثقافي غير الغربي، مما يحد من شمولية الفهم الثقافي، ويعوق الحوار المتعدد الأطراف.
3. قابلية النموذج للتنفيذ في البيئات منخفضة الموارد: أثبت التصميم المقترح جدواه من حيث البنية التقنية المبسطة، والاعتماد على البرمجيات مفتوحة المصدر، مما يتيح قابلية التبني في الدول النامية والمؤسسات غير الربحية.
4. تعزيز الشفافية والوصول المفتوح: يبرز النموذج المقترح كآلية تعزز مبادئ المعرفة الحرة والوصول المفتوح، مع الحفاظ على الخصوصية الحقوقية للمجتمعات المانحة للمعرفة.
5. الربط بين التكنولوجيا والهوية: أظهرت النتائج أن المعالجة الرقمية للتراث، حين تركز على قواعد بيانات مرنة ومتعددة اللغات، تساهم في حفظ الهوية الثقافية وتوثيقها للأجيال القادمة.

10- التوصيات Recommendations

انطلاقاً من النتائج المتحصل عليها، توصي الدراسة بالتالي:

1. تصميم سياسات وطنية داعمة: ضرورة تبني سياسات وطنية لدعم قواعد البيانات الثقافية الرقمية، تشمل التمويل، الحوكمة، وحماية الملكية الفكرية المجتمعية.
2. تطوير منصات ثقافية تشاركية: تشجيع المؤسسات الثقافية والتعليمية على إنشاء منصات رقمية مفتوحة تسمح بتحديث المحتوى عبر مساهمات من المستخدمين المحليين والعالميين.
3. دعم التعدد اللغوي والثقافي في تصميم البيانات: توصي الدراسة بدمج واجهات متعددة اللغات، خصوصاً اللغات المهددة بالاندثار، لضمان شمولية التمثيل الثقافي.
4. إدماج النموذج في التعليم العالي: اعتماد النموذج المقترح كمكون تعليمي ضمن برامج الدراسات الثقافية والتحول الرقمي، لتحفيز الطلاب على بناء مبادرات رقمية لحفظ التراث.
5. التكامل مع المنصات العالمية: توصي الدراسة بالسعي إلى تكامل قواعد البيانات الوطنية مع مبادرات مثل [UNESCO Memory of the World] ، و [WorldCat]، لتحقيق الانتشار العالمي والتأثير الثقافي الأوسع.
6. تشجيع الأبحاث البيئية: حث مراكز البحوث على تطوير دراسات تكاملية بين علوم الحاسوب، الأنثروبولوجيا، واللسانيات الرقمية، من أجل تحسين استدامة قواعد البيانات الثقافية.

11- مسرد المصطلحات – Glossary of Terms

جدول رقم (7) مسرد المصطلحات

Definition (English)	التعريف (عربي)	Term (English)	المصطلح (عربي)
A digital knowledge-based framework for designing a flexible, interactive system to manage cultural data dynamically.	إطار تقني-معرفي لتصميم نظام رقمي مرن لإدارة البيانات الثقافية بطريقة تفاعلية وديناميكية.	Digital Model	نموذج رقمي
Structured digital systems for storing and providing access to cultural content such as artifacts, traditions, and narratives.	أنظمة رقمية منظمة لتخزين وإتاحة المحتوى الثقافي مثل القطع الأثرية والتقاليد والسرديات.	Cultural Databases	قواعد بيانات ثقافية
A cognitive and social process of understanding diverse cultural meanings and contexts.	عملية إدراكية واجتماعية لفهم السياقات والمعاني الثقافية المتعددة.	Intercultural Understanding	التفاهم الثقافي
The values, beliefs, and narratives that express the uniqueness of a community or individual in a cultural context.	القيم والمعتقدات والسرديات التي تعبر عن خصوصية مجتمع ما أو فرد ما في السياق الثقافي.	Cultural Identity	الهوية الثقافية
Translating cultural content into multiple languages while maintaining contextual and symbolic accuracy.	تحويل المحتوى الثقافي إلى لغات مختلفة مع مراعاة الدلالات والسياق.	Multilingual Translation	الترجمة متعددة اللغات

Definition (English)	التعريف (عربي)	Term (English)	المصطلح (عربي)
Cultural documentation that allows users to interact through comments and ratings, enhancing engagement.	توثيق ثقافي يتيح التفاعل مع المحتوى مثل التعليقات والتقييمات لإشراك المستخدمين.	Interactive Documentation	التوثيق التفاعلي
The study of cultural symbols and meanings within digital environments.	دراسة المعاني والرموز الثقافية في البيئة الرقمية.	Digital Semiotics	السيمياتيات الرقمية
Freely accessible data managed under FAIR principles to ensure discoverability and reusability.	بيانات متاحة للاستخدام الحر، تديرها معايير FAIR لضمان إمكانية الوصول وإعادة الاستخدام.	Open Data	البيانات المفتوحة
Digitally accessible cultural heritage without restrictions, open to community contributions.	تراث متاح رقمياً للجميع دون قيود، قابل للتحديث والمشاركة المجتمعية.	Open Heritage	التراث المفتوح
The global process of cultural, technological, and informational integration across borders.	عملية تكامل عالمي تؤثر على الثقافة من خلال تدفق المعلومات والتكنولوجيا عبر الحدود.	Globalization	العولمة
A system that organizes cultural data into interrelated tables for scalability and efficiency.	نظام لتنظيم البيانات الثقافية في شكل جداول مترابطة لضمان الكفاءة وإمكانية التوسع.	Relational Database Management System	قاعدة بيانات علائقية (RDBMS)
A technology that links cultural datasets online using semantic	تقنية تربط البيانات الثقافية عبر الإنترنت وفق معايير الويب	Linked Open Data	البيانات المفتوحة

Definition (English)	التعريف (عربي)	Term (English)	المصطلح (عربي)
web standards for global integration.	الدلالي لتسهيل التكامل العالمي.		المرتبطة (LOD)
Technical tools that link databases with external applications for interaction and data exchange.	أدوات تقنية تتيح الربط بين قواعد البيانات والتطبيقات الأخرى لضمان التفاعل وتبادل البيانات.	Application Programming Interfaces	واجهات برمجة التطبيقات (APIs)
Standardized protocols for describing digital cultural resources for cross-platform discoverability.	بروتوكولات موحدة لوصف المحتوى الرقمي الثقافي لضمان القابلية للاكتشاف عبر المنصات.	Dublin Core Standards	معايير Dublin Core
A security model assigning access based on user roles to protect cultural content from unauthorized modifications.	نظام أمني يمنح صلاحيات الوصول حسب الأدوار لحماية المحتوى الثقافي من التعديل غير المصرح به.	Role-Based Access Control	نظام الصلاحيات (RBAC)
Key database components organizing data into tables for languages, locations, time periods, media, and interactions.	مكونات أساسية لتنظيم البيانات تشمل جداول اللغات، المواقع، الفترات، الزمنية، الوسائط، والتفاعلات.	Core Tables	الجدول الأساسية
Documentation using cultural symbols to convey deep meanings of heritage elements in digital environments.	توثيق يستخدم رموزًا ثقافية لنقل المعاني العميقة للعناصر التراثية في البيئة الرقمية.	Semiotic Documentation	التوثيق السيميائي
Community-driven contributions for enriching and updating	مساهمة المجتمعات في إثراء وتحديث قاعدة	Community Interaction	التفاعل المجتمعي

Definition (English)	التعريف (عربي)	Term (English)	المصطلح (عربي)
databases through engagement mechanisms.	البيانات عبر التقييم والتعليق والمشاركة.		
An approach that incorporates multiple languages in cultural content design and access to promote global understanding and preserve endangered languages.	نهج يدمج لغات متعددة في تصميم وإتاحة المحتوى الثقافي لتعزيز التفاهم العالمي وحفظ اللغات المهددة.	Multilingualism	التعدد اللغوي
Organizational mechanisms ensuring the quality and credibility of cultural content through expert and community reviews.	آليات تنظيمية لضمان جودة ومصداقية المحتوى الثقافي من خلال مراجعة الخبراء والمجتمعات.	Content Governance	حوكمة المحتوى

12- قائمة المراجع References

- Bourdieu, P. (1993). *The field of cultural production: Essays on art and literature*. Columbia University Press.
- Byram, M. (1997). *Teaching and assessing intercultural communicative competence*. Multilingual Matters.
- Eco, U. (1976). *A Theory of Semiotics*. Indiana University Press.
- Koehn, P. (2020). *Neural Machine Translation*. Cambridge University Press.
- Wilkinson, M. D., Dumontier, M., Aalbersberg, I. J., Appleton, G., Axton, M., Baak, A., ... & Mons, B. (2016). The FAIR Guiding Principles for scientific data management and stewardship. *Scientific Data*, 3(1), 160018. <https://doi.org/10.1038/sdata.2016.18>
- Austin, P. K., & Grenoble, L. A. (2018). Ethics in language documentation and revitalization. *Language Documentation & Conservation*, 12, 1–22.
- Dei, G. J. S. (2021). Digitizing cultural memory in the Global South: Challenges and opportunities. *Globalizations*, 18(4), 533–550. <https://doi.org/10.1080/14747731.2020.1864752>

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

- Hyvönen, E. (2022). Cultural Heritage Linked Open Data: Mapping the Research Landscape. *Journal on Computing and Cultural Heritage*, 15(1), 1–25.
<https://doi.org/10.1145/3460423>
- Jeffery, K. G. (2019). Towards FAIR cultural heritage data. *International Journal of Digital Curation*, 14(1), 22–34. <https://doi.org/10.2218/ijdc.v14i1.648>
- Parry, R. (2019). *Museums in a Digital Age: Changing Meanings of Place, Community and Culture*. Routledge.
- Stiller, J., & Hagedorn, K. (2015). Europeana and the digital infrastructure for cultural heritage. *D-Lib Magazine*, 21(3/4). <https://doi.org/10.1045/march2015-stiller>
- Vlachidis, A., Tudhope, D., Binding, C., & Jeffrey, S. (2020). Semantic web technologies for cultural heritage: A review of projects and approaches. *Journal of Cultural Heritage*, 42, 221–230. <https://doi.org/10.1016/j.culher.2019.10.003>
- Byram, M. (1997). *Teaching and Assessing Intercultural Communicative Competence*. Multilingual Matters.
- Eco, U. (1976). *A Theory of Semiotics*. Indiana University Press.
- Wilkinson, M. D., Dumontier, M., Aalbersberg, I. J., et al. (2016). The FAIR Guiding Principles for scientific data management and stewardship. *Scientific Data*, 3, 160018. <https://doi.org/10.1038/sdata.2016.18>

The Symbolism Of Architectural Space In Shaping Cultural Identity: An Anthropological Study Of The Old City Of Tlemcen

Prof. Dr. Amel Yousfi*

Abstract :Traditional architectural space is considered one of the most prominent material expressions of culture and collective identity. Its role goes beyond functionality to embody deeply rooted social and spiritual symbols and meanings anchored in collective memory. This study focuses on the Old City of Tlemcen, aiming to analyze the symbolism of traditional architecture and its role in shaping a sense of belonging and cultural identity, through an anthropological approach to the city's historic spaces.

The research relies on qualitative methods, including fieldwork, participant observation, and interviews with local residents, in addition to the analysis of architectural elements such as decoration, courtyards, doors, and construction materials. The findings highlight that traditional spaces are not merely architectural structures but rather living symbolic systems that transmit cultural values and reproduce identity in shifting social contexts.

The study also emphasizes the importance of protecting these spaces as vital cultural heritage, particularly in the face of growing threats from modernization and urban renewal, which increasingly affect the architectural and symbolic integrity of the Old City of Tlemcen.

Keywords: Architectural space ,Traditional architecture, Old city, Cultural identity, Belonging, Architectural anthropology, Tangible heritage, Cultural symbols.

المخلص

يُعد الفضاء المعماري التقليدي أحد أبرز التعبيرات المادية عن الثقافة والهوية الجماعية، إذ يتجاوز دوره الوظيفي ليُجسد رموزًا ومعاني اجتماعية وروحية متجذرة في الذاكرة الجماعية. وتهدف هذه الدراسة إلى تحليل رمزية العمارة التقليدية ودورها في بناء شعور الانتماء وتشكيل الهوية الثقافية، وذلك من خلال مقارنة أنثروبولوجية لفضاءات المدينة العتيقة.

تم الاعتماد على أدوات البحث النوعي، كالعمل الميداني، والملاحظة بالمشاركة، والمقابلات مع السكان المحليين، بالإضافة إلى تحليل العناصر المعمارية مثل الزخارف، الفناء، الأبواب، والمواد المستعملة. وتُبرز

* University of Tlemcen, Algeria. ORCID: 0000-0002-2548-5740

النتائج أن الفضاءات التقليدية ليست مجرد بنايات عمرانية، بل نُظْم رمزية حية تنقل القيم الثقافية وتُعيد إنتاج الهوية في سياقات اجتماعية متغيّرة.

كما تؤكد الدراسة على أهمية حماية هذه الفضاءات كموروث ثقافي حيوي في ظل التهديدات المتزايدة الناتجة عن التحديث والتجديد الحضري.

الكلمات المفتاحية: الفضاء المعماري – العمارة التقليدية – المدينة العتيقة – الهوية الثقافية – الانتماء – أنثروبولوجيا معمارية – التراث المادي – الرموز الثقافية

Introduction

The study of architectural space transcends the mere physicality of buildings and urban layouts; it embodies the cultural identity and historical narratives of societies. In anthropological discourse, space is not a neutral backdrop but an active medium through which communities express values, beliefs, and social structures¹. The Old City of Tlemcen, located in northwestern Algeria, stands as a rich testament to centuries of cultural interchanges, Islamic heritage, and indigenous Berber influences. Its architectural fabric reveals symbolic elements that have played a crucial role in shaping and preserving the cultural identity of its inhabitants.

This paper aims to explore how architectural functions as a symbol and a medium for cultural identity construction space in Tlemcen's Old City. Through this anthropological view, this study focuses exclusively on the Old City's urban and architectural features, seeking to understand their symbolic meanings and cultural implications.

Research question

Architectural spaces serve not only utilitarian functions but also embody symbolic meanings that contribute to the construction and reinforcement of cultural identity². However, in many historic cities, including Tlemcen, the nuanced relationship between architectural symbolism and cultural identity remains underexplored, especially from an anthropological perspective focused exclusively on the old urban fabric.

The Old City of Tlemcen, with its unique blend of Islamic, Berber, and Andalusian architectural elements, offers a fertile ground to analyze how built environments act as cultural texts that encode and perpetuate collective identity. Understanding this symbolism is vital in contexts of modernization and globalization, where traditional identities risk erosion. So, how do architectural elements in Tlemcen express cultural values and historical memory? Moreover, in what ways does symbolic use of space reinforce collective identity and resistance?

¹ Rapoport, A. (2005). *Culture architecture and design*, Locke science publishing company, CA USA pp. 23–27.

² Bourdieu, P. (1990). *The logic of practice*, stanford university press, USA pp. 55–60.

Research objectives

This study aims to analyze the symbolic dimensions of architectural spaces in the Old City of Tlemcen, investigating how these spaces both reflect and shape the cultural identity of its inhabitants. It explores anthropological interpretations of architectural features—such as spatial organization, decorative motifs, and materials—as vehicles of meaning and memory. Additionally, the research contributes to the broader discourse on heritage preservation by emphasizing the cultural significance embedded in Tlemcen’s built environment and advocating for approaches that recognize architecture as a living expression of identity.

Methodology

This study adopts an interpretive anthropological framework, relying on secondary ethnographic sources, documented architectural surveys, and existing fieldwork conducted in the Old City of Tlemcen..

Given the focus on theoretical and analytical perspectives, this study does not rely on primary fieldwork but instead draws from existing ethnographic accounts and documented studies of Tlemcen’s architectural landscape. The interpretive approach follows Geertz’s notion of “thick description,” which emphasizes the need to understand cultural symbols—such as spatial configurations and decorative forms—within their social and historical context ¹. In parallel, Bourdieu’s concept of habitus informs the analysis of how architectural space is both shaped by and reinforces ingrained social practices, particularly through material choices, spatial hierarchies, and embodied routines².

The geographic scope is strictly limited to the Old City of Tlemcen, ensuring contextual relevance and depth. The research integrates multidisciplinary insights from anthropology, architecture, and cultural studies to provide a holistic understanding of the interplay between built space and identity.

Architecture as cultural code

Architectural space is a powerful medium of cultural expression, deeply intertwined with social identity and collective memory. In the context of the Old City of Tlemcen, architectural forms serve as symbolic vessels that convey historical narratives, religious values, and community cohesion.

Symbolism of space in Anthropology and architecture

The symbolic nature of architectural space is fundamental to anthropological interpretations of how communities express and maintain cultural identity. Architectural spaces do not merely provide shelter but act as a language that communicates values, social structures, and collective memory³. This view is particularly relevant to the Old City of Tlemcen, where urban design and architectural elements embed complex social codes and cultural meanings.

¹ Geertz, C. (1973) *the interpretation of cultures*, New YORK; basic book pp. 92–96.

² Bourdieu, op cite, p. 59.

³ Rapoport, op cit p 27.

According to Amos Rapoport ¹, the spatial configuration of a community reflects its underlying cultural principles, including notions of privacy, social hierarchy, and communal interaction. In Islamic societies, spatial demarcations between private family areas and public domains manifest in the built environment to uphold social and religious norms ². The Old City of Tlemcen exemplifies this through its labyrinthine street patterns and controlled access to domestic spaces, which serve to protect family privacy while fostering neighborhood cohesion.

Pierre Bourdieu's³ theory of *habitus* deepens this analysis by illustrating how built space is both a product and a producer of social practices. The residents' habitual navigation through the city's spatial labyrinth reflects ingrained cultural dispositions that reinforce identity and social order. This reciprocity ensures that architecture is not static but dynamically intertwined with everyday life and cultural continuity⁴.

Furthermore, Clifford Geertz's⁵ framework of culture as a system of symbols provides a lens to interpret architectural motifs as meaningful signs. In Tlemcen, the presence of calligraphy, arabesques, and geometric patterns are not merely decorative but convey religious and cultural narratives integral to the community's self-understanding⁶. For example, the use of Kufic script inscriptions on mosque façades not only beautifies the structure but asserts Islamic identity and spiritual values, thus reinforcing a shared cultural heritage.

Such symbolic readings underscore that architectural space in Tlemcen operates as a 'text' that is continuously read, interpreted, and reproduced by its inhabitants, sustaining cultural identity over time despite social and political changes.

Architectural features of the old city of tlemcen

The architectural landscape of the Old City of Tlemcen is a vivid articulation of its historical and cultural pluralism, blending Berber traditions with Andalusian and Islamic influences. This fusion manifests in spatial forms and decorative languages that symbolize the city's identity.

Spatial Organization:

¹ Ibid, p. 30.

² Ibid, pp. 31-34.

³ Pierre Bourdieu, op cite p. 60.

⁴ Ibid, p-63).

⁵ Geertz' op cite, p. 94

⁶ Ibid, p. 99.



Figures 1 &2 A narrow alleyway in the old city reflects the spatial hierarchy from public to private. derbs from the medina of tlemcen

<https://www.google.com/search?q=the+old+derb+in+city+of+tlemcen>

A network of narrow, winding alleys known locally as *derb*, which provide a graduated sequence of spaces from public to private, characterizes the Old City's urban fabric. This arrangement embodies the Islamic principle of *satr* (modesty and privacy), structuring social interactions and movement within the city¹. For instance, *Derb baba Ali* demonstrates how urban design limits visibility and access to private homes, simultaneously promoting social interaction among neighbors in shared semi-public spaces.

Central Courtyards (Riads or wast ed-dar):



Figure 3: Typical wast ed-dar in a traditional Tlemcen dwelling: a spatial center for ritual, intimacy, and family gatherings Traditional riad with central fountain—.

¹ Rapoport, op cite pp. 33–36.

<https://www.facebook.com/tlemcen.history.culture/posts/traditional-and-historical-houses-from-the-medina-of-tlemcen-algeria-847686305690674/منازل-قديمة/>

Traditional houses revolve around inward-facing courtyards that function as private oases. The courtyard serves as a physical and symbolic center of family life, a space for socializing, religious rituals, and contact with nature¹. The old houses of the medina of Tlemcen offer striking examples of how domestic architecture embodies the cultural values and spatial logic of the city. These dwellings are typically organized around an inward-facing courtyard, often landscaped with a central fountain, aromatic plants, and shaded galleries supported by intricately carved columns. This architectural configuration fosters privacy, thermal comfort, and familial intimacy, all central to Maghrebi and Islamic conceptions of home. More than just functional, these courtyards serve as spaces for spiritual rituals, communal storytelling, and intergenerational bonding, reflecting a worldview in which architecture is inseparable from social and religious life. The spatial rhythm—moving from public to semi-private to deeply private zones—mirrors the cultural emphasis on modesty, respect, and social cohesion. In this way, the old houses of Tlemcen’s medina act not only as shelters but as living structures that encode and transmit cultural identity across generations.

Decorative Elements:



Figure 4: Kufic inscriptions at the Great Mosque: intertwining religious devotion with spatial aesthetics

<https://www.google.com/search?q=Kufic+calligraphy+in+the+grat+mosque+of+tlemcen>

The Old City is renowned for its detailed stuccowork, vibrant zellij tiles, and calligraphic inscriptions. These decorations serve a dual role: aesthetic enhancement and symbolic communication. The *Great Mosque of Tlemcen*’s Kufic inscriptions exemplify how textual ornamentation conveys religious devotion and cultural continuity². Similarly, the use of geometric patterns reflects the Islamic worldview of order, unity, and infinite creation.

¹ Oliver, 1997, pp. 50–56.

² Blair & Bloom, 2003, pp. 115–125.

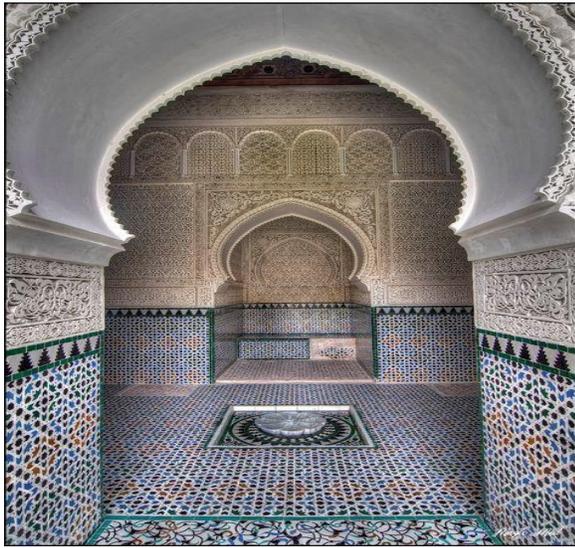


Figure 5: Zellij mosaic conveying harmony and divine geometry in Islamic architecture Mechouar palace.

<https://ar.pinterest.com/pin/774830310881051646/>

Materiality and Craftsmanship: The reliance on local limestone and traditional construction techniques connects the built environment to its geographic and cultural context. Skilled artisanship in carving and tile-making not only preserves ancestral knowledge but also fosters a material continuity that anchors cultural identity ¹. This is evident in the Old City's many historic buildings, where the tactile qualities of stone and tile evoke a deep sense of place and belonging.

Together, these architectural features construct a spatial narrative that is both a repository and a living expression of Tlemcen's cultural identity. The preservation and understanding of these elements are vital to safeguarding the city's intangible heritage in the face of contemporary challenges.

Recent field Studies and Consevations Efforts in the Old City of Tlemcen

Recent Anthropological and architetur al fieldwork

In recent years, several field studies have highlighted the intricate relationship between architectural space and cultural identity within the Old City of Tlemcen. For example, Ben Abdallah et al. (2018) conducted ethnographic research focusing on how local inhabitants use alleyways and minarets as markers of religious tradition and social identity. Their study emphasizes

¹ Bourdieu, op cite, p. 65.

that despite modern urban transformations, these spaces retain their symbolic significance in daily life.

Murad (2020) further analyzed the social discourse surrounding public and private spaces, demonstrating that residents do not merely occupy physical spaces but actively reproduce their meanings through cultural practices and social interactions. This dynamic aligns with Bourdieu's concept of *habitus*¹, illustrating how spatial behavior is embedded in cultural dispositions and collective memory.

Conservations and Restoration Projects in Tlemcen

Local and international heritage conservation initiatives have played a pivotal role in preserving Tlemcen's Old City architectural heritage. Notable projects include the restoration of the Great Mosque of Tlemcen and the Tlemcen Kasbah, where efforts prioritized maintaining original architectural features while integrating modern techniques to ensure structural longevity². These restoration efforts underscore the significance of architectural heritage as a vessel for cultural identity and collective memory. The rehabilitated sites function not only as historical monuments but also as active cultural and social hubs, fostering intergenerational connections and reinforcing a shared sense of belonging among residents³.

Conclusion

The Old City of Tlemcen stands as a powerful example of how architectural space operates as a deep symbol of cultural identity. Through its spatial organization, decorative elements, and material choices, the built environment embodies the historical narratives, social values, and collective memory of its inhabitants. From an anthropological perspective, these architectural forms function not merely as physical shelters but as **symbolic texts** that convey and sustain a distinct cultural identity shaped by Islamic, Berber, and Andalusian influences.

Understanding this interplay between architecture and identity is essential—especially in the context of modernization and globalization, which increasingly threaten the preservation of traditional urban fabrics. Protecting and revalorizing Tlemcen's architectural heritage is therefore vital to safeguarding the **intangible cultural values** embedded in its historic structures.

More than a historical artifact, the architectural fabric of Tlemcen operates as a **living system**—a dynamic network through which cultural identity is continuously negotiated and expressed. From the ritual spaces of El Eubbad to the monumental ruins of Mansourah, the city's spatial forms reflect a resilient cultural logic that connects generations through memory, symbolism, and lived experience.

This study has demonstrated that in Tlemcen, architecture is not merely functional—it is a carrier of meaning. Courtyards express domestic intimacy and cosmological order; gates serve as ritual thresholds; and sacred sites anchor spiritual resistance and collective identity. These meanings are

¹ Bourdieu, 1990; op cite.

² UNESCO, 2019 restoration project report.

³ Smith, L. (2015) *Uses of heritage*. London.

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
Istanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

not fixed but **socially constructed**, emerging from the ongoing interaction between tradition, community, and socio-political change.

Yet this symbolic richness is increasingly at risk. Urban pressures—such as gentrification, speculative development, and the commodification of heritage—threaten to sever architecture from its cultural roots. When symbolic elements are decontextualized and reduced to aesthetic surfaces, the city’s living identity risks fragmentation.

For Tlemcen’s built environment to continue functioning as both a **repository of history** and a **platform for cultural continuity**, preservation efforts must move beyond superficial restoration. They must recognize architecture as a **narrative medium**, encoded with memory, meaning, and ritual. This study emphasizes the importance of **interdisciplinary approaches**—combining anthropological insight with architectural analysis—to fully understand and protect the symbolic power of space in shaping and expressing cultural identity.

References

Ben Abdallah, M., Toumi, F., & Zahraoui, L. (2018). Social uses of architectural space in the Old City of Tlemcen. *The Journal of North African Studies*, **23**(4), 654–672. <https://doi.org/10.1080/13629387.2018.30/07/25.22.15>

Blair, S. S., & Bloom, J. M. (2003). *The art and architecture of Islam: 1250–1800* (1st ed.). New Haven, CT, USA: Yale University Press

Bourdieu, P. (1990). *The logic of practice* (1st ed.). Stanford, CA, USA: Stanford University Press.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays* (1st ed.). New York, NY, USA: Basic Books.

Murad, S. (2020). Public and private space in Tlemcen: Social practices and cultural identity. *Anthropological Quarterly*, **93**(2), 451–479.

<https://doi.org/10.1353/anq.2020.27/07/25.15.30>

Oliver, P. (Ed.). (1997). *Encyclopedia of vernacular architecture of the world* (Vol. 1–3). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Rapoport, A. (2005). *Culture, architecture, and design* (1st ed.). Walnut Creek, CA, USA: Locke Science Publishing Company.

Smith, L. (2015). *Uses of heritage* (2nd ed.). London, UK: Routledge.

***Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025***

UNESCO. (2019). *Restoration project report: Old City of Tlemcen*. Paris, France: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. Retrieved from <https://whc.unesco.org/en/list/183>

الممارسات التربوية التقليدية وتأثيرها على بناء الهوية النفسية للطفل:

دراسة نفسية اجتماعية في سياق ثقافي

أ.د. هناء بوحارة*

د. أمينة حرطاني**

ملخص المداخلة

تُعد الممارسات التربوية التقليدية إحدى أبرز القنوات التي تُمرر من خلالها القيم والمعايير الثقافية للأجيال الجديدة، وهي تمثل نسقا من التفاعلات اليومية التي تُسهم في بناء الهوية النفسية والاجتماعية للطفل. فمن المنظور النفسي، تؤثر هذه الممارسات في بلورة مفهوم الذات، وتشكيل مشاعر الأمان والانتماء، خاصة عندما تكون قائمة على الثبات، والاعتراف، والدمج العاطفي ضمن الجماعة. وهنا توضح نظرية "الهوية النفسية" لإريكسون (Erikson, 1968) أن مراحل نمو الطفل تتطلب نماذج تفاعلية مستقرة تساعده على تجاوز أزمات الهوية، وهو ما توفره بعض الأساليب التربوية ذات الخلفية الثقافية الأصيلة.

تربويا، يُظهر نموذج فيغوتسكي (Vygotsky, 1978) أن النمو المعرفي والعاطفي للطفل مرتبط بالسياق الثقافي والاجتماعي الذي يتعلم فيه. فالممارسات التربوية التقليدية التي تعتمد على السرد الشفهي، الطقوس الجماعية، وتعليم الاحترام للكبار، تزرع لدى الطفل شعورا بالتواصل والاستمرارية الثقافية. حيث تشر دراسة "Lansford et al" (2005) إلى أن الأطفال في المجتمعات التي تُشجع على التماسك الأسري والمشاركة في الفعاليات الثقافية أظهروا مستويات أدنى من السلوكيات العدوانية، وأعلى من التوافق النفسي.

أما من الناحية الاجتماعية الثقافية، فالممارسات التربوية تُعد انعكاسا لموقع الطفل داخل البناء الرمزي للمجتمع، إذ تمنحه هوية ثقافية تُحدّد دوره، وحدود حريته، وطرق تواصله مع الآخر. وقد أظهرت دراسة عربية قام بها الزغلول (2012) على عينة من الأطفال في المجتمعات الريفية والحضرية أن الأنماط التربوية التقليدية (مثل العقاب، الضبط الأسري، والتلقين القيمي) تُسهم في تعزيز الشعور بالانتماء، لكنها تُفقد أحيانا النمو النفسي الحرّ والقدرة على اتخاذ القرار. كما أشار "Berry" (1997) إلى أن الفجوة بين

* جامعة سيدي بلعباس، hanab7275@gmail.com

التربية التقليدية والتحويلات القيمية الناتجة عن العولمة قد تولد صراعا داخليا لدى الطفل بين هوية مكتسبة وأخرى ناشئة.

بناءً على ذلك، يُعدّ من الضروري إعادة قراءة الممارسات التربوية ضمن منظور تكاملي، يوازن بين الحفاظ على المرجعية الثقافية من جهة، وتمكين الطفل من بناء هوية نفسية مرنة وقادرة على التفاعل مع بيئات متعددة من جهة أخرى.

الكلمات المفتاحية: الممارسات التربوية التقليدية – الهوية – الهوية النفسية.

TRADITIONAL EDUCATIONAL PRACTICES AND THEIR IMPACT ON THE CONSTRUCTION OF THE CHILD'S PSYCHOLOGICAL IDENTITY: A PSYCHOSOCIAL STUDY IN A CULTURAL CONTEXT

Abstract

Traditional educational practices are among the most significant channels through which cultural values and norms are transmitted to new generations. They represent a system of daily interactions that contribute to the construction of the child's psychological and social identity. From a psychological perspective, such practices shape the child's self-concept and foster feelings of security and belonging, especially when characterized by consistency, acknowledgment, and emotional integration within the group. Erikson's theory of psychosocial development (1968) emphasizes that a child's growth requires stable interactive models to successfully navigate identity crises—something traditional culturally rooted parenting styles may provide.

Educationally, Vygotsky (1978) posited that children's cognitive and emotional development is deeply tied to the cultural and social context in which learning occurs. Traditional educational practices—such as oral storytelling, collective rituals, and instilling respect for elders—nurture a sense of continuity and cultural rootedness. Lansford et al. (2005) found that children raised in cultures that promote family cohesion and active participation in cultural events tend to show lower levels of aggression and higher psychological adjustment. From a sociocultural standpoint, these practices reflect the child's place within the symbolic structure of society, granting them a cultural identity that defines their roles, boundaries, and methods of interaction. A study by Al-Zaghloul (2012) on rural and urban Arab children revealed that traditional parenting patterns—such as discipline, familial control, and moral indoctrination—enhance a sense of belonging but can sometimes limit autonomous psychological growth and decision-making ability. Berry (1997) noted that the clash between traditional upbringing and value shifts brought on by globalization may lead to internal conflict between acquired and emerging identities.

Thus, it is essential to re-examine educational practices through an integrative lens—balancing the preservation of cultural heritage with empowering children to develop flexible identities capable of navigating diverse environments.

Keywords: traditional educational practices, identity, psychological belonging, cultural continuity, socialization.

مقدمة:

تُعدّ الممارسات التربوية التقليدية من الركائز الأساسية التي تسهم في تشكيل شخصية الطفل وبناء هويته النفسية والاجتماعية، فهي تمثل وسيلة مباشرة لنقل القيم والمعايير الثقافية من جيل إلى آخر. وتلعب هذه الممارسات دورًا حاسمًا في رسم ملامح الانتماء وتعزيز الشعور بالهوية داخل النسيج الاجتماعي، خاصة في المجتمعات التي تضع الأسرة في مركز العملية التربوية. من المنظور النفسي، تسهم هذه الممارسات في بلورة مفهوم الذات لدى الطفل وتطوير قدراته على التكيف والتفاعل مع بيئته. إلا أن هذه الأنماط التربوية، رغم دورها في غرس القيم والاستقرار النفسي، قد تثير تحديات في ظل التحولات الاجتماعية والثقافية التي يعرفها العالم المعاصر. إذ قد يجد الطفل نفسه ممزقًا بين التقاليد الموروثة والقيم الحديثة الوافدة بفعل العولمة. ومن هنا، تأتي أهمية هذه الدراسة لتسليط الضوء على تأثير الممارسات التربوية التقليدية في بناء الهوية النفسية للأطفال ضمن سياقهم الثقافي والاجتماعي، بهدف فهم أعمق لهذه العلاقة وفتح آفاق جديدة في تطوير الممارسات التربوية بما يحقق التوازن بين الثبات الثقافي والتكيف النفسي.

1- إشكالية الدراسة:

تُعدّ الممارسات التربوية التقليدية من أكثر الأدوات رسوخًا في تشكيل شخصية الطفل داخل النسيج الثقافي للمجتمعات العربية، حيث تتخذ هذه الممارسات صورًا متعددة كالعقاب، التوجيه القيمي، الالتزام بالطاعة، وإعادة إنتاج الموروث الثقافي من خلال الطقوس والسلوكيات اليومية داخل الأسرة. وتنبع أهمية هذه الممارسات من كونها أحد المداخل الأساسية لنقل الهوية الجماعية، وحفظ الاستمرارية الرمزية بين الأجيال (الزغلول، 2012).

غير أن التطورات المتسارعة في البنية الاجتماعية والثقافية، والتي ترافقت مع موجات التحديث والعولمة وتغير نماذج التنشئة، طرحت تساؤلات حول مدى قدرة الممارسات التربوية التقليدية على التكيف مع متطلبات النمو النفسي للطفل. فقد بات الطفل يعيش بين عالمين: عالم تقليدي يحمل قيم الطاعة والتلقين، وآخر حديث يُشجع الاستقلالية والتعبير عن الذات، مما قد ينعكس على اتساق هويته النفسية.

في هذا السياق، يرى إريكسون (Erikson, 1968) أن نجاح الطفل في بناء هوية نفسية متماسكة يقتضي مروره بتجارب تفاعلية ثابتة وعاطفية، تسمح له بتجاوز أزمات الهوية في كل مرحلة نمائية. فإذا كانت الممارسات التربوية جامدة أو مبنية على القسر دون مراعاة لحاجات الطفل النفسية، فإن ذلك قد يؤدي إلى شعور بالتبعية والاعترا ب، لا بالتماسك.

من جانب آخر، تؤكد نظرية فيغوتسكي (Vygotsky, 1978) على أن النمو المعرفي والعاطفي لا يحدث بمعزل عن السياق الثقافي والاجتماعي الذي يتعلم فيه الطفل. والممارسات التربوية، في هذا الإطار، ليست فقط أساليب ضبط سلوكي، بل أدوات رمزية تنقل أنماط التفكير، وتنمي أو تعيق قدرات الطفل على التفاعل مع محيطه. وقد وجدت دراسة Lansford et al. (2005) أن الأطفال في الثقافات التي تمارس العقاب الجسدي بشكل شائع يعانون من ضعف في التكيف العاطفي والسلوكي، حتى وإن اعتُبر العقاب مقبولاً ثقافياً. أما في السياق العربي، فقد كشفت دراسة الشمري (2018) على عينة من الأسر السعودية أن الممارسات التربوية التقليدية ما تزال تحتل مكانة محورية في التنشئة، خصوصاً في البيئات المحافظة، حيث تُربط الطاعة بالتربية الجيدة. ومع ذلك، لاحظت الدراسة أن الأطفال الذين نشؤوا في أسر أكثر مرونة في ممارساتها أظهروا مؤشرات أعلى في الاستقلالية والثقة بالنفس.

كما أظهرت دراسة غنيم (2014) أن الصراع بين الأنماط التربوية التقليدية والحديثة قد يولد ازدواجية قيمية تؤثر في بنية الهوية لدى الطفل، حيث يجد نفسه مطالباً بالامتثال للسلطة داخل الأسرة، بينما تُشجعه المدرسة أو وسائل الإعلام على التعبير الفردي، وهو ما يؤدي إلى صراع داخلي يُضعف الإحساس بالانسجام النفسي.

وعليه، فإن هذه الخلفية المفاهيمية والنظرية تطرح الحاجة إلى دراسة تأثير الممارسات التربوية التقليدية في بناء الهوية النفسية للطفل في سياق ثقافي معيّن، من خلال فهم العلاقة بين النمط التربوي السائد داخل الأسرة، وتطور مشاعر الانتماء، والاستقلال، والثقة بالنفس لدى الطفل وبناءً على ذلك، يمكن صياغة الإشكالية في السؤال الرئيس التالي:

ما مدى تأثير الممارسات التربوية التقليدية التي يعتمدها الوالدان على بناء الهوية النفسية للأطفال في ظل السياق الثقافي والاجتماعي؟

2- أسئلة الدراسة:

تحاول الدراسة الحالية الإجابة على التساؤلات الآتية:

- ما درجة الممارسات التربوية التقليدية لدى أفراد العينة؟

- ما مدى تأثير الممارسات التربوية التقليدية في بناء الهوية النفسية لدى الطفل من وجهة نظر أفراد العينة؟

3- أهداف الدراسة:

تحدد أبرز أهداف الدراسة الحالية في الآتي:

- التعرف على طبيعة الممارسات التربوية التقليدية لدى الوالدين.
- الكشف عن تأثير هذه الممارسات على بناء الهوية النفسية للأطفال.

4- أهمية الدراسة:

تبرز أهمية الدراسة في الآتي:

- الأهمية النظرية:

تكتسب هذه الدراسة أهمية نظرية من خلال مساهمتها في إثراء الأدبيات النفسية والاجتماعية المتعلقة بالعلاقة بين الممارسات التربوية التقليدية وبناء الهوية النفسية للأطفال. فموضوع الدراسة يتقاطع مع نظريات علم النفس التنموي، كنظرية الهوية النفسية لإريكسون، ونظرية فيغوتسكي حول السياق الثقافي والاجتماعي للتعلم، مما يسمح بتوسيع الفهم النظري لآليات تشكل الهوية في البيئات التقليدية. كما تضيف الدراسة إلى حقل البحث حول التنشئة الاجتماعية، عبر توضيح كيفية تأثير القيم والممارسات الثقافية المتوارثة في تشكيل مفهوم الذات والانتماء لدى الطفل. بالإضافة إلى ذلك، تساعد هذه الدراسة في سد بعض الثغرات البحثية على المستوى العربي فيما يخص العلاقة بين التربية التقليدية والتغيرات النفسية في عصر العولمة، خصوصاً مع قلة الدراسات النفسية الميدانية التي تركز على هذه العلاقة في السياقات الثقافية المحلية.

- الأهمية التطبيقية:

تتمثل الأهمية التطبيقية لهذه الدراسة في إمكانية الاستفادة منها في تطوير أساليب التربية الأسرية بما يتماشى مع الحاجات النفسية للأطفال ومتطلبات الانتماء الثقافي. فمن خلال النتائج الميدانية التي ستتوصل إليها الدراسة، يمكن توجيه الوالدين والمعلمين نحو ممارسات تربوية متوازنة تحافظ على القيم الثقافية الأصيلة مع مراعاة حرية الطفل في التعبير عن ذاته وبناء استقلاليته. كما يمكن للجهات التربوية والمؤسسات الاجتماعية استخدام نتائج الدراسة في إعداد برامج توعية وتكوين لفائدة الأسر حول الآثار النفسية للممارسات التربوية التقليدية، مما يساهم في تحسين جودة العلاقات الأسرية وتعزيز الصحة النفسية للأطفال. كذلك، تفتح الدراسة آفاقاً جديدة أمام الباحثين في مجالات علم النفس التربوي والاجتماعي لإجراء دراسات مقارنة بين البيئات التقليدية والحديثة فيما يخص بناء الهوية النفسية للأطفال.

- التعاريف الإجرائية لمصطلحات الدراسة:

تتحدد أبرز التعاريف الإجرائية لهذه الدراسة في الآتي:

- الممارسات التربوية التقليدية:

هي مجموعة الأساليب التربوية التي يعتمدها الوالدان في تربية أطفالهم، والتي تستند إلى العادات والتقاليد المتوارثة داخل المجتمع، مثل: فرض الطاعة المطلقة، استخدام العقاب الجسدي، التعليم من خلال القصص الشعبية، والاعتماد على التلقين والمشاركة في الطقوس العائلية.

وسيتم قياسها من خلال درجات استجابات الوالدين على الاستبيان المخصص لهذه الدراسة

- الهوية النفسية:

هي الصورة التي يكونها الطفل عن ذاته وشعوره بالانتماء إلى الجماعة التي ينتمي إليها، ومدى شعوره بالثقة بالنفس والقدرة على التكيف مع المواقف الاجتماعية، وذلك في ضوء تأثير الأساليب التربوية التي يتعرض لها في بيئته الأسرية والثقافية.

وسيتم تقديرها من خلال تحليل درجة ارتباط الممارسات التربوية التقليدية بتقدير الطفل لذاته واستقلالته النفسية وفق ما يعكسه الاستبيان الموجه للوالدين.

- الممارسات الثقافية:

هي الأنشطة الاجتماعية اليومية والمعتقدات والطقوس التي يتبعها المجتمع المحلي في تربية الأطفال، مثل احترام الأكبر سناً، المشاركة في المناسبات الاجتماعية، الالتزام بالأعراف العائلية، والاهتمام بالروابط الأسرية.

وسيتم التعرف عليها من خلال بنود الاستبيان المتعلقة بالسلوكيات الاجتماعية والتربوية التي يمارسها الوالدان.

- الانتماء الثقافي:

هو مدى ارتباط الطفل بالبيئة الثقافية التي يعيش فيها، وشعوره بالتماهي مع قيم المجتمع المحلي وتقاليد، والذي يتشكل من خلال الممارسات التربوية التي تعتمدها الأسرة. وسيتم تقييمه من خلال العبارات التي تقيس مدى تعزيز الوالدين للهوية الجماعية والانخراط في الطقوس الثقافية داخل الاستبيان.

5- الإطار النظري للدراسة:

تُعد التربية من أهم العمليات الاجتماعية التي تُسهم في تشكيل شخصية الفرد وبناء هويته النفسية والاجتماعية. وتبرز الممارسات التربوية التقليدية كأحد المحاور الأساسية التي توجه سلوك الطفل وتحدد

كيفية اندماجه داخل محيطه الثقافي والاجتماعي. فهذه الممارسات، التي تستند إلى منظومة القيم والأعراف الاجتماعية المتوارثة، غالبًا ما تهدف إلى غرس مفاهيم مثل الطاعة والاحترام والانتماء للمجموعة، وتُمارس من خلال أنماط متكررة كالعقاب الجسدي، التلقين القيمي، المشاركة في الطقوس الجماعية، وتعزيز الامتثال لأدوار اجتماعية محددة.

إلا أن هذه الممارسات، على الرغم من قوتها في ترسيخ القيم الثقافية، قد تكون في بعض الأحيان مقيدة لنمو الطفل النفسي المستقل، خاصة في ظل التغيرات الثقافية المتسارعة التي أفرزتها العولمة وتكنولوجيا الاتصال. حيث أصبح الطفل معرضًا لتداخل منظومات ثقافية مختلفة، ما قد يحدث صراعًا داخليًا بين الهوية التقليدية التي تفرضها الأسرة والهوية الحديثة التي يتعرض لها من خلال وسائل الإعلام والمدرسة ووسائط التواصل الاجتماعي.

تشير الدراسات الحديثة إلى أن أنماط التربية التقليدية لها تأثير مباشر على تشكيل الهوية النفسية والاجتماعية للطفل. فقد توصلت دراسة (Lansford et al. (2005 إلى أن الأطفال الذين تربوا في أسر تشجع على الامتثال والانضباط الصارم أظهروا مستويات أعلى من القلق الاجتماعي وضعفًا في مهارات التكيف مقارنة بالأطفال الذين تربوا في بيئات تربية أكثر مرونة. كما أكدت دراسة الزغول (2012) التي أجريت على عينة من الأطفال في المجتمع العربي أن استخدام العقاب والتلقين في التربية التقليدية يسهم في تعزيز الشعور بالانتماء ولكنه قد يؤدي إلى ضعف الاستقلالية النفسية وضعف المبادرة لدى الأطفال. من جانب آخر، أشار (Berry (1997 إلى أن التباين بين القيم التربوية التقليدية والقيم المستوردة بفعل الانفتاح الثقافي يمكن أن يولد لدى الطفل صراعًا داخليًا بين هويات متنافسة، مما قد يؤدي إلى حالة من الارتباك أو القلق الهوياتي. وفي هذا الإطار، تبين دراسة (Phinney et al. (2001 أن الأطفال الذين يعيشون في مجتمعات محافظة ويُربون وفق أساليب تقليدية صارمة يميلون إلى تطوير هوية متماسكة ولكنها أقل مرونة في مواجهة البيئات المتغيرة.

وفي السياق العربي، أوضحت دراسة غنيم (2014) أن الممارسات التربوية التقليدية في البيئات الريفية تُسهم بشكل قوي في تعزيز الشعور بالانتماء للأسرة والمجتمع المحلي، لكنها تحد من مهارات التواصل الحر والتفكير النقدي لدى الأطفال مقارنة بأقرانهم في البيئات الحضرية. كما أظهرت دراسة الشمري (2018) في السعودية أن التربية التقليدية المفرطة قد تؤدي إلى ضعف التقدير الذاتي لدى الأطفال، خصوصًا عند غياب مساحة الحوار داخل الأسرة.

استنادًا إلى ما سبق، يبدو أن الممارسات التربوية التقليدية تحمل في طياتها جوانب إيجابية من حيث حماية الهوية الثقافية وتعزيز الانتماء، لكنها قد تمثل في الوقت ذاته تحديًا أمام نمو الشخصية الحرة وبناء هوية نفسية مرنة وقادرة على التكيف. مما يستدعي دراسة أعمق لهذه العلاقة في ضوء السياقات الثقافية والاجتماعية المحلية لفهم كيفية تأثير هذه الممارسات على الطفل بشكل متكامل.

أولاً: تعريف الممارسات التربوية التقليدية

تشير الممارسات التربوية التقليدية إلى: "الأنماط السلوكية والإجراءات التربوية التي يتبعها الوالدان والمجتمع في تنشئة الطفل، والتي تستند إلى العادات والتقاليد والقيم الثقافية المتوارثة عبر الأجيال." (الزغول، 2012، ص. 55)

هي تُمثل إطاراً قيمياً يُحدّد ما هو مقبول أو مرفوض في السلوك الاجتماعي، وغالبًا ما تقوم على الطاعة، الاحترام الصارم للكبار، الضبط الاجتماعي، والتعلم من خلال النماذج والسرديات الشفهية. وقد عرفها Berry (1997) بأنها: "أساليب التنشئة الاجتماعية التي تُمارس وفق قواعد ثقافية ثابتة تعكس الهوية الجمعية للمجتمع، وتركز على الامتثال للموروث الثقافي". ترى نظرية فيغوتسكي (Vygotsky, 1978) أن الممارسات التربوية التقليدية تؤدي دورًا أساسيًا في تشكيل الإطار النفسي والاجتماعي الذي يتعلم من خلاله الطفل، حيث يكتسب معارفه ومهاراته عبر التفاعل مع الكبار داخل بيئة محددة ثقافياً.

- أنواع الممارسات التربوية التقليدية:

أ. الممارسات القائمة على الضبط الصارم:

- مثل فرض الطاعة المطلقة.
 - الاعتماد على العقاب الجسدي أو العقاب اللفظي.
 - غياب الحوار مع الطفل.
- حيث أشارت دراسة (Lansford et al. (2005 إلى أن هذه الأنواع تؤدي إلى شعور الأطفال بالخضوع وضعف المبادرة الذاتية.

ب. الممارسات المعتمدة على التلقين والتكرار:

- تعلم القيم الاجتماعية والدينية من خلال الحفظ.
- التلقين المستمر لمفاهيم الطاعة والاحترام والتقاليد دون مناقشة. وهنا ذكرت دراسة الزغول (2012) أن هذه الممارسات تُرسخ القيم لكن تحدّ من التفكير النقدي.

ج. الممارسات المرتبطة بالطقوس الاجتماعية والثقافية:

- مشاركة الأطفال في الأعراس، الأعياد، والجنائز.
 - تدريب الأطفال على أداء العادات التقليدية مثل تحية الكبار واتباع قواعد اللباس.
- إذ أكدت دراسة غنيم (2014) أن هذه الممارسات تعزز الانتماء الاجتماعي وتربط الطفل بالهوية الثقافية للجماعة.

د. الممارسات المعتمدة على السرد الشفوي:

- استخدام القصص الشعبية والأساطير لتلقين القيم.
 - الاعتماد على الأمثال والأقوال الشعبية كمصدر تربوي.
- وهنا توصلت دراسة الشمري (2018) إلى أن السرد الشفوي يُعد من أقوى أدوات التربية التقليدية التي تربط الطفل بالذاكرة الجمعية.

- مظاهر الممارسات التربوية التقليدية:

المظهر	الميزات
الطاعة المطلقة للكبار	يعتبر عدم مناقشة الكبار سلوكًا إيجابيًا ودليلاً على التربية الجيدة.
استخدام العقاب	يلجأ الوالدان إلى العقاب الجسدي أو العقاب النفسي (الحرمان، التهديد) كوسيلة لضبط السلوك.
الالتزام بالطقوس الثقافية	يُطلب من الطفل حضور المناسبات التقليدية والمشاركة في العادات الجماعية.
التعلم بالتلقين	يتعلم الطفل القيم الاجتماعية من خلال الحفظ والتكرار دون تشجيع على النقد أو الحوار.
المشاركة في الأنشطة الجماعية	يُربى الطفل على أهمية الانتماء للمجموعة وتفضيل المصلحة الجماعية على المصلحة الفردية.
الاحترام القسري للأعراف	يُفرض على الطفل احترام التقاليد الاجتماعية دون توضيح الأسباب أو تقديم بدائل.

ثانياً: الهوية النفسية: دراسة مفاهيمية وتطبيقية

- تعريف الهوية النفسية:

تُعرف الهوية النفسية بأنها:

“الإحساس المستمر بالذات، والذي يتضمن مجموعة من الخصائص النفسية والاجتماعية التي يدرك الفرد من خلالها من هو، وإلى أين ينتمي، وما هو موقعه داخل الجماعة” (Erikson, 1968 ص. 165).

ويرى (Phinney 1990) أن الهوية النفسية هي البناء العقلي الذي يساعد الفرد على إدراك ذاته في سياق ثقافي واجتماعي محدد، ويتضمن قناعاته حول نفسه وموقفه من العالم المحيط.

في السياق العربي، يُعرفها الزغلول (2012) بأنها: "النتيجة التراكمية لتفاعل الفرد مع بيئته الاجتماعية والتربوية والتي تحدد سلوكياته ومواقفه وانتماءه النفسي والثقافي" (الزغلول، 2012، ص. 90).

- أبعاد الهوية النفسية:

تشمل الهوية النفسية عدة أبعاد متكاملة كما حددها: Marcia (1980)

• البُعد الذاتي: إحساس الفرد بتمييزه عن الآخرين.

• البُعد الاجتماعي: شعور الفرد بالانتماء لجماعة محددة.

• البُعد القيمي: التزام الفرد بقيم ومعايير المجتمع.

• البُعد الوجداني: الشعور بالقبول والراحة تجاه هويته الذاتية.

حيث أكدت دراسة (Phinney et al. (2001 أن قوة الهوية تتأثر بمستوى وضوح هذه الأبعاد لدى الفرد.

- مراحل تطور الهوية النفسية:

استنادًا إلى نموذج (Erikson (1968، تمر الهوية النفسية بمراحل نمو أساسية:

• الطفولة: بداية إدراك الذات والآخرين.

• الطفولة المتأخرة: تطوير شعور بالانتماء الأسري والمدرسي.

• المراهقة: البحث عن الهوية وتحديد الانتماء.

• الرشد: تحقيق التوازن بين الذات والجماعة وتأكيد الهوية.

حيث يؤكد Erikson أن المراهقة تُعد المرحلة الحرجة في بناء الهوية، حيث يتعرض الفرد لصراعات بين

الأدوار الاجتماعية والقيم المختلفة. (Erikson, 1968)

- العوامل المؤثرة في بناء الهوية النفسية:

تشير الأدبيات إلى وجود عدة محددات تؤثر على تطور الهوية النفسية، منها:

أ. الممارسات التربوية الأسرية:

تُعد الأسرة المصدر الأول لبناء الهوية من خلال التربية المبنية على القيم والانتماء. حيث أكدت دراسة

الزغلول (2012) أن الأساليب التربوية التقليدية تساهم في بلورة الهوية الثقافية للطفل.

ب. الانتماء الثقافي:

أشارت دراسة (Berry (1997 إلى أن الهوية النفسية تتأثر بمستوى اندماج الفرد في ثقافته الأصلية أو تبنيه

لقيم ثقافات أخرى.

ج. التفاعل الاجتماعي:

تُظهر دراسة (Phinney et al. 2001) أن جودة العلاقات الاجتماعية تعزز وضوح الهوية النفسية وتقوي شعور الانتماء.

د . وسائل الإعلام والتكنولوجيا:

توصلت دراسة عبد الحميد (2015) إلى أن التعرض لوسائل الإعلام الأجنبية قد يحدث اضطراباً في الهوية النفسية، خاصة لدى الأطفال والمراهقين.

- اضطرابات الهوية النفسية:

عندما يتعرض الفرد لخلل في بناء الهوية النفسية، قد يعاني من:

• اغتراب نفسي واجتماعي.

• ضعف تقدير الذات.

• التبعية النفسية للآخرين.

• الصراع القيمي والارتباك الثقافي.

إذ توصلت دراسة الشمري (2018) إلى أن التربية التقليدية الصارمة قد تؤدي إلى هشاشة في بناء الهوية النفسية وضعف القدرة على اتخاذ القرار.

- أهمية بناء هوية نفسية متوازنة

يساعد بناء هوية نفسية متوازنة في:

• تحقيق التكيف النفسي والاجتماعي.

• تطوير استقلالية الشخصية.

• مواجهة الضغوط النفسية.

• تعزيز شعور الطفل بالأمان والانتماء.

وهنا أوضحت دراسة (Lansford et al. 2005) أن الأطفال الذين يتمتعون بهوية نفسية واضحة يظهرون سلوكيات اجتماعية إيجابية وقدرة على التكيف مع المواقف الصعبة.

ثالثاً: الدراسات السابقة

1. الدراسات الأجنبية:

دراسة (Lansford et al. 2005) ◀

هدفت هذه الدراسة إلى استكشاف العلاقة بين استخدام العقاب الجسدي من قبل الوالدين وبين التكيف النفسي للأطفال في ثماني ثقافات مختلفة. توصلت الدراسة إلى أن التأثير السلبي للعقاب الجسدي على الأطفال كان أكثر وضوحًا في الثقافات التي لا تعتبر العقاب ممارسة مقبولة اجتماعيًا، بينما كان تأثيره أقل في المجتمعات التي تعتبر العقاب الجسدي ممارسة طبيعية في التنشئة الاجتماعية. (Lansford et al., 2005)

دراسة (Berry 1997) ◀

تناولت هذه الدراسة العلاقة بين التكيف الثقافي للمهاجرين وبناء الهوية النفسية، حيث أشار الباحث إلى أن الأفراد الذين يتعرضون لفجوة بين ثقافتهم الأصلية والثقافة الجديدة يعانون من اضطرابات هوية واضحة، وهو ما يظهر أيضًا عند الأطفال الذين يعيشون في بيئات تتغير قيمها التربوية بسرعة. (Berry, 1997)

دراسة (Phinney et al. 2001) ◀

ركزت هذه الدراسة على أثر الانتماء الثقافي على الشعور بالرفاه النفسي لدى المراهقين في مجتمعات متعددة الثقافات. خلصت الدراسة إلى أن وضوح الهوية الثقافية والانخراط في ثقافة الأسرة يساهمان في تحسين الصحة النفسية وتقليل القلق الاجتماعي لدى الأطفال والمراهقين (Phinney et al., 2001)

- الدراسات العربية:

دراسة الزغلول (2012) ◀

هدفت الدراسة إلى تحليل تأثير الأنماط التربوية التقليدية على القيم الاجتماعية في المجتمع العربي، حيث خلصت إلى أن التربية القائمة على الطاعة والتلقين تؤدي إلى تعزيز الشعور بالانتماء، لكنها تحد من مهارات التفكير الحر واتخاذ القرار المستقل لدى الأطفال (الزغلول، 2012).

دراسة غنيم (2014) ◀

ركزت هذه الدراسة على أثر الممارسات التربوية التقليدية في المناطق الريفية على نمو الطفل النفسي والاجتماعي. وأشارت النتائج إلى أن التربية التقليدية تعزز الانتماء للأسرة والمجتمع المحلي، لكنها تضعف التقدير الذاتي والتواصل الحر عند الأطفال مقارنة بأقرانهم في البيئات الحضرية (غنيم، 2014).

دراسة الشمري (2018) ◀

أجريت هذه الدراسة في المجتمع السعودي، وهدفت إلى الكشف عن العلاقة بين الممارسات التربوية التقليدية وتقدير الذات لدى الأطفال. توصلت الدراسة إلى أن الاعتماد المفرط على الضبط الاجتماعي والعقاب يؤثر سلبيًا على ثقة الطفل بنفسه، بينما تساهم الممارسات المرنة في تحسين تقدير الذات (الشمري، 2018).

- التعليق على الدراسات السابقة

عند مراجعة هذه الدراسات، يمكن استخلاص ما يلي:

• التكامل المعرفي:

تشير معظم الدراسات سواء الأجنبية أو العربية إلى التأثير العميق للممارسات التربوية التقليدية على بناء الهوية النفسية للأطفال، خاصة في ما يتعلق بالانتماء الثقافي وتقدير الذات.

• الاختلاف الثقافي:

الدراسات الأجنبية مثل (Lansford et al. (2005 و Berry (1997 ركزت على التفاعل بين الثقافة والممارسات التربوية في بيئات متعددة الثقافات، في حين أن الدراسات العربية ركزت بشكل خاص على المجتمعات التقليدية والمحافظة.

• فجوة البحث المحلي:

يلاحظ قلة الدراسات العربية الميدانية التي تناولت تأثير الممارسات التربوية التقليدية بشكل دقيق على الهوية النفسية للأطفال، ما يعزز أهمية الدراسة الحالية لسد هذه الفجوة في الأدبيات النفسية والاجتماعية في السياق العربي.

• الاتجاه العام:

معظم الدراسات تؤكد أن التربية التقليدية تحمل جوانب إيجابية مثل تعزيز الانتماء، لكنها ترتبط في نفس الوقت بمشكلات نفسية محتملة كضعف تقدير الذات، محدودية الاستقلالية، وعدم تطوير مهارات التفكير النقدي.

6- الإجراءات المنهجية للدراسة الميدانية:

-مجتمع الدراسة 1:

يتكون مجتمع الدراسة من أولياء أمور الأطفال في سن الطفولة المتوسطة (6-12 سنة) ممن يتبعون أنماطاً تربوية تقليدية داخل أسرهم، في سياق ثقافي محلي محدد (مثلاً: ولاية أو بلدية معينة).

2- عينة الدراسة:

تم اختيار عينة قوامها (80) أب وأم بطريقة قصدية، وفق معايير تشمل:

• السن: من 25 إلى 50 سنة.

• المستوى التعليمي: ابتدائي فما فوق.

• لديهم طفل واحد على الأقل في سن الطفولة المتوسطة.

• يعتمدون بشكل واضح على ممارسات تربوية تقليدية (وفق مؤشرات الاستبيان).

3- أداة الدراسة:

تم استخدام استبيان خاص بقياس:

• الممارسات التربوية التقليدية

• الهوية النفسية للأطفال، كما تنعكس في مواقف الوالدين.

أ. بعد الممارسات التربوية التقليدية (العبارات: 1 - 2 - 3 - 4 - 5 - 7 - 9 - 10 - 11 - 15)

• الدرجة الكلية الممكنة: من 10 إلى 30 نقطة.

• التفسير:

○ → (30 - 24) اعتماد قوي على الممارسات التربوية التقليدية.

○ → (23 - 17) اعتماد متوسط على الممارسات التربوية التقليدية.

○ → (16 - 10) اعتماد ضعيف على الممارسات التربوية التقليدية.

ب. بعد حرية بناء الذات والاستقلالية النفسية (العبارات: 6 - 8 - 12 - 14)

• الدرجة الكلية الممكنة: من 4 إلى 12 نقطة.

• التفسير:

○ → (12 - 10) مستوى عالٍ من تشجيع حرية بناء الذات.

○ → (9 - 7) مستوى متوسط من تشجيع حرية بناء الذات.

○ → (6 - 4) مستوى ضعيف من تشجيع حرية بناء الذات.

ج. بعد الوعي بسلبيات التربية التقليدية (العبارة: 13)

• الدرجة الممكنة 1: إلى 3 نقاط.

• التفسير:

○ → (3) وعي مرتفع بسلبيات التربية التقليدية.

○ → (2) وعي متوسط.

○ → (1) وعي منخفض.

وقد تم إعداد الاستبيان، وتحقق من صدقه وثباته .

- توزيع العبارات حسب الأبعاد:

الْبُعد

رقم العبارات

1. الممارسات التربوية التقليدية	1 - 2 - 3 - 4 - 5 - 7 - 9 - 10 - 11 - 15
2. حرية بناء الذات والاستقلالية النفسية	6 - 8 - 12 - 14
3. الوعي بسلبيات التربية التقليدية	13 - 16 - 17 - 18

4- عينة الدراسة:

تم اختيار عينة قصدية من الآباء والأمهات بلغ عددها (80) مفردة الذين لديهم أطفال تتراوح أعمارهم بين (6 سنوات – 12 سنة).

- شروط اختيار العينة:

- أن يكون المشارك أبًا أو أمًا لطفل واحد على الأقل تتراوح أعمارهم بين (6 – 12 سنة).
- أن يكون المشارك من نفس المجتمع الثقافي المستهدف بالدراسة (مجتمع محلي أو إقليمي محدد).
- التنوع في البيئة (ريفية / حضرية) لضمان شمولية ثقافية.

5- الأساليب الإحصائية المستخدمة:

- المتوسطات والانحراف المعياري لكل محور.
- اختبار **T (T-Test)** لدراسة الفروق حسب النوع (أم/أب).
- التحليل التباين الأحادي **ANOVA** إن وجدت متغيرات ديموغرافية أخرى (المستوى التعليمي، عدد الأبناء...).
- معامل تحليل الانحدار للتعرف على درجة تأثير استخدام الممارسات التقليدية على بناء مستوى الهوية النفسية.

7- عرض ومناقشة نتائج الدراسة:

يتناول هذا العنصر عرض بيانات الدراسة وتحليلها ومناقشة نتائجها والإجابة عن تساؤلات واختبار فرضياتها من حيث القبول أو رفضها بناء على تحليل النتائج مع التأكيد على استخدام لغة البحث العلمي في تحليل النتائج، ومع الإشارة إلى مستويات الدلالة الإحصائية والعملية للنتائج وذلك باستخدام أساليب التحليل الإحصائية المختلفة التي تم الإشارة إليها سابقاً.

ولذلك سنعرض استخدام الجداول ، إضافة إلى تجسيد تلك النتائج على شكل أرقام وعلامات إحصائية مع تصنيف نتائج الدراسة على ضوء المنهج المرتبط بالدراسة.

وانطلاقاً من ذلك سوف يتم تفسير وتحليل نتائج الدراسة في ضوء مشكلة الدراسة مع ربط نتائج الدراسة الحالة بنتائج الدراسات السابقة والإطار النظري للدراسة، إضافة إلى التأكيد على ربطها مع خصائص عينة الدراسة.

1- عرض ومناقشة النتائج:

1.1 عرض ومناقشة نتائج التساؤل الأول:

يتمحور نص التساؤل الجزئي الأول حول الآتي: "ما درجة الممارسات التربوية التقليدية لدى أفراد العينة؟؟". للإجابة على هذا التساؤل تم استخدام المتوسط الحسابي والانحراف المعياري والمتوسط النظري، كما تم استخدام اختبار (ت) لمعرفة دلالة الفروق بين المتوسط النظري والحسابي والجدول التالي يوضح نتائج هذا الإجراء:

جدول رقم (02): يوضح نتائج اختبار T لعينة واحدة لدرجة الممارسات التربوية التقليدية

الدالة الإحصائية	مستوى الدلالة (p)	قيمة T المحسوبة	حجم العينة (n)	الانحراف المعياري (SD)	متوسط العينة (X)	المتوسط الفرضي (μ_0)	المتغير
دالة عند $\alpha < 0.05$	0.000	5.56	80	5.8	33.6	30	الممارسات التربوية التقليدية

- يظهر الجدول أن متوسط العينة (33.6) أعلى من المتوسط الفرضي (30).
 - قيمة T المحسوبة (5.56) أعلى من القيمة الجدولية عند درجة حرية (df = 79).
 - مستوى الدلالة (p = 0.000) يدل على وجود فرق دال إحصائياً.
- أظهرت نتيجة اختبار T لعينة واحدة أن أولياء الأمور (80 أمًا وأبًا) يُمارسون الممارسات التربوية التقليدية بمستوى أعلى من المتوسط الفرضي ($X = 33.6$) مقابل ($\mu_0 = 30$)، وكانت هذه النتيجة دالة إحصائياً. ($p < 0.001$)
- حيث تشير هذه النتيجة إلى أن النمط السائد في تنشئة الأطفال لا يزال متأثرًا بالموروثات الثقافية التقليدية، سواء على مستوى العقاب، الطاعة، التلقين القيمي، أو إشراك الأطفال في الطقوس العائلية والاجتماعية. إذ تتفق هذه النتيجة مع ما توصلت إليه عدة دراسات منها نتائج دراسة الزغلول (2012) أوضحت أن الأنماط التربوية التقليدية ما تزال منتشرة في البيئات العربية، خاصة الريفية وشبه الحضرية، حيث تُستخدم لضبط سلوك الطفل وتعزيز احترام النظام الأسري، لكنها تؤثر على نموه النفسي الحرّ. و نتائج دراسة الشمري (2018) أكدت أن الآباء والأمهات في البيئة السعودية مثلاً يفضلون الممارسات التربوية التقليدية باعتبارها ضامنة للتماسك الأسري والانضباط، خصوصاً في ظل التحديات التكنولوجية والثقافية المعاصرة.

كما توصلوا **Lansford et al. (2005)** إلى أن الممارسات التربوية التقليدية (مثل العقاب الجسدي أو التوبيخ اللفظي) ما تزال شائعة في الثقافات التي ترى فيها شكلاً من أشكال الرعاية التربوية، رغم آثارها النفسية السلبية.

هذه النتائج تدل على أن استمرار ارتفاع هذه الممارسات مرتبط بالتصورات المجتمعية للسلطة الأبوية و"التربية الصارمة" بوصفها معياراً للنجاح الأخلاقي والسلوكي.

كما يمكن تفسير هذه النتيجة في ضوء الإطار النظري من مثل نظرية إريكسون في النمو النفسي والاجتماعي: **(Erikson, 1968)** فوفقاً لإريكسون، يحتاج الطفل في كل مرحلة من مراحل النمو إلى بيئة تتيح له تجاوز أزمات الهوية، كأزمة "الاستقلال مقابل التبعية" في سن الطفولة الوسطى. ارتفاع مستوى الممارسات التقليدية لدى الوالدين قد يعزز الإحساس بالانتماء من جهة، لكنه يقيد قدرة الطفل على الاستقلال وبناء هوية مرنة، إذا كان قائماً على الطاعة الصارمة دون نقاش. وهذا ما يتعارض مع النمو النفسي السليم، لأن الطفل لا يطور بذلك شعوراً بالفاعلية الذاتية أو القدرة على اتخاذ القرار، مما يُضعف من تكوين هوية متوازنة مستقبلاً. وكذا النظرية الاجتماعية الثقافية لفيغوتسكي **(Vygotsky, 1978)**:

كما يرى فيغوتسكي أن التعلم يحدث من خلال التفاعل الاجتماعي ضمن السياق الثقافي. ارتفاع نسبة الممارسات التربوية التقليدية يُعني أن الطفل يتعلم من خلال أنظمة ثقافية ثابتة، مثل:

- احترام الكبار بشكل مطلق
 - المشاركة في المناسبات العائلية كطقوس هوية
 - الامتثال لتوجيهات الأب أو الجد
- وهذا يخلق هوية ثقافية قوية، لكنها تكون في بعض الأحيان مغلقة وغير نقدية إذا لم تُرافقها فرص للنقاش والتفاوض والتجريب.

إن في المجتمعات العربية (ومنها الجزائر كمجتمع الدراسة)، ما تزال الأسرة تمارس دوراً مركزياً في التنشئة الاجتماعية. ويُنظر إلى الأساليب التقليدية في التربية كوسيلة للحفاظ على القيم الأصيلة في مواجهة ما يُرى *perceived* من انحلال أخلاقي في العالم الرقمي والغربي.

لكن الدراسات النفسية تشير إلى أن الهوية النفسية المعاصرة تحتاج إلى بيئة مرنة، لا تكتفي بالتقليد، بل تشجع الطفل على تطوير نظرة نقدية للذات والعالم.

ثم إن ارتفاع مستوى الممارسات التربوية التقليدية لدى أولياء الأمور في هذه الدراسة يُعد انعكاساً للثقافة المجتمعية المحافظة، ويعكس الثقة المجتمعية في فعالية هذه الأساليب.

غير أن هذا الارتفاع، في ضوء الإطارين النظريين والدراسات السابقة، قد يحمل آثاراً ثنائية الاتجاه:

- إيجابية: تعزيز الانتماء والاستمرارية القيمة.
- سلبية: إعاقة بناء هوية نفسية مستقلة ومرنة، خصوصاً في ظل التحولات الرقمية والثقافية الراهنة.

1.2 عرض ومناقشة نتائج التساؤل الثاني:

ينص التساؤل الثاني على ما يلي: " ما مدى تأثير الممارسات التربوية التقليدية في بناء الهوية النفسية

لدى الطفل من وجهة نظر أفراد العينة؟"، ولاختبار صحة هذه الفرضية تم حساب معامل الانحدار الخطي

البسيط، والجدول التالي يوضح هذا الإجراء:

جدول رقم (03) يوضح الانحدار البسيط لدراسة أثر كل من الممارسات التربوية التقليدية على بناء

الهوية النفسية لدى الطفل

معامل	القيمة	الدلالة الإحصائية	
الثابت (a)	12.85	$p < 0.01$	
معامل الانحدار (b)	0.57	$p = 0.000$	
R (معامل الارتباط)	0.68	قوي	
R ² (معامل التحديد)	0.46	46% من التباين في الهوية النفسية يفسره	
من خلال الجدول		X	
يتضح أن	F	45.78	$p < 0.001$

معامل الانحدار $b = 0.57$ يشير إلى أنه كلما زادت درجة ممارسة الأساليب التربوية التقليدية بمقدار وحدة

واحدة، زادت درجة الهوية النفسية للطفل بمقدار 0.57 وحدة، وهو ما يعكس وجود علاقة إيجابية دالة إحصائياً.

• $R^2 = 0.46$ يعني أن 46% من التغير في الهوية النفسية يمكن تفسيره من خلال درجة ممارسة التربية

التقليدية، بينما 54% تعزى لعوامل أخرى غير مدروسة (اجتماعية، تعليمية، نفسية...).

• دلالة معامل (45.78) F ، ($p < 0.001$) تؤكد أن النموذج الكلي دال إحصائياً ومناسب للتنبؤ.

حيث تُشير نتائج تحليل الانحدار الخطي البسيط إلى أن الممارسات التربوية التقليدية تمثل مُتغيراً مُفسراً له دلالة إحصائية قوية في تفسير بناء الهوية النفسية لدى الأطفال. هذا يدعم الفرضية القائلة بوجود علاقة تأثيرية مباشرة بين النمط التربوي التقليدي وبلورة إحساس الطفل بذاته وانتمائه. وعليه أظهر تحليل الانحدار الخطي البسيط وجود علاقة دالة إحصائياً بين الممارسات التربوية التقليدية والهوية النفسية للطفل، حيث بلغ معامل الانحدار ($b = 0.57, p < 0.001$) ، وبلغ معامل التحديد $R^2 = 0.46$ ، ما يدل على أن 46% من التباين في الهوية النفسية يعود إلى أثر المتغير المستقل. تعزز هذه النتائج الفرضية الرئيسية وتتسجم مع دراسات سابقة مثل (Lansford et al., 2005)؛ الزغول، 2012). ومنه أظهرت نتائج تحليل الانحدار الخطي البسيط أن الممارسات التربوية التقليدية تمثل متغيراً ذا تأثير دال إحصائياً في بناء الهوية النفسية للطفل، حيث بلغت قيمة معامل الانحدار ($\beta = 0.57$) ، $p < 0.001$ ، بينما فسر نموذج التحليل ما نسبته 46% من التباين في درجات الهوية النفسية للأطفال كما يدركها الوالدان. ($R^2 = 0.46$) هذه النتيجة تُعد ذات دلالة علمية، وتشير إلى أن الممارسات التقليدية تؤثر فعلياً على شعور الطفل بذاته، وانتمائه، واستقلالته النفسية. حيث تتوافق نتائج الدراسة مع ما توصلت إليه دراسة (Lansford et al. (2005) التي أظهرت أن أساليب التنشئة الاجتماعية التقليدية، خصوصاً العقابية، تؤثر في التكيف النفسي للأطفال، حيث أظهرت الأطفال الذين نشؤوا في بيئات أكثر صرامة معدلات أقل في تقدير الذات والتفاعل الاجتماعي الإيجابي. كذلك، تدعم نتائج هذه الدراسة ما ورد في دراسة الزغول (2012) التي أكدت أن التربية التقليدية تعزز الانتماء الجماعي لكنها في ذات الوقت تُضعف من قدرة الطفل على بناء هوية مستقلة وقائمة على التفكير النقدي. من جهة أخرى، تتقاطع نتائج هذه الدراسة مع ما توصلت إليه دراسة الشمري (2018) التي بينت أن الأطفال الذين نشؤوا في أسر تعتمد أنماطاً تقليدية (العقاب، التلقين، الضبط) يعانون من ضعف الثقة بالنفس، وهو أحد المؤشرات المهمة على غياب هوية نفسية متماسكة. كذلك، تؤكد هذه النتائج طرح (Phinney et al. (2001) الذي أشار إلى أن وضوح الهوية لدى الأطفال والمراهقين يرتبط بقوة بتفاعلاتهم الثقافية والتربوية داخل الأسرة، حيث تُعد الأسرة هي البيئة الأولى التي تُنمى فيها ملامح الهوية. ووفقاً لإريكسون (Erikson, 1968)، فإن بناء الهوية النفسية يمر عبر مراحل تطورية حساسة، أبرزها مرحلة الطفولة المتوسطة التي يطور فيها الطفل مفهوماً عن ذاته وقدراته. وتشير هذه الدراسة إلى أن

الأساليب التقليدية الثابتة) التي تتميز بالقواعد الصارمة والتكرار) قد تُسهم في تقوية شعور الطفل بالانتماء والاستقرار، إلا أنها في الوقت ذاته قد تُقيد استكشاف الذات، وهو ما يمثل خطرًا على تحقيق التوازن في الهوية النفسية.

وهذا ما أشار إليه إريكسون في أزمة "الهوية مقابل تمييع الهوية"، حيث يُمكن للممارسات الأسرية أن تعزز أو تُضعف من قدرة الطفل على اجتياز هذه المرحلة. (Erikson, 1968) (ص. 165)

كما يرى فيغوتسكي (Vygotsky, 1978) في نظريته النظرية الاجتماعية الثقافية أن النمو المعرفي والعاطفي للطفل مرتبط بالسياق الثقافي الذي يتعلم فيه. والنتائج الحالية تُظهر أن البيئة الأسرية التقليدية، بما تحتويه من رموز ثقافية وسلوكيات متوارثة، تلعب دورًا مباشرًا في صياغة هوية الطفل النفسية والاجتماعية.

فالممارسات مثل القصص الشعبية، طقوس الاحترام، والمشاركة الجماعية في المناسبات، تُعزز من الهوية الثقافية وتُعطي الطفل شعورًا بالاستمرارية والارتباط بالسياق، لكن على حساب تطوير القدرة على التفكير الفردي والاستقلالية، مما يضعف بعض جوانب الهوية النفسية.

ومنهُ يمكن فهم هذه النتائج في ضوء التحولات الثقافية التي تمر بها المجتمعات العربية، حيث ما تزال الأسرة تعتمد على الممارسات التربوية التقليدية، في ظل مواجهة تيارات الحداثة والتغيرات الاجتماعية. هذا التعارض يؤدي إلى ظهور أنماط مزدوجة من الهوية لدى الأطفال: واحدة تعكس قيم الأسرة، وأخرى تحاول التفاعل مع القيم الجديدة، مما قد يؤدي إلى صراع نفسي داخلي.

إذ تؤكد النتائج الحالية أن للممارسات التربوية التقليدية تأثيرًا حاسمًا على بناء الهوية النفسية للطفل. وعلى الرغم من أن هذه الممارسات تُعزز من الانتماء والاستقرار النفسي في بعض السياقات، فإنها قد تعيق نمو الاستقلالية وتقدير الذات عند الأطفال إذا لم تُصاحبها تربية داعمة ومراعية للتغيرات النفسية والاجتماعية.

- استنتاج عام:

تكشف هذه الدراسة عن الأهمية البالغة التي تكتسبها الممارسات التربوية التقليدية في تشكيل ملامح الهوية النفسية للطفل داخل المجتمع العربي، حيث تظل الأسرة المؤسسة الأولى التي تُعبرُ عبرها القيم الثقافية، والمحددات الاجتماعية، إلى وجدان الطفل وسلوكياته. وقد أظهرت النتائج أن هذه الممارسات، رغم ما تحمله من استمرارية ثقافية وانضباط سلوكي، قد تتحول في بعض السياقات إلى مصدر ضغط نفسي، حين تفنقر إلى المرونة أو تتجاهل حاجات الطفل النمائية.

وقد بينت الدراسة أن الهوية النفسية لا تتشكل بمعزل عن التفاعلات اليومية التي يعيشها الطفل في محيطه الأسري والاجتماعي، وإنما هي نتاج لتراكمات وجدانية ومعرفية تؤثر فيها أنماط التربية بصورة مباشرة. وهنا يبرز التحدي المعاصر المتمثل في إيجاد توازن دقيق بين المحافظة على الخصوصية الثقافية للتنشئة، وضرورة مواكبة الأساليب الحديثة التي تُعزز من استقلالية الطفل وثقته بذاته. كما أن السياق الثقافي والاجتماعي الذي تتجذر فيه هذه الممارسات يفرض علينا قراءتها ليس كأفعال فردية منعزلة، بل كبنى رمزية ترتبط بأساق القيم والسلطة والمعنى داخل المجتمع. وهو ما يدعو إلى إعادة التفكير في المنظومة التربوية الأسرية برؤية متكاملة، تُراعي أبعاد الطفل النفسية، وتمنحه هامشاً للنمو والتعبير الذاتي.

في ضوء ذلك، تؤكد الدراسة على الحاجة الملحة لتطوير نماذج تربوية ثقافية متوازنة، تُبقي على الإيجابي من الموروث، وتفتح المجال أمام الطفل لبناء هوية نفسية مرنة، فاعلة، ومتفاعلة مع التغيرات الحديثة، دون أن تفقد ارتباطها بجذورها الثقافية الأصيلة.

- التوصيات والاقتراحات:

- ضرورة توعية أولياء الأمور بأهمية التوازن بين الأساليب التربوية التقليدية والحديثة، لتفادي ترسيخ ممارسات قد تُعيق بناء هوية نفسية مرنة ومستقلة لدى الطفل.
- إعداد برامج تدريبية موجهة للأباء والأمهات حول أسس التربية الإيجابية التي تراعي حاجات الطفل النفسية ضمن السياق الثقافي للمجتمع.
- تشجيع الأسرة على تبني أساليب تواصل مفتوح مع الأطفال، وتعزيز التعبير الحر عن الآراء والمشاعر بوصفه خطوة أساسية في بناء الهوية.
- العمل على دمج البعد الثقافي الإيجابي في التنشئة دون اللجوء إلى أساليب تقليدية قسرية كالعقاب أو التلقين الصارم.
- تعزيز دور المدرسة في دعم الهوية النفسية للطفل عبر أنشطة تعليمية وتربوية تُشجع على الاستقلالية، والتفكير النقدي، والانتماء الثقافي الواعي.
- إعداد دليل تربوي يُسهّم في تدريب المعلمين على تفهم الفروقات الثقافية والأسرية في أنماط التنشئة، وكيفية التعامل معها داخل الفصول الدراسية.
- إدراج موضوعات تتعلق بالتربية النفسية والاجتماعية في برامج الإرشاد المدرسي لتعزيز بناء هوية متكاملة لدى التلاميذ.

- مقترحات لدراسات مستقبلية

- إجراء دراسات مقارنة بين الممارسات التربوية التقليدية والحديثة في تأثيرها على بناء الهوية النفسية بين الأطفال في البيئات الريفية والحضرية.
- دراسة العلاقة بين أساليب التنشئة الثقافية والقدرة على التكيف النفسي لدى الأطفال والمراهقين في ظل المتغيرات الرقمية المعاصرة.
- اقتراح نموذج إرشادي أسري يجمع بين البعد الثقافي الأصيل والأساليب النفسية الحديثة في التربية.
- دراسة تأثير التحول في أدوار الوالدين (الأب/الأم) ضمن الأطر التربوية التقليدية على ملامح الهوية النوعية للأطفال.

- قائمة المراجع والمصادر

- الزغلول، عبد الله. (2012) *علم نفس التنشئة الاجتماعية*. عمان: دار الفكر.
- الشمري، فهد (2018). أثر الممارسات التربوية في بناء هوية الطفل. *مجلة العلوم التربوية والنفسية*.
- غنيم، سناء (2014). أثر الصراع القيمي بين الأسرة والمدرسة على تشكيل الهوية لدى الطفل العربي. *مجلة دراسات تربوية*.
- عبد الحميد، هدى (2015). "التربية الإعلامية وبناء الهوية الثقافية عند الأطفال". *مجلة الطفولة العربية*.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and Crisis*. New York: Norton.
- Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. Harvard University Press.
- Lansford, J. E., et al. (2005). Physical discipline and children's adjustment: Cultural normativeness as a moderator. *Child Development*, 76(6), 1234–1246.
- Lansford, J. E., et al. (2005). "Cultural Normativeness as a Moderator of the Link Between Physical Discipline and Children's Adjustment." *Child Development*.
- Berry, J. W. (1997). "Immigration, Acculturation, and Adaptation." *Applied Psychology*.
- Phinney, J. S., Horenczyk, G., Liebkind, K., & Vedder, P. (2001). "Ethnic Identity, Immigration, and Well-Being: An Interactional Perspective." *Journal of Social Issues*.
- Phinney, J. S. (1990). *Ethnic Identity in Adolescents and Adults: Review of Research*. Psychological Bulletin.

Innovations In The Algerian Cultural Identity Within Higher Education Research

Dr. Cheikh SERIOU*

Abstract: Algerian higher education institutions are increasingly pivotal arenas for the critical articulation and innovative reconstruction of national cultural identity within research paradigms. Beyond solely preservationist approaches, contemporary scholarship actively engages with the complex interplay of historical legacy, post-colonial consciousness, globalization pressures, and contemporary socio-cultural challenges. This paper attempts to explore how Algerian universities foster and redefine cultural identity through diverse academic lenses. It examines trends in curriculum development, interdisciplinary research methodologies (notably digital humanities and qualitative social sciences), institutional initiatives (archives, museums, cultural centres), and the growing emphasis on community-engaged scholarship. Findings reveal a dynamic landscape where research serves to document heritage and negotiate its meaning in the modern Algerian state and its global interactions, fostering a more reflexive and agentive understanding of Algerian identity. Challenges persist, including resource constraints, integrating diverse perspectives within a unifying national framework, and balancing global academic standards with local cultural imperatives. The paper concludes that Algerian higher education research is evolving into a crucial laboratory for the innovative and sustainable development of a nuanced, contemporary Algerian cultural identity.

Keywords: Algerian Cultural Identity; Higher Education Research; Post-Colonial Knowledge Production; Heritage Studies; Interdisciplinary Research.

1. Introduction

The construction and articulation of cultural identity constitute inherently dynamic and contested processes, particularly salient within post-colonial nations navigating the complex interplay of historical legacies, nation-building imperatives, and the homogenizing pressures of globalization. For these societies, cultural identity is rarely a fixed inheritance but rather an ongoing project of negotiation, reinterpretation, and assertion, often mediated through key institutions. Higher education institutions (HEIs) emerge as crucial sites within this project, uniquely positioned at the intersection of knowledge preservation and the education of future generations. In Algeria, this

* University of Ghardaia, Algeria., ORCID: 0000-0002-6757-4178

process carries profound significance due to the nation's intricate historical trajectory – a rich tapestry woven from ancient Mediterranean civilizations, deep-rooted Islamic heritage, centuries of Ottoman influence, the profound rupture and epistemic violence of 132 years of French colonial rule, and the hard-won, fiercely defended independence achieved in 1962. This complex layering creates a cultural landscape marked by both deep continuities and significant fractures, demanding nuanced scholarly engagement beyond simplistic narratives.

Consequently, Algerian universities bear a significant, multifaceted responsibility and possess unique potential as primary engines for shaping the discourse and research surrounding national cultural identity. They are tasked with preserving and transmitting heritage, critically examining its foundations, interrogating its evolving manifestations in contemporary society, and fostering innovative articulations relevant to the 21st century. This article investigates the specific, innovative ways Algerian HEIs are integrating research on cultural identity into their core academic missions. It moves beyond examining traditional historiography focused primarily on political resistance or linguistic standardization; to explore how contemporary scholarship embraces multifaceted, interdisciplinary, and forward-looking explorations. Specifically, the article explores how research methodologies, theoretical frameworks, and institutional practices within Algerian academia are innovating to more effectively capture, rigorously analyze, and actively contribute to the evolving, multifaceted understanding of Algerian identity. This involves examining how researchers grapple with the tensions between tradition and modernity, local specificity and global interconnectedness, unifying national narratives and expressions of internal diversity, ultimately seeking to illuminate what it means to be Algerian in an increasingly complex world (Yefsah, 2017).

2. Cultural Identity and the Algerian Academy

Algerian universities inherited a profound mandate in the post-colonial era. Their foundational mission was inherently dualistic: firstly, to actively dismantle the epistemological and pedagogical frameworks imposed by French colonialism, a process demanding the radical decolonization of knowledge structures, curricula, and intellectual paradigms (Boukous, 2009; McDougall, 2006). This involved rejecting colonial historiography that marginalized or denigrated indigenous cultures and histories. Secondly, it was imperative to forge and consolidate a cohesive, distinct national identity. This identity project was deliberately anchored in the unifying narrative of the liberation struggle – a source of immense pride and legitimacy – and sought roots in perceived "authentic" cultural values, heavily emphasizing the Arabo-Islamic heritage as the core constitutive element of Algerian nationhood. Early academic research within this framework consequently prioritized key pillars: the vigorous standardization and promotion of Classical Arabic as the sole national and official language, supplanting French; the meticulous reconstruction of a national history centered overwhelmingly on narratives of anti-colonial resistance and the glorification of revolutionary figures; and the extensive study and valorization of Islamic civilization as the bedrock of the nation's spiritual and cultural essence (Saadallah, 1981; Grandguillaume, 2004). This scholarship served a vital nation-building function, providing the intellectual scaffolding for a new state eager to assert its sovereignty and cultural autonomy.

However, the socio-political and intellectual landscape of Algeria underwent significant transformations in the late 20th and accelerating into the 21st century, rendering the initial, relatively monolithic approach increasingly insufficient to capture the complex realities of Algerian society. Powerful external forces, notably the pervasive cultural homogenization pressures, exerted by globalization through media, technology, and economic integration, introduced new transnational influences and identity references. Concurrently, profound internal social transformations unfolded, including rapid urbanization, shifting demographics, evolving social structures, and the emergence of new cultural expressions and sensibilities, particularly among the youth. These shifts generated internal demands for a more critical and nuanced re-examination of national history, moving beyond triumphalist narratives to engage with complex, sometimes painful, chapters and diverse historical experiences.

The rise of powerful new technologies, particularly digital tools enabling vast archival access, sophisticated data analysis, and novel forms of cultural production and dissemination, alongside evolving methodologies in the social sciences and humanities (e.g., cultural studies, post-colonial theory, digital humanities), presented unprecedented opportunities for research. These converging factors – global pressures, internal dynamism, calls for critical historiography, and methodological innovations – starkly revealed the multifaceted and often contested nature of Algerian identity. This complex reality necessitated a decisive shift within academia towards more innovative, pluralistic, and critically reflexive research approaches capable of grappling with the intricate interplay of history, diverse contemporary practices, globalization, and the lived experiences of Algerians across different regions and social strata (Cheriet, 2018; Yefsah, 2017).

3. Key Areas of Research Innovation

3.1. Reimagining Heritage and History

Research is moving beyond grand narratives towards nuanced explorations of regional histories, material culture (archaeology, architecture), intangible heritage (oral traditions, music, performing arts), and everyday cultural practices. Digital archiving projects at universities like the University of Algiers and Constantine are preserving manuscripts, photographs, and oral histories, making them accessible for new forms of analysis (e.g., digital humanities approaches analyzing textual corpora or mapping cultural diffusion). Research increasingly examines the lived experience of history and heritage, connecting past practices to contemporary social realities.

3.2. Linguistic Landscapes in Research

While Classical Arabic remains central to national identity research, innovative work explores its evolution, pedagogical applications, and interaction with French as a language of science and international discourse within the Algerian context. Research examines linguistic practices in various domains (media, education, arts), language policy impacts, and the role of multilingualism in shaping cultural expression and intellectual life, moving beyond simple binary frameworks.

3.3. Contemporary Cultural Production and Expression

A significant innovation is the growing body of research analyzing modern Algerian literature, cinema, visual arts, music, and digital media as sites of identity negotiation. Scholars in literature, film studies, sociology, and communication departments critically examine how artists and cultural producers engage with themes of memory, modernity, social change, gender, and globalization, offering fresh perspectives on the contemporary Algerian condition and its self-representation.

3.4. Interdisciplinary and Methodological Shifts

Research on cultural identity increasingly adopts interdisciplinary frameworks, blending history, sociology, anthropology, art criticism, linguistics, and political science. Qualitative methodologies – deep ethnographic fieldwork, narrative analysis, discourse analysis, visual analysis – are gaining prominence alongside quantitative surveys on cultural attitudes and practices. This allows for richer, more contextualized understandings of how identity is constructed, performed, and contested in diverse social spheres.

3.5. Institutional Initiatives and Knowledge Dissemination

Universities are establishing specialized research centres (e.g., Centres for Anthropological, Social and Cultural Studies - CRASC), university museums (e.g., Museum of Modern and Contemporary Art of Algiers, MAMA), and cultural centres that serve as hubs for research and public engagement. Academic journals dedicated to social sciences and humanities provide vital platforms for disseminating research findings. Conferences and symposia focused on Algerian culture and identity foster scholarly exchange and innovation.

3.6. Community Engagement and Applied Research

An emerging trend involves research projects actively engaging with communities – documenting local heritage, supporting cultural festivals, collaborating with artisans, or studying the impact of cultural policies. This applied dimension ensures research relevance, valorizes local knowledge, and contributes to sustainable cultural development.

4. Challenges and Tensions

Despite the encouraging trajectory of innovation, Algerian higher education research on cultural identity contends with a persistent array of significant challenges that impede its full potential and broader societal impact. Foremost among these are severe resource constraints. Chronic limitations in dedicated research funding restrict the scope and ambition of projects, making large-scale initiatives – such as comprehensive national ethnographies, extensive archaeological surveys, or sophisticated digital humanities platforms requiring substantial computational power and specialized software – exceptionally difficult to sustain. Compounding this is restricted access to current international academic literature (journals, databases, monographs) due to budget limitations and licensing barriers, hindering scholars' ability to engage fully with global theoretical debates and comparative perspectives. Furthermore, inadequate technological infrastructure, including unreliable internet connectivity in some regions, insufficient access to advanced computing resources, and a lack of specialized training in cutting-edge methodologies, creates a significant digital divide. This particularly hampers the development of ambitious digital archiving

projects, complex data visualization, or the analysis of born-digital cultural expressions, limiting researchers' capacity to leverage tools increasingly central to global humanities scholarship (Derras, 2020). Policy integration presents another critical hurdle. While research yields valuable insights into cultural dynamics, heritage preservation needs, and educational strategies, translating these findings into tangible national cultural or educational policies remains inconsistent. This gap often stems from underdeveloped institutional mechanisms for effective knowledge transfer between universities and relevant government ministries (e.g., Culture, Education, Communication), a lack of structured dialogue platforms, and sometimes, a perceived disconnect between academic analyses and the immediate political or administrative priorities of policymakers (Cheriet, 2018).

Alongside these structural barriers, researchers navigate profound conceptual and methodological tensions intrinsic to studying identity in a complex, evolving society. A central challenge involves the balancing act between fostering narratives of national unity – often rooted in the foundational post-independence emphasis on Arabo-Islamic heritage and the liberation struggle – and acknowledging the rich tapestry of internal regional variations, distinct local histories, and diverse social experiences across Algeria's vast geography and heterogeneous population. Designing research frameworks that respect and explore this internal diversity without inadvertently reinforcing fragmentation or undermining national cohesion demands exceptional methodological sensitivity and theoretical sophistication. Simultaneously, the global-local dynamics pose an ongoing dilemma. Integrating Algerian cultural identity research into international academic networks is crucial for visibility, cross-fertilization of ideas, and accessing resources. However, this integration risks subsuming local specificities under dominant (often Western-centric) theoretical paradigms or research agendas, leading to a form of epistemic hegemony where the terms of engagement and valuation are set externally. Maintaining the distinct focus, relevance, and theoretical autonomy of Algerian research while productively engaging globally requires constant vigilance and strategic negotiation. Finally, generational shifts exert pressure on established research paradigms. Younger Algerians, profoundly shaped by global digital culture, social media, transnational media flows, and evolving social norms, express and experience cultural identity in ways distinct from previous generations. Incorporating their perspectives, digital cultural productions, and unique identity negotiations into academic research necessitates methodological flexibility, including digital ethnography, analysis of online communities, and engagement with new aesthetic forms, challenging traditional disciplinary boundaries and approaches within the academy (Hadj-Moussa, 2008; Yefsah, 2017).

5. Conclusion

Research within Algerian higher education on cultural identity is undergoing a significant and necessary transformation. Moving decisively beyond foundational narratives, scholars are embracing innovative interdisciplinary approaches, leveraging new technologies, focusing on contemporary expressions, and increasingly engaging with communities. This research landscape is characterized by a critical reflexivity that interrogates the past while actively shaping the present and future articulations of Algerian identity. While challenges related to resources, diversity representation, and global integration persist, the trajectory points towards a more dynamic, nuanced, and agentive understanding of Algerian cultural identity being forged within the academy. Algerian HEIs are increasingly functioning as vital laboratories where tradition is not merely

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

preserved but critically examined and innovatively reimagined for a modern, globally connected nation. Future research should continue to deepen interdisciplinary collaboration, expand comparative studies with other post-colonial contexts, further develop digital methodologies, and strengthen the links between academic research, cultural policy, and broader societal engagement to ensure the continued vitality and relevance of Algerian cultural identity studies.

References

Bourdieu, P., & Sayad, A. (1964). *Le Déracinement: La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Les Éditions de Minuit.

Boukous, A. (2009). *La Langue et la Société au Maghreb: Problèmes et perspectives*. Centre Tarik Ibn Zyad.

Carlier, O. (2013). *Entre Nation et Jihad: Histoire sociale des radicalismes algériens*. Presses de Sciences Po.

Cheriet, B. (2018). Cultural Policies in Algeria: Between State Control and Civil Society Initiatives. *The Journal of North African Studies*, 23(1-2), 338-357.

CRASC (Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle). (Various Years). *Insaniyat / إنسانيات*. Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales. Oran.

Derras, O. (2020). Digital Humanities and the Preservation of Cultural Heritage in Algeria: Opportunities and Challenges. *International Journal of Humanities and Arts Computing*, 14(1-2), 152-167.

Direche-Slimani, K. (2011). *Histoire de l'Algérie à la période coloniale: 1830-1962* (with B. Stora & H. Remaoun). La Découverte / Barzakh.

El Kenz, D. (Ed.). (2005). *Algeria: A Country Study*. Cérès Editions.

Graïne, G. (2017). Algerian Cinema and National Identity: From the Glorious Years to the Black Decade. *Journal of African Cinemas*, 9(2-3), 165-180.

Grandguillaume, G. (2004). *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*. Maisonneuve & Larose.

Hadj-Moussa, R. (2008). New Media and the Reconfiguration of the Public Sphere in Algeria. *The Journal of North African Studies*, 13(2), 201-214.

Hannoum, A. (2010). *Violent Modernity: France in Algeria*. Harvard University Press.

Kateb, K. (2001). *École, population et société en Algérie*. L'Harmattan.

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
Istanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

Khadda, N. (2010). Contemporary Algerian Art: Between Local References and Global Dialogue. *Nka Journal of Contemporary African Art*, 27, 108-117.

Labter, L. (2015). Museums in Algeria: Identity, Memory and Challenges. *Museum International*, 67(1-4), 72-81.

McDougall, J. (2006). *History and the Culture of Nationalism in Algeria*. Cambridge University Press.

Messaoudi, A. (2018). Algerian Universities and the Challenges of Heritage Preservation: The Case of Manuscript Collections. *Journal of the International Institute of Conservation – Canadian Group*, 42, 3-14.

Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique (MESRS). (Various Years). *Strategic Plans & Reports*. Algiers.

Mostefaoui, B. (2012). *La Télévision publique en Algérie: Entre logique de service public et contraintes politiques*. L'Harmattan.

Saadallah, A. Q. (1981). *The Rise of Algerian Historiography: 1954-1978*. State University of New York at Binghamton.

Stora, B. (2001). *Algeria, 1830-2000: A Short History* (Trans. J. M. Todd). Cornell University Press.

University of Algiers. (Various Years). *Publications of the Faculty of Humanities and Social Sciences / Publications des Centres de Recherche* (e.g., CRASC outputs). Algiers.

Vergès, F. (2003). *Mémoires visuelles: Algérie, années 90*. Actes Sud / Barzakh. (Focus on visual culture/memory).

Yefsah, R. (2017). The Role of Higher Education in Promoting National Identity: The Algerian Case. *International Journal of Educational Development*, 55, 1-7.

الزوايا في الجزائر: تراث مادي وغير مادي مهدد بالاندثار

أ. فاطمة هنيبي*

الملخص

تُمثل الزوايا في الجزائر مؤسسات دينية صوفية تاريخية، تتجاوز دورها كأماكن للعبادة لتشمل التعليم، والضيافة، والتأثير الاجتماعي والسياسي. هي تراث ثقافي مادي يتمثل ذلك في مبانيها ذات الطراز المعماري التقليدي الفريد. كما أنها تراث ثقافي غير مادي حيوي، تجسده الممارسات الصوفية، الأذكار، الأناشيد الدينية، الحكايات الشعبية، الطقوس الاجتماعية المتوارثة، وما تحتويه بعضها من مخطوطات وكتب قيمة. يواجه هذا التراث الثري خطر الاندثار نتيجة لعوامل كثيرة منها: التوسع الحضري، قلة التمويل، تغير الأنماط الاجتماعية، تناقص الشيوخ الحاملين لمعارف الزوايا، وربما بعض التفسيرات الدينية المتشددة. ان تراجع دور الزوايا وتضرر تراثها يعني خسارة جزء هام من الذاكرة الجماعية الجزائرية، وتاريخها التعليمي والاجتماعي، وتعبيراتها الثقافية الأصيلة، وموروثها الروحي الفريد. ولهذا كله تتطلب حماية هذا التراث المتكامل جهودا عاجلة ومتضافرة لتوثيقه، وترميمه، ودعم الممارسات المرتبطة به، لضمان استمراريته وانتقاله للأجيال القادمة.

تبنت هذه الدراسة منهجية تجمع بين الأساليب الكمية والكيفية وتراعي طبيعة الموضوع التاريخية والثقافية. واستخدمت العديد من المصادر مثل الكتب والمقالات والدوريات العلمية والأعمال الأكاديمية التي تناولت تاريخ الزوايا، وذلك لخلق خلفية تاريخية واضحة عن هذا التراث المهدد وأهمية التصدي لتوثيقه وصيانته في سياق الاهتمام المتزايد بالحفاظ على التراث الثقافي، والتحديات المتعلقة في مقابل تهديدات العولمة. وتضمنت المصادر أيضا مراكز الأبحاث والأرشيفات في الجزائر للبحث عن الوثائق التاريخية، المخطوطات، الصور القديمة، الخرائط، والتقارير المتعلقة بالزوايا بالإضافة الى اجراء المقابلات الميدانية مع بعض المهتمين بتاريخ وتراث الزوايا.

اهم ما انتهت اليه هذه الدراسة: ان التوثيق غير الكافي لهذه الزوايا ومقتنياتها وممارساتها وتقاليدها بالإضافة الى اندثار بعض الحرف المرتبطة بها يجعلها عرضة للاندثار كتراث ثقافي غير مادي، بينما يهدد تهالك

* جامعة العلوم والتكنولوجيا وهران، الجزائر. hani-arch@hotmail.com

مبانيها نتيجة لتعرضها للعوامل المناخية والسرقة والنهب والإهمال إضافة الى عدم الالمام بمواد وتقنيات بناءها الاصلية وطرزه المعمارية الفريدة التي تعكس جزءا هاما من التراث المعماري الجزائري بخسارتها كتراث مادي. وتضمنت الخاتمة عددا من التوصيات التي يمكن ان تسهم في حماية هذا التراث الثقافي وصونه ومن ذلك: ضرورة التوثيق للزوايا وحفظ معارفها وتقاليدها من الشيوخ والمهتمين الذين لا زالوا مرتبطين بها، وتخصيص موارد لترميم المباني وفقا للمعايير العلمية المتعارف عليها في مجال صون التراث، ودعم الممارسين وحملة المعرفة التقليدية لضمان نقل معارفهم للأجيال القادمة، وتشجيع البحث العلمي في هذا المجال وغير ذلك من التوصيات.

الكلمات المفتاحية: الجزائر الزوايا، الهوية، الاستعمار الثقافي، التراث المههد بالاندثار، الحفاظ.

ZAWIYA IN ALGERIA : A TANGIBLE AND INTANGIBLE HERITAGE THREATENED WITH EXTINCTION

Abstract: The Zawiyas in Algeria represent historical Sufi religious institutions that transcend their role as places of worship to encompass education, hospitality, and socio-political influence. They constitute tangible cultural heritage manifested in their unique traditional architectural style. They are also a vital intangible cultural heritage, embodied by Sufi practices, dhikr (remembrance of God), religious chants, folk tales, and inherited social rituals, as well as the valuable manuscripts and books some of them contain. However, this rich heritage faces the risk of extinction due to numerous factors, including urban expansion, lack of funding, changing social patterns, the decease of sheikhs who possess the knowledge of the Zawiyas, and potentially some extremist religious interpretations for the heritage and history of Zawiyas. The loss of the Zawiyas signifies the loss of a significant part of Algeria's collective memory, its educational and social history, its authentic cultural expressions, and its unique spiritual legacy. For all these reasons, protecting this integrated heritage requires urgent and concerted efforts to document it, restore it, and support the practices associated with it, to ensure its continuity and transmission to future generations.

This study adopted a methodology that combines quantitative and qualitative approaches and considers the historical and cultural nature of the subject. It utilized numerous sources such as books, articles, scientific journals, and academic works that addressed the history of the Zawiyas, in order to create a clear historical background about this threatened heritage and the importance of addressing its documentation and preservation within the context of the increasing attention in preserving cultural heritage and the challenges associated in the face of the threats of globalization. The sources also included research centres and archives in Algeria to search for historical documents, manuscripts, old photographs, maps, and reports in addition to conducting field interviews with some individuals involved in history and heritage of the Zawiyas.

The most important finding of this study is that: the insufficient documentation of these Zawiyas, their holdings, practices, and traditions, in addition to the disappearance of some crafts associated with them, makes them vulnerable to extinction as intangible cultural heritage. Meanwhile, the deterioration of their buildings due to exposure to climate factors, theft, looting, and neglect, as well as a lack of knowledge about their original building materials and techniques and their unique architectural styles that reflect an important part of Algeria's architectural heritage, threatens their loss as tangible heritage. The conclusion included a number of recommendations that can contribute to the protection and preservation of this cultural heritage, including: the necessity of documenting the Zawiyas and preserving the knowledge and traditions of the sheikhs and interested individuals who are still associated with them, allocating resources for the restoration of buildings according to recognized scientific standards in the field of heritage conservation, supporting practitioners and carriers of traditional knowledge to ensure the transmission of their knowledge to future generations, encouraging scientific research in this field, and other recommendations.

Keywords: Algeria, Zawiya, cultural colonialism, Endangered heritage, preservation.

مقدمة:

تعد الزوايا من بين اهم المعالم الاثرية والتراثية الغنية في الجزائر فقد بلغ عدد الزوايا بها حسب اخر الاحصائيات حوالي 500 زاوية¹. ويعكس هذا مدي اهميتها و دورها الفعال في الحفاظ على الهوية الجزائرية حيث كانت العمود الفقري لمجتمع في اعلاء شان الاسلام و حفظه فساهمت في نشر التعليم العربي الاسلامي محاربة الجهل و الامية حتى لم يبق من ابناء الجزائريين من يجهل القراءة و الكتابة و هذا بشهادة تقارير الاستعمار غداة الاحتلال². وهذا نتيجة جهود مشايخها من اهل العلم و المعرفة، والتزامهم بتعاليم الدين الإسلامي و قيمه و تشجيع ذلك بكل الوسائل سواء كانت مادية أو بشرية، كما انها ساهمت في الجهاد و الكفاح و تطهير البلاد من المحتلين، وكانت ملاذا للفقراء و المساكين و غيرهم من الطبقات الاجتماعية المحرومة، و معقلا للأحرار و رباطات للمجاهدين، الذين نذروا حياتهم للعلم و الدين و القرآن و فتعلموا و تدرّبوا على ايدي كبار المشايخ ، و تخرجوا منها و عملوا على محاربة الجهل و الأمية، فهي جمعت بين وظيفة التعليم و الجهاد في آن واحد.

اهتمت الزوايا بتحفيظ القرآن الكريم ونشره بصورة مكثفة و اوسع بين الأجيال المتعاقبة، وعمته بين مختلف الطبقات الاجتماعية، كما انها احتضنت اللغة و الثقافة العربية الإسلامية ونشرتهما بشكل واسع و مكثف، كما فتحت أبوابها لطلاب العلم و المعرفة، و أنفقت عليهم بسخاء من وقت و جهد و مال ، وكان ذلك

¹ صلاح مؤيد العقي، الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، بيروت: دار البراق 2002م، ص 203.

² نفس المرجع، ص 209.

شكلا من أشكال مقاومة الجهل والأمية ونشر العلم والمعرفة، ضد سياسة التجهيل التي كانت الإدارة الاستعمارية الفرنسية تتبعها ضد الأهالي الجزائريين وعملت على نشر الإسلام في المواطن والأصقاع التي لم يصل إليها، خاصة الأقاليم الصحراوية النائية، أي أنها أتمت الفتح الإسلامي بعد توقفه، كما فعلت التيجانية والسنوسية¹، وكانت الصرح الديني والثقافي والشعبي والمرجع لأهلها من الداخل والخارج فتصدت لأشرس الحملات الفرنسية النصرانية والتكفيرية².

ساهمت الزوايا في توحيد كافة طبقات المجتمع وإزالة الفوارق بينهم فقربت بين الأغنياء والفقراء والعلماء والأميين، وشرفاء الأصل وغيرهم، وصهرتهم في بوتقة واحدة، وألفت بينهم جميعا في إطار مفهوم الآية القرآنية "إن أكرمكم عند الله أتقاكم"³، ومفاهيم الأحاديث النبوية المختلفة مثل (النَّاسُ سِوَاءٌ كَأَسْنَانِ الْمَشِطِ) (وقال صلى الله عليه وسلم: " لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأبيض على أسود، ولا لأسود على أبيض إلا بالتقوى " وقد كان لهذا الجانب أهمية كبيرة في تاريخ الزوايا بالجزائر ومعظم البلاد الإسلامية. ولعبت الزوايا دورا هاما في المصالحة المجتمعية وتقريب وجهات النظر بين الفرقاء فساهمت في إنهاء الخلافات والخصومات بين مختلف القبائل والفئات وطبقات المجتمع وذلك بفضل مركز شيوخها وعلمائها، فنزعت فتيل الازمات المجتمعية وتمتع بفضلها المجتمع الجزائري بنوع من الاستقرار النفسي والخلفي، وساعد ذلك على التفرغ لمقاومة السيطرة الأجنبية الاستعمارية.

ولعبت الزوايا دورا هاما كمراكز ومخازن آمنة لدواوين الكتب والمخطوطات والتي لا تقدر بثمن في مختلف العلوم والفنون، وذلك بفضل اهتمام شيوخها وأتباعها بالعلم والتعليم والتأليف والنسخ والنقل والجمع على مر الأزمنة والفترات التاريخية. ومن اسف ان معظم هذه المخطوطات والكتب النادرة قد تسرب إلى البلدان الأوروبية خلال فترة الاحتلال الفرنسي للجزائر وبلدان المغرب الأخرى، وتعرض جزء هام من هذا التراث إلى التلف والضياع خلال مرحلة المقاومة للزحف الاستعماري الأوروبي في القرنين التاسع عشر والعشرين ميلادي، وخاصة في حرب التحرير الأخيرة في الجزائر.

المعنى اللغوي والاصلاحي لكلمة الزوايا:

الزوايا من الناحية اللغوية هي جمع الزاوية وهي مأخوذة من فعل زوى وانزوى بمعنى ابتعد وانعزل كما في كتب اللغة وسميت بذلك لان الذين فكروا في بنائها اول مره من المتصوفة والمرابطين اختاروا الانزواء

¹ عبد العزيز الهادي، الطرق الصوفية ودورها في نشر الاسلام بإفريقيا جنوب الصحراء، مجلة افاق فكرية، المجلد2، العدد2، الصفحات 123-131، ص 129.

² محمد نسيب، زوايا العلم والقران بالجزائر، الجزائر: دار الفكر 1998م، ص 27.

³ سورة الحجرات، الآية 13.

بمكانها والابتعاد عن صخب العمران وضجيجه طلبا للهدوء والسكون اللذين يساعدان على التأمل والرياضة الروحية ويناسبان جو الذكر والعبادة وهي من الوظائف الإسلامية التي من أجلها وجدت الزاوية. أما اصطلاحا فتطلق ويراد بها مأوى المتصوفين والفقراء والمسجد غير الجامع الذي ليس فيه منبر¹ يقول الشيخ السنوسي "ان كلمة الزاوية دال على معناها، زوي يزوي إذا جمع الشيء، وبالتالي فالزاوية جامعة، لكونها تجمع العباد على حب الله ورسوله وذكره تعالى، وكانت العرب تقول قديما "تزاوى القوم" أي تضامنوا، وتحلقوا في بقعة لغرض ما من اغراض الحياة. وكما هو معروف ان اهل الزاوية يتحلقون، ويجتمعون ذاكرين الله تعالى ومنه فاللفظ مشتق من الفعل انزوى.²

يتضح من خلال هذه التعريفات، لمعنى الزاوية أنها كانت مؤسسة دينية واجتماعية، كما كانت فضاء لبث العلوم والفنون المعرفية على اختلاف أصنافها وضروبها. فمثلت بهذه الوظائف الحيوية إحدى اللبئات الأساسية المكونة للبناء الاجتماعي والثقافي على مر تاريخه الطويل.³

تاريخ نشأة الزوايا:

ظهرت الزوايا بالمغرب العربي الاسلامي ابتداء من القرن الرابع الهجري كما جاء في بعض الروايات، ويذكر العلامة الجزائري الشيخ المهري البو عبد الله رحمه الله في مقال كتبه في تاريخ الزوايا ان الملك الموحي يعقوب المنصور⁴ الذي عرف بعلمه ودينه وسياسته بنى زاوية بدار الضيوف كتلك التي اسسها الملك المريني ابو عنان وتحدث عنها الرحالة المغربي ابن بطوطة.⁵ أما بالنسبة للمشرق فقد ذكر المؤرخون ان بعض خلفاء المسلمين الاوائل قد بنوا للمتصوفين بيوتا ملاصقة للمساجد خصصت للذكر والعبادة والاعتكاف والتأمل والفكر والرياضة الروحية وأطلقوا على تلك البيوت اسم الخانقاه وهي التي تعرف عندنا في المغرب "الزاوية".⁶ وقد كثر اقبال الناس على تلك البيوت، و عرفت بمرور الوقت تطورا كبيرا و توسعت اكثر فضاءاتها فانفصلت عن المساجد واصبحت بذاتها تستقبل الطلاب

1 صلاح مؤيد العقبي، مرجع سابق، ص 203.

2 كفاح جرار، زوايا تائرة من اللوحة الى البندقية، الجزائر: منشورات الانيس 2012م، ص 19.

3 ياسر هاشم عماد الهياجي، اسهامات الزوايا الصوفية باليمن في المحافظة على الموروث الثقافي (زوايا مدينة تريم حضرموت)، مجلة جامعة عدن للعلوم الانسانية والاجتماعية، المجلد4، العدد03، 2023، (580/563)، ص 565.

4 هو أبو يوسف يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن علي المؤخدي صاحب بلاد المغرب، ولد في عام 554هـ من ذي الحجة، بقصر جده في مراكش، لقبه المنصور بفضل الله له أولاد كالمأمون ومحمد الناصر وغيرهم وله بنات كثر، في سنة 595هـ هاجمه المرض ثم توفي يعقوب الملقب بأبى المؤمنين ودفن بمجلس سكانه في مراكش، فكانت مدة ولايته 16 سنة.

5 صلاح مؤيد العقبي، مرجع سابق، ص 204.

6 نفس المرجع ص 204.

وتقوم بتحفيظ القرآن الكريم وتدريس العلوم الدينية كالفقه والتفسير والحديث والتوحيد والعلوم اللغوية كالنحو والصرف والبلاغة، كما تقدم الطعام للطلبة وتوفر لهم الإقامة مجاناً.¹ وابتداء من القرن الثامن الهجري الموافق للرابع عشر ميلادي، تكاثرت الزوايا في المغرب الإسلامي وخاصة المغرب الأقصى في عهد المرينيين وانتشرت في كل الجهات وتأسست حول هذه الزوايا مدارس لطلبة العلم، بحيث لعب أهل الزوايا دوراً كبيراً وكان لهم السبق إلى تأسيس هذه المدارس، وهذا مما دعا المرينيين إلى العناية بها وإقامتها، بجانب المراكز العلمية بالمغرب وخاصة القرويين.² وبحلول القرن الثامن عشر حتى عرفت الزوايا انتشاراً أوسع من ذي قبل في الجزائر، وأصبحت مؤسسة تربوية تعليمية تسهر على تربية الموجددين وتعليمهم وتعمل على نشر التعليم العربي الإسلامي الصحيح بين الجماهير وبث مكارم الأخلاق ومحاربة الجهل والامية.

الزوايا في الجزائر خلال العهد العثماني:

استمرت الزوايا في توسعها وتطورها في الجزائر لتشهد خلال الفترة العثمانية ازدهاراً أيامها. وقد لاقت الاستحسان والقبول لدى الأتراك، خاصة وأنها وقفت إلى جنبهم أثناء حملاتهم الأولى لصد الغزو الإسباني من السواحل الجزائرية، وكانت الكثير من الزوايا في مثل هذه المناطق عبارة عن رباطات يقيم فيها الجند ليكونوا تحت الطلب كلما دعت الضرورة. وكثيراً ما كانت هذه الزوايا بأتباعها وجنودها وطلبتها تشكل قوة كبيرة ضمن الجيوش وقد حاربت ودافعت من أجل تحرير مدينة وهران. وبعد انقضاء الخطر الخارجي تخلت الزوايا عن دورها العسكري، وتفرغت للجانب الروحي والاجتماعي، حيث لعبت دوراً كبيراً في التعليم خاصة في الأرياف وكانت تؤدي بها الصلوات والدروس وتلقين أوراها الطريقة المتبعة حسب كل زاوية، كما كانت تأوي الفقراء والعجزة والغرباء، وتحمي الهاربين من المجرمين والسياسيين المغضوب عليهم من طرف الحكام، وكانت لها قداسة كبرى حتى من طرف هؤلاء الحكام، بحيث إذا لجأ أحد إلى الزاوية فلا يمكن لأحد أن يعترضه أو يعاقبه، فبمجرد دخوله الزاوية فهو في حماها، وليس بمقدور أحد أن

¹ نفس المرجع، ص 204.

² الزوايا ودورها الاجتماعي بالمغرب الأقصى في عصر بني مرين الدكتور عبد اللطيف بن رحو أستاذ باحث في التراث المغربي جامعة محمد الأول ص وجدة المغرب ص 10.

يعتدي عليه.¹ومن بين هذه الزوايا في الجزائر العثمانية نذكر زاوية الأندلسيين (زاوية سيدي علي بن مبارك بالقلية)، والتي كانت مركزاً لإيواء الطلبة وعابري السبيل وملجأً للهاربين من بطش الحكام.² كما كانت بعض الزوايا تختص بنوع من الخدمات تقصد بها فئات معينة دون أخرى، كزاوية مولاي حسن بمدينة الجزائر التي كانت دار سكن للعزاب، وكانت زاوية شيخ البلاد بنفس المدينة خاصة بالطلبة الأتراك دون غيرهم وقد كثرت الزوايا وانتشرت في الجزائر في المدن والأرياف والصحاري، وكان في كثير من الأحيان يتم بناؤها عند اشتهاً أحد الشيوخ المتصوفة بين الناس بتقواه وورعه وحسن سيرته، وتعلو مكانته، فيقوم أتباعه و مريدوه ببناء زاوية له يتعبد فيها ويعلم الطلبة ويستقبل زواره، ومن ثم تأخذ الزاوية في الغالب اسمه، وبعد وفاته يدفن داخل زاويته.³

وهكذا اعتبرت الزوايا ملاذاً وأماكن للتبرك واستجلاب الخير، والامن من غوائل الطبيعة والبشر وقد ساد الاعتقاد الشعبي بان من جاور الولي فهو في مأمن ولا بد أن يناله قسط من بركته، لما لهؤلاء الأولياء من مكانة عند الخالق وان هذه المكانة والميزة خولتهم هذه القوة فأمكنهم تحويل الخوف إلى أمن والعجز إلى قدرة. وساهم الأتراك خلال الفترة العثمانية في بناء بعض الزوايا وأوقفوا عليها عقارات عديدة لتمويل أنشطتها.⁴

بعض الزوايا الصوفية بالجزائر في العهد العثماني:

انتشرت الزوايا الصوفية في الجزائر خلال العهد العثماني فشملت مناطق القبائل وتنوعت نشاطاتها وازداد نفوذها وتوسع عمرانها و أهمها⁵:

أ - الزوايا القادرية

زاوية القيطنة القادرية: أنشأها الشيخ مصطفى بن مختار الغربي (1200 هـ، 1785 م) بالقيطنة قريبا من مدينة معسكر، حيث كانت قبلة للطلاب والمريدين وملجأً للمعوزين وأصبحت لها شهرة واسعة في بلاد المغرب نظرا للدور الذي قامت به في الجانب التعليمي.

¹ عبد القادر الدحوح، الزوايا بالجزائر خلال العهد العثماني، حولية الاتحاد العام للأثاريين العرب، المجلد 20، العدد 1، سنة الطبع، الصفحات (1163-1192)، ص 1180.

² بن حيدة يوسف، مؤسسة الزوايا ودورها في التواصل الصوفي ببلاد المغرب خلال الفترة العثمانية، مجلة افاق فكرية، المجلد 2، العدد 2، 2014م، الصفحات 75-91، ص 77.

³ عبد القادر الدحوح، مرجع سابق، ص 1170

⁴ بن حيدة يوسف، مرجع سابق، ص 77

⁵ نفس المرجع، ص 80

زاوية ابن علي الشريف: أسسها الشيخ محمد بن علي الشريف ببلولة بمنطقة القبائل الصغرى حوالي سنة 1700م، وتنتهي إلى الطريقة القادرية، وقد كانت هذه الزاوية مقصدا للطلاب من كل الجهات فقد تخرج منها عدد كبير من الفقهاء وتمتعت بشهرة واسعة ونشاط كبير.

ب-الزوايا الرحمانية

الزاوية الرحمانية بايت اسماعيل: أسسها محمد بن عبد الرحمان الجرجري الأزهري بعد عودته من المشرق (1183 هـ، 1770م)، وقامت هذه الزاوية بدور تعليمي في المنطقة، وقد عين الشيخ الأزهري خليفة له على الزاوية قبل وفاته وهو الشيخ علي بن عيسى المغربي الذي قام بدور كبير في نشاط الزاوية والطريقة الرحمانية.

ت-الزوايا التيجانية

زاوية عين ماضي: تقع في بلدة عين ماضي في جنوب سلسلة جبال العمور على بعد 72 كلم غرب مدينة الأغواط في الشمال الغربي وهي مركز وموطن للطريقة التيجانية، بدأت في نشاطها الصوفي بعد عودة الشيخ أحمد التيجاني من قرية أبي سمغون (1196هـ، 1782م) وقد قامت بدور كبير في نشر الطريقة عن طريق تعيين الدعاة والمقاديم في مختلف الجهات ا ساهمت الطريقة في نشر تعاليمها في الجنوب الشرقي من الجزائر والجنوب التونسي.

ث-الزوايا الشاذلية

الزاوية الزيانية بالقنادسة: قام بتأسيسها الشيخ محمد بن عبد الرحمان بن أحمد بن أبي زبان الإدريسي الحسني بالقنادسة الواقعة على بعد 17 كلم جنوب غربي مدينة بشار، خلفه ابنه محمد الأعرج على رأس الزاوية، وقد استمرت خلافة العائلة للزاوية ونشرها للتعليم ومبادئ الطريقة الشاذلية وقد اشتهرت الزاوية بتحفيظ القرآن الكريم وتعليم العلوم الدينية واللغوية وقد ذكر العقبي بأنها إضافة إلى هذه العلوم كانت تدرس الرياضيات والهندسة والمنطق كما كانت تقوم بدور اجتماعي يتمثل في إطعام الفقراء والمساكين وعابري السبيل.¹

ج-الزوايا الدرقاوية

انتشرت الزوايا الدرقاوية بالجزائر، فقد أنشأت زاوية سيدي عدة بدوار الكرد بالقرب من تيارت سنة 1840م أنشأها الشيخ عدة بن غلام الله. وقد قامت هذه الزاوية بتحفيظ القرآن الكريم وتدرسي علوم اللغة

¹ نفس المرجع ص 81.

العربية والدين الإسلامي. ¹ وهناك عدة زوايا فرعية في مختلف جهات الوطن نذكر منها على سبيل المثال زواوية الطيبات بولاية الوادي وزاويتان في أوقروت وأولاد راشد بولاية أدرار، وزاوية أوقروت تتربع على مساحة شاسعة قدرها اثنا عشر هكتار خصص منها عشرة هكتارات للزراعة. تخصص محصولها لتغطية نفقات الزاوية وأجور المعلمين.

ومما سبق نخلص الى ان الزوايا ظهرت في مراحل بدأت بالتصوف والمرابطة في سبيل الله، ثم تراوحت وظائفها بين الحربية والجهادية الى الروحية البحتة، واخيرا الى روحية واجتماعية. وفي بعض الحالات كانت تؤدي الوظائف الثلاث الحربية والروحية والاجتماعية. وقد عرفت الزوايا ايضا تطورا من حيث مكانتها في المجتمع وعند الحكام والسلاطين والامراء، حيث لاقت رعاية كبيرة من قبل هذه الطبقة الحاكمة في المشرق، لنشر المذاهب السنية ومواجهة الشيعة، رغم انها لم تشهد بالمغرب هذا الاهتمام في بداية تكوينها، وكانت تبنى من قبل المتصوفة أنفسهم او من طرف اتباعهم، ثم ما لبثت ان فرضت مكانتها في المجتمع ولدى الحكام، بداية من عصر سلاطين بني زيان وبني مرين وبني حفص الى غاية العهد العثماني. وبالرغم من اختلاف المصطلحات بين الزوايا والخوانق والتكايا.

الزوايا والاستعمار الفرنسي

لعبت الزوايا دورا حاسما و مهما في نشأة و تبلور المقاومة الشعبية العفوية ضد القوات الاستعمارية الفرنسية² فقد حارب الاستعمار الفرنسي في الجزائر الثقافة الوطنية ، ولما كانت اللغة العربية هي وعاء هذه الثقافة ، فقد ركز الاحتلال حربه عليها ، فقام الاحتلال بمطاردة اللغة العربية في كل مجالات الحياة بالجزائر ، كما حاول الاحتلال أيضا القضاء على معظم مراكز الإشعاع الثقافية العربية الإسلامية التي تتمثل في المدارس والجوامع والزوايا ، فحول بعضها إلى معاهد للثقافة الفرنسية ، وسلم بعضها الآخر إلى الهيئات التبشيرية المسيحية التي اتخذت مراكز لنشاطها المستهدف هدم عقيدة الجزائريين المسلمين كما قام بهدم البعض الآخر تماما . وقد استنكر مشايخ وعلماء الزوايا لهذه الظواهر فحاربوها منهم الشيخ عبد الحميد ابن باديس³ الذي تصدى لهم وحاربهم دفاعا عن الاسلام وحماية عقيدتهم من خطرهم⁴ ، ولما كانت اللغة العربية هي وعاء هذه الثقافة، فقد ركز الاحتلال حربه عليها، فقام الاحتلال بمطاردة اللغة العربية في كل مجالات

¹ نفسه، ص 82.

² كفاح جرار، مرجع سابق، ص 109.

³ الحميد بن باديس (1307-1358 هجرية) الموافق (4 ديسمبر 1889 - 16 أبريل 1940)، من رجال الإصلاح في الوطن العربي والعالم الإسلامي ورائد النهضة الإسلامية في الجزائر، ومؤسس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

⁴ محمد نسيب، مرجع سابق، ص 35-36.

الحياة بالجزائر وحول بعض الزوايا إلى معاهد للثقافة الفرنسية، وسلم بعضها الآخر إلى الهيئات التبشيرية المسيحية التي اتخذته مراكز لنشاطها المستهدف هدم عقيدة الجزائريين المسلمين كما قام بهدم البعض الآخر تماماً.

وقد نهب الاحتلال التراث الثقافي العربي الإسلامي الذي عثر عليه في المكتبات الجزائرية، مثل المخطوطات والوثائق والكتب، هذا فضلا عن المكتبات والكتب الأخرى التي أحرقت أو بعثرها، كما فعل بمكتبة الأمير عبد القادر، قائد المقاومة الجزائرية¹. واستولى الاستعمار على الأوقاف الإسلامية للزوايا التي كانت تقوم بالإنفاق على التعليم والثقافة والشؤون الاجتماعية للمسلمين. من الجهة الأخرى قاومت الزوايا هذا الاستهداف وعملت على المحافظة على مقومات الشخصية الوطنية ورفض سياسة الفرنسة التي سار عليها الاحتلال في الجزائر. وحيث ان اهداف الاحتلال تمثلت في تشويه الهوية العربية والإسلامية للشعب الجزائري فقد اتجه التعليم في الزوايا اتجاها لغويا ودينيا بصورة رئيسية، لأن القضية الأساسية أصبحت ضرورة الوقوف في وجه سياسة الاحتلال الرامية إلى القضاء على مقومات الشخصية الوطنية بكل الوسائل الممكنة². وقد نجحت الزوايا نجحا كبيرا في الحفاظ على مقوم أساسي من مقومات الشخصية الجزائرية، وهو المحافظة على اللغة العربية وتعليمها، ونشرها بين أبناء الجزائر، لا سيما في المناطق الريفية، إلى جانب تحفيظ القرآن والأحاديث.

من الجهة الأخرى قاومت الزوايا هذا الاستهداف وعملت على المحافظة على مقومات الشخصية الوطنية ورفض السياسة الفرنسية التي سار عليها الاحتلال في الجزائر، والتي تمثلت في تشويه الهوية العربية والإسلامية للشعب الجزائري وعليه اتجه التعليم في الزوايا اتجاها لغويا ودينيا بصورة رئيسية، لأن القضية الأساسية أصبحت ضرورة الوقوف في وجه سياسة الاحتلال الرامية إلى القضاء على مقومات الشخصية الوطنية بكل الوسائل الممكنة. وقد نجحت الزوايا نجاحا كبيرا في الحفاظ على مقوم أساسي من مقومات الشخصية الجزائرية، وهو المحافظة على اللغة العربية وتعليمها، ونشرها بين أبناء الجزائر، لا سيما في المناطق الريفية، إلى جانب تحفيظ القرآن والأحاديث³.

¹ الامير عبد القادر الجزائري هو قائد عسكري وسياسي جزائري، ولد عام 1808 وتوفي عام 1883، اشتهر بمقاومته للاحتلال الفرنسي للجزائر. وقاد ثورة شعبية ضد الفرنسيين واستمرت مقاومته خمسة عشر عاماً. يُعدّ الأمير عبد القادر رمزاً للمقاومة الجزائرية ورمزا لبناء الدولة الجزائرية الحديثة.

² عبد العزيز شبي الزوايا والصوفية والعزابة والاحتلال الفرنسي في الجزائر دار الغرب للنشر والتوزيع 2018م، ص 40.

³ نفس المرجع ص 41.

كما انها تصدت لسياسة اخرى اراد بها الاحتلال ضرب مقوم رئيسي وهو الدين الاسلامي وذلك بمحاولة نشر الديانة المسيحية، التي كانت من بين جملة اهدافه حيث كانت فرنسا تري ان الجزائر قد أصبحت ارضا فرنسية وأنها ضاعت من أيدي العرب الى الابد وإنما ينبغي لها ان تدين بالديانة المسيحية.¹ الا ان الزوايا كانت حصونا للعقيدة والايامن، ومراكز لتحفيظ القران وتعليم اللغة العربية، ودراسة القران وكلما يتصل به من علوم التشريع والفقه والتفسير والحديث والى غيري ذلك من العلوم الدين واللغة، واستطاعت أن تحفظ الإسلام في الجزائر في عصور الجهل والظلمات، وهذا بفضل الجهود العظيمة التي بذلها شيوخ الزوايا. وقد رسمت الزوايا بذلك الإطار الديني والثقافي فحافظت على مبادئ الشخصية العربية الإسلامية وقاومت سياسة الاحتلال الثقافي الذي انتهجته فرنسا في محاولاتها لتنصير المجتمع وطمس هويته العربية والمسلمة. من خلال ما تقدمنا به و عرضناه عن دور الزوايا نجد انها صنعت الهوية العربية على العموم و الجزائرية على الخصوص بمحافظتها على مبادئ الشريعة الاسلامية و السنة النبوية فكانت النواة الباعثة للخير و الداعية للأصالة و التمسك بالدين واللغة الام فحافظت على اللغة العربية و اوت الكثير من الشباب (المريدين) فزرعت فيهم بذور الخيرة النجاح و الكفاح . كما انها كانت الوجهة لكل متعطرش و متشرب للعلوم بكل انواعها من القران و الفقه و السنة الى التوسع في علوم اخرى كالحساب و الفلك و مختلف العلوم ، كما انها كانت مسيرة للعلاقات الخارجية فلعبت دور الدبلوماسية الحنق و المحنك مع جارتها من المغرب و تونس و ليبيا و حتى الشرق و مع كل هذا صنعت لنفسها صورة مزخرفة بأبهي المنمنمات ذات الطابع العربي الاسلامي فهي تمثل مرجعا للهوية والانتماء وهي المؤسسة الشاملة و مسجد للعبادة ومدرسة للتعليم وملجئ للهاربين ومأوى للغرباء، و السند للغة العربية التي ابقت عليها صامدة وشامخة صمود الشعب الجزائري، ورغم السياسة الاستعمارية الهادفة إلى فرنسة اللسان الجزائري على امتداد أكثر من قرن إلا أن اللغة العربية بقيت، وساهمت في المحافظة على تمسك أبناء المجتمع بالدين الإسلامي، رغم إغراءات التبشير والدعوة إلى التنصير.

الزوايا تراث مادي وغير مادي

وتمثل الزوايا في الجزائر تراثاً ثقافياً مادياً وغير مادي غنياً ومتشابكاً، يعكس قروناً من التاريخ والهوية الجزائرية. وان فهم هذا التراث يتطلب النظر إلى كلا الجانبين: التراث المادي للزوايا وهو الجانب العمراني

¹ أكد كاتب الحاكم الفرنسي عام 1932 على هذا التوجه فقال "ان اخر ايام الاسلام قد دنت، وفي خلال العشرين عام لن يكون للجزائر إله غير المسيح، ونحن إذا أمكننا ان نشك في ان هذه الارض تملكها فرنسا، فلا يمكننا ان نشك على أي حال، بانها قد ضاعت من الاسلام الى الابد. اما العرب فلن يكونوا رعايا لفرنسا الا إذا أصبحوا مسيحيين جميعاً)، انظر عبد القادر دحدوح، الزوايا بالجزائر في العهد العثماني، مرجع سابق، ص؟

والمعماري لهذه المؤسسات حيث تميزت الزوايا غالبًا بهندسة معمارية فريدة جمعت بين الطابع الإسلامي المحلي والمتأثر ببعض الأساليب المغاربية وهي تشتمل على العديد من الوحدات المعمارية مثل: المساجد أو المصليات، بيوت الطلبة (الخلاوي)، الأضرحة والمقامات، المطابخ والمخازن، هذا بالإضافة إلى ممتلكاتها ووقفها حيث امتلكت الزوايا أراضي زراعية، وعقارات، لتمويل أنشطتها واستدامة خدماتها، وهذه الأوقاف هي جزء أساسي من تراثها المادي الذي سمح لها بالبقاء والاستمرار. ان فهم هذا التراث يتطلب النظر إلى كلا الجانبين:

الزوايا كتراث غير مادي:

يقصد بعبارة التراث الثقافي غير المادي كل (الممارسات والتصورات وأشكال التعبير والمعارف والمهارات وما يرتبط بها من آلات وقطع ومصنوعات وأماكن ثقافية خاصة منها التي تعتبرها الجماعات والمجموعات، وأحياناً الأفراد جزءاً من تراثها الثقافي، وهذا التراث الثقافي اللامادي المتوارث جيلاً عن جيل تبدهه الجماعات والمجموعات من جديد بصورة مستمرة بما ينفق مع بيئتها وتفاعلاتها مع الطبيعة وتاريخها، وهو ينمي لديها الإحساس بهويتها والشعور بديمومتها ويعزز من ثم احترام التنوع الثقافي).¹

تعتبر الزوايا تجسيدا حيا للتراث الثقافي غير المادي، حيث حفظت وجددت ونقلت مجموعة واسعة من الممارسات والمعارف والمهارات التي تشكل جزءاً أساسياً من الهوية الثقافية للجزائر. ذلك ان الزوايا أسست الكثير من الممارسات التي أصبحت فيما بعد مصدر للالهامات وأصبحت تراثاً ثقافياً غير مادي تنقلته الأجيال وهو يجسد قصة حقبة شكلت الهوية الشعبية والثقافية الجزائرية المتشعبة بمبادئ الدين الاسلامي واللغة العربية، مع الحفاظ على مجمل العادات والتقاليد المترجمة لاصولها وجذورها والداعمة لقيمها واهدافها السامية.

يمثل التراث غير المادي للزوايا الجانب الأعمق والأكثر حيوية للزوايا، لأنه يتعلق بالممارسات، والمعارف، والتقاليد، والمهارات التي تنتقل عبر الأجيال. فقد مثلت العلوم والمعارف الدينية مثل علوم القرآن الكريم، السنة النبوية، الفقه (خاصة الفقه المالكي)، التفسير، الحديث، وعلوم اللغة العربية جوهر التراث غير المادي للزوايا. وهناك جانب آخر يتمثل في الطقوس والممارسات الصوفية مثل الأذكار الجماعية، الحلقات، المديح النبوي، الابتهالات، الروايات الشفوية، والشعر والمديح حيث تعتبر هذه الممارسات جزءاً حيوياً من التراث الشفهي والأدائي وتُعد شكلاً فنياً من التراث غير المادي. كما تعتبر التقاليد الاجتماعية والتي لعبت الزوايا

¹ الفقرة 1 من المادة 2 من اتفاقية اليونسكو لعام 2003م لصون التراث الثقافي غير المادي.

دورًا في صياغتها وتوجيه المجتمع الجزائري عبرها ، مثل طرق الاحتفال بالأعياد الدينية، تنظيم الأفراح، فض النزاعات، وتقديم المساعدة للمحتاجين والقيم الروحية والأخلاقية التي غرستها الزوايا عبر توجيهاتها وممارساتها مثل التسامح، التكافل الاجتماعي، الضيافة، الاحترام، والزهد في المجتمع الجزائري والتي أصبحت تشكل أساسًا ثقافيًا واجتماعيًا للمجتمع الجزائري إضافة إلى تراثها الغني من الخط العربي وفن التزيين والذى اهتمت به الزوايا باعتبارها مراكز للتعليم لتزيين المصاحف والمخطوطات، وفنون التزيين الذي يزين جدرانها كلها ضمن التراث الثقافي غير المادي لهذه الزوايا. ومن اهم أوجه الممارسات المرتبطة بهذا الجانب والتي تؤسس لتراث الزوايا كتراث ثقافي غير مادي هي¹:

1-التبرك وأنواعه:

مفهوم التبرك: التبرك هو طلب البركة والنماء والسعادة، والتبرك بالشيء طلب البركة عن طريقه. والتبرك يراد به طلب البركة عن طريق أشياء أو معان ميزها الله تعالى بمنازل ومقامات خاصة بالتبرك، وأثرها بعنايته على سواها، فالتبرك مصدره البركة التي خص بها الله تعالى بها أشياء أو أشخاصا دون آخرين. كما يعنى التبرك في المخيال الشعبي نيل البركة عن طريق شخص صالح يقول الحافظ الذهبي: " التبرك هو طلب الخير الكثير كطلب الشفاء من الله تعالى عن طريق إنسان مسلم صالح مبارك بمكانته الرفيعة عند الله، فالذي يتبرك بالصالحين وآثارهم، إنما يطلب الخير الكثير من الله تعالى عن طريق هذا المسلم الصالح أو عن طريق أثر من آثاره، كما كان الصحابة يفعلون بالنبي صلى الله عليه وسلم، ويتقربون إلى الله بالتبرك به وبآثاره." ²وقد تعددت أنواع التبرك فأصبحت كممارسات وطقوس تمارس في فضاءات وأماكن متعددة، وعليه يمكن التمييز بين مختلف أنواع التبرك ما يلي:

أ-التبرك بالقصائد والمدائح والمصنفات: ونقصد بها التبرك بمختلف القصائد والمدائح التي تتغنى بالأنبيا والأولياء الصالحين، وحيث يذكر الباحث حمدادو بن عمر أنه من خلال الوقوف على العديد من المصنفات والكتب التي وضعت في فضائلهما، فقد اتخذها كثير من المفسرين والشراح مصدر استنباطهم لكثير من الفضائل والآداب والمناقب والخصائص وهذا ما لمسناه في بعض كتب الرحالة المغاربة على غرار ما ذكره العياشي في رحلته بتبرك بقصيدة البردة، وذلك لما يعتقدونه الناس من مزاعم كثيرة حول البردة، وما روجه المتصوفة من معتقدات.

¹ بلعربي عبد القادر، ظاهرة الأضرحة والزوايا في بايلك الغرب الجزائري خلال الوجود العثماني، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجيلالي لياابس سيدي بلعباس، الجزائر 2021م (غير منشورة)، ص (203/195).

² بلعربي عبد القادر، ظاهرة الأضرحة والزوايا في بايلك الغرب الجزائري خلال الوجود العثماني، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجيلالي لياابس سيدي بلعباس، الجزائر 2021م (غير منشورة)، ص (203/195).

ب- **التبرك بالأولياء والصلحاء:** هو سمات الاحترام والتقدير للشيوخ والانتفاع ونيل البركة منهم حيث كان أكثر أنواع التبرك في بايلك الغرب، حيث كان التبرك بالشيوخ والأولياء الصالحين منشرا شكل كبيراً، فالأولياء يمثلون القدوة الحسنة لدى المتصوفة، لأن الله أنار بهم للعباد الهداية سبل وانتشلهم من سبل الغي والفساد، فتبرك بهم الناس، وقصدوهم إبان الضوائق طلباً للمخرج السليم، لأنهم يعتقدون أن دعاء الأولياء مستجاب لصلاحهم وورعهم فيتوسلون بهم.

ت- **التبرك بالأماكن:** يذكر الألماني ها بنسترايت من خلال رحلته أن زار مكانا كان للتبرك حيث يقول: لقد قضينا الليل في مكان يعرف بالمرابط وهو مقر أحد رجال الدين الذين يعتقد فيهم البركة والمعروفين بالأولياء أو المرابطين.

2. الحضرة:

يطلق رجال الطرق الصوفية على الذكر مصطلح "الحضرة" والحضرة لا تعنى في رأيهم حضور الله، لأن الله دائم الحضور في أذهان الصوفيين وإنما تعنى الحضرة حضور النبي (ص). وتعرف الحضرة على أنها جمع بين عمليتين الحزب وتلاوة القرآن، والصلاة على الله ورسول ويسمى الذكر والجنبة، والحضرة صلاة طقسية يجتمع فيها أعضاء الطريقة يقرأون فيها سوياً بعض آيات الذكر الحكيم، ويصمتون للتفكير فيها، وهو ما يسمى بالذكر أو الحزب الخاص بالطريقة. ويستعمل أعضاء الطريقة الذكر في حلقات ويرددون اسم الله طويلاً وبالتدرج إلى أن يصلوا إلى حال "الحال" وهو درجة من الانجذاب والوجد يمارسه المریدون بصوت جماعي بقيادة الشيخ أو المقدم. وتكون بالقلب واللسان.

3. الوعدة:

الوعدة عبارة عن تظاهرة سنوية تتمثل في احتفال ديني يقوم به أشخاص من سلالة الولي والتابعون له، حيث يتجمع بالزاوية كل من يريد من المنتمين إليها مدة ثلاثة أيام. وتعد الوعدة المقامة على شرف الولي فرصة لتجمع العشرات من المواطنين الذين يأتون من كل مكان. فنقدم فيها الذبائح من بهيمة الانعام عند مزارات الاولياء الصالحين اعتقاداً ببركتهم وجلباً للغيث تسهيلاً للحراث او حفاظاً على الغلة في بداية كل موسم او نهايته حسب اعتقاد الكثيرين من اتباع هذا الولي. وهذه الظاهرة لها مدلولات كثيرة في الثقافة الشعبية الدينية لدى الجزائريين من ذلك انها وعدا وتعهد بتقديم هدية للولي الصالح عند تحقيق امنية الزائر. والوعدة كظاهرة اجتماعية، تعكس صوراً من صور الفئات الاجتماعية المولعة بوليها من الناحية الدينية والاخلاقية

وحتى الثقافية¹. كما يمكن اعتبارها ظاهرة فنية تمتاز بالاحتفالية والتنافس من أجل الحفاظ على العادات والثقافة العربية الإسلامية وهي رمز من رموز الاستمرارية وفلسفة لوجود هؤلاء وتواصلهم الاجتماعي والثقافي والمجالي. هذا بالإضافة الى اللباس التقليدي والذي يميز الشيخ والمقدم والطلبة عن البقية كالبرنوس الصوفي وازضافة الى الالواح والحصير وكل هذه المعارف المرتبطة بالزوايا هي تراث ثقافي غير مادي.

الزيارة والتبرك بها :

وهذه الظاهرة هي جزء من الممارسات الشعبية الدينية ، وهي بدورها تمثل جزءا من نظام الدين في ثقافة المجتمع الجزائري المسلم، وهي متجذرة في السلوك الاجتماعي للجزائريين.

تجسدت هذه الظاهرة في مظاهر وسلوك عدة منها : تبرك الأمهات بالأولياء فأسمين أولادهن بأسماء هؤلاء الأولياء، ليعيش الأولاد ويشفى المرضى، وواظب الناس على زيارة الأضرحة وتقديم النذر وإقامة الولائم السنوية. فتحولت الأضرحة إلى مراكز استشفائية وسياحية ، فهينت بها المرافق الضرورية للصلاة والطهي والمبيت واتصل الدراويش والمجاذيب بالناس للتعريف بالطريقة الصوفية وشيخها ، وكذا الحصول على الصدقات، فيقرؤون الطالع، ويدعون الله للناس بشفاعة هذا وقد اتبع الجزائريون بعض الأساليب المتنوعة في زيارتهم للأماكن المقدسة ، طبعتها طقوس خاصة منها طلب الاستشفاء بالشرب والاعتسال من بئر أو عين مباركة قد تكون تابعة للضريح، أو تناول لثمار معينة وأوراق الشجر المحيطة بتربة الضريح ... أو استعمال التمامم والخلطات والعزائم والأحجية التي يقدمها للزائرين القائمين على الضريح من شيوخ الزوايا والمرابطين وأتباعهم. وتكون الطقوس عن طريق إشعال الشموع ونشر البخور لطرد الأرواح الشريرة والشياطين²

المخطوطات:

تعد المخطوطات جزءا مهما من الموروث الثقافي وتعكس المخطوطات وثائق تاريخية مهمتها حفظ الحقائق التاريخية للامة وهي تعد تراثا فطريا وحضاريا وثروة علمية على جانب كبير من الاهمية، ولقد حافظت الزوايا في الجزائر على هذا التراث من المخطوطات اذ كانت الزوايا ولا زالت عامرة بكثير من الكتب ونفائس المخطوطات. وعلى سبيل المثال تزخر مكتبة زاوية علي بن عمر بطولقة (35 كلم غرب بسكرة) بكنز من المخطوطات يقدر بنحو 1500 مخطوط في مختلف العلوم يعود تاريخ تدوين بعضها لأكثر من

¹ شرف موسي وبوزرينة سعيد، معالم ومظاهر الثقافة الدينية الشعبية في الجزائر: الزوايا والاضرحة انموذجا، مجلة الانسان والمجال، المجلد 7، العدد 16 ديسمبر 2021، الصفحات (31-70)، ص 41.

² مجلة الإنسان والمجال مجلد 7: عدد 2 ديسمبر 2021. معالم ومظاهر الثقافة الدينية الشعبية في الجزائر الزوايا والاضرحة أنموذجا. بوزرينة سعيد، شرف موسى المركز الجامعي نور البشير البيض (الجزائر). ص 40/39.

11 قرنا وتعود أقدم المخطوطات بمكتبة الزاوية للقرن الرابع الهجري حيث تضم في رفوفها مخطوطا بعنوان " الكشف والبيان في تفسير القرآن " لأبي منصور الثعالبي النيسابوري سنة 355 هجري وفي علوم الحديث توجد نسخة من مؤلف العقيلي بعنوان " الضعفاء " سنة 382 هجرية إلى جانب مؤلفات تمتد حتى القرن الـ 13 هجريا.¹

كما نجد بالزوايا مخزونا مهما من وثائق وطنية تخلد الكفاح والمقاومة ضد الاحتلال، وهو كنز لا يقدر بثمن من وثائق مهمة تعود لزعماء المقاومة والحركة الوطنية في القرن التاسع عشر والعشرون ومنها متعلقات شخصية فعلى سبيل المثال حفظت زاوية الهامل رسائل للأمير عبد القادر أرسلها إلى مؤسس زاوية الهامل الشيخ محمد بن أبي القاسم الشريف الهاملي² بخط يده، ورسائل الأمير محمد الهاشمي والأمير علي بن الأمير عبد القادر إلى الشيخ محمد بن أبي القاسم، ورسالة من الشيخ محمد أمزيان بن علي ابن الحداد، ومن محمد بن أحمد المقراني إلى شيخ زاوية الهامل. كما نجد رسائل عديدة لزعماء الحركة الوطنية كمصالي الحاج والشيخ ابن باديس والشيخ الإبراهيمي والشيخ الزاهري والشيخ النعيمي والشيخ الحافظي، والشيخ توفيق المدني والشيخ أبو اليقظان والشيخ بيوض والشيخ ابن الفخار غيرهم، إلى جانب وثائق ثورة التحرير مما يعود للشهيد زيان عاشور وسي الحواس وشعباني وعمر ادريس والشريف خير الدين، وعلى قوجيل.³ وكلها رسائل ووثائق مهمة تؤرخ لفترة المقاومة ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر. على الرغم من أهميتها أصبحت مكتبات الزوايا تمر بحالات متفاوتة من الإهمال في الوقت الراهن، ولم يتعهد أصحابها بالصيانة الدورية نتيجة لضعف إمكانيات الزوايا في الوقت الراهن. ونتيجة لذلك أصبحت هذه المخطوطات المهمة تعاني من واقع مريع مما ادي إلى تلف بعضها، كما تواجه جملة من الظروف الطبيعية والمخاطر البيئية التي تؤثر عليها. ومن أبرز المخاطر والمشكلات التي تواجهها: الأخطار الطبيعية المتمثلة بالهواء، والجفاف والرطوبة، والتغير في درجات الحرارة، والإشعاعات الضوئية، الأمر الذي يؤدي إلى أضرار كيميائية تلحق بالأوراق والأحبار. إضافة الإهمال في حفظها وعدم مراعاة المعايير العلمية التي تضمن سلامتها على المدى البعيد، كل ذلك في ظل غياب الوعي بأهمية المخطوطات وقيمتها. إضافة الى السرقات المتتالية التي تعرضت لها المخطوطات سواء داخل البلد أو خارجه.

¹ كتر بنحو 1500 مخطوط في زاوية علي بن عمر بطولقة، موقع مجموعة المخطوطات الإسلامية، شوهدي في 2025/7/29م في:

<https://thearchive.me/tg/almaktutat/-DdwpXlJe1>

² الشيخ محمد بن أبي القاسم وُلد عام 1824م في الحامدية بطسطارا، وتعلّم على يد العديد من العلماء، وأسس زاويته في الهامل عام 1849م. دعم

المقاومة الشعبية ضد الاستعمار الفرنسي، وتوفي عام 1897م عن عمر ناهز 73 عامًا ودُفن في مسجده بالهامل.

³ بن بوزيد لخضر، زاوية الهامل ودورها في حفظ التراث الجزائري، مجلة الانسان والمجال، المجلد، العدد 05-ابريل 2017، الصفحات (209-231).

الزوايا كتراث مادي:

تتميز العديد من مباني الزوايا بتصميم معماري تقليدي فريد يعكس الحقبة التي بنيت فيها وتكشف عن التقاليد وطبيعة المواد المحلية. وتتضمن النواحي والعناصر المعمارية في تشييد الزوايا اختيار المواقع ومواد البناء وشكل البناء ووظائف الابنية. ومن الناحية المعمارية فالزوايا هي نوع من الأبنية الدينية الخالية من المئذنة والمنبر وتضم ميضأة وغالبا ضريح مؤسسها، أو أحد رجال الله الصالحين، وبها قاعة تقام فيها الصلوات الخمس، ماعدا الصلوات الجامعة، وغرف لتحفيظ القرآن الكريم وتعليم العلوم الإسلامية وأخرى لسكنى الطلبة وطهي الطعام وتخزين المواد الغذائية والعلف وإيواء الحيوانات التي تستغل في أعمال الزاوية، بالإضافة إلى توفرها على خلوات لنسائك يبغون العزلة والانفراد للعبادة، ويلحق بها عادة مقبرة للذين أوصوا في حياتهم بأن يدفنوا فيها.¹

من جهة اخري لعبت الزوايا دورا هاما في التصميم الحضري للمدن والارياف الجزائرية، فكانت الزاوية نواة للتجمعات السكنية² حيث رافق انشاءها زيادة العمران من حولها، فحيثما يكون الشيخ يلتف حوله التابعين من جماهير الناس المخلصين له فتشكل النواة التي منها تنتزع باقي الفضاءات والنشاطات الأخرى مثل المسجد والمدرسة والأسواق والمسكان الفردية. ان الزوايا ليست مجرد جزء من تاريخ الجزائر، بل هي تجسيد حي لذاكرته الجماعية، وركيزة أساسية في تشكيل هويته الفريدة التي تميزه عن غيره من الشعوب، وتؤكد على جذوره العميقة في التاريخ الإسلامي العربي.

ويقترح مخطط الزوايا المعماري في أغلب الحالات من المدرسة منه إلى المسجد، إذ أنها تعتمد على جدار القبلة كقاعدة لتخطيط البناء، لكنها تختلف عنها لكونها قصيرة منخفضة القباب والعرصات قليلة النوافذ³، فهي في تتميز بالبساطة في مظهرها العام، و الذي يعبر عن المغزى الروحي لها و هو الزهد والانعزال عن مغريات الحياة الدنيا والتوجه نحو العبادات والطاعات و التعلم . تتمتع الزوايا كتراث معماري ديني بخاصية فريدة تنبع من وظائفه الروحية والتعليمية والاجتماعية وارتباطها العميق بالهوية المحلية الاسلامية، وتبرز القيمة المادية لهذا المعلم التراثي في نمطه المعماري الخاص به الذي يترجم العلاقة الباطنية بين

¹ محمد نسيب، مرجع سابق ص 27.

² بلعربي عبد القادر، مرجع سابق.

³ قرمان عبد القادر العنوان الزوايا في مدينة معسكر خلال العهد العثماني زاويتا ابي راس الناصري وسيدي بوسكرين أنموذجا، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، مجلد 17 عدد 01 يوليو 2021م، الصفحات (770،793)، ص 773.

الصوفي والمكان فكل عنصر معماري بها يحاكي الممارسات الروحية للصوفي أو الولي. ويتضمن التصميم المعماري للزاوية خططا تأملية تُملي تحويل المادة إلى أشكال تتبع نفس مسار البحث الروحي.¹ ان الأشكال الهندسية (المربع والقبّة والمثلث) المستخدمة في الشكل المعماري للزاوية لها فلسفة روحية عميقة. حيث يعد الحجم المكعب للقاعدة في الأدب الصوفي الرمز الأسمى للثبات والتجلي الأكثر تجليا للخالق. ويمثل هذا الحجم العالم المادي، والخلق، والإنسان، والأرض، أو الفردوس الأرضي. وهو أيضا تصميم الكعبة، ونقطة التقاء السماء بالأرض، والمساحة التي يُبرز فيها المقدس. أما المثلث، وهو شكل هندسي يضمن الانتقال من المربع إلى الدائرة، فيرمز إلى الانتقال من المادي إلى غير المادي. إنه يتجه نحو اللانهائية، نحو القبّة السماوية. هذا بينما تُمثل القبّة الدائرية أو الكروية المركبة على هذه المساحة المستطيلة عالم النقاء. ترمز هذه القبّة إلى الأبدية واللامادية والحركة الكاملة للروح، وليس لشكلها بداية ولا نهاية. الدائرة في الواقع نقطة تتحرك على خط دائري ثم تتغلق على نفسها. إنها الصورة التي يستخدمها الصوفيون للتعبير عن سر الخلق، الذي ينبع من الله ويعود إليه دون أن يغادر الوحدة الإلهية. نقطة مرجعها الوحيدة هي المركز، الذي يتطور من خلاله المحور الميثافيزيقي الذي يربطها بمحور مربع القاعدة يوحد هذا المحور العمودي الشكلين. يُشكل هذا التوحيد إعادة دمج رمزية للمربع الأرضي في الدائرة السماوية.²

أصناف الزوايا مع بعض النماذج

تتعدد أنواع الزوايا فمنها الجامع الزاوية أو الخانقات، والمدرسة الزاوية، والقبّة الزاوية، إلا أن هذه الأصناف لا توجد بينها فوارق كبيرة، فالزاوية في هذه النماذج جاء تخطيطها متأثرا بتخطيط عمارة المسجد أو المدرسة أو الضريح، فقط أضيفت إليها خلوات للمتصوفة، وإلى الطراز الأول تنتمي بعض الزوايا التي كانت بالجزائر، فقد جمعت بين أداء الصلوات الخمس والزاوية، مثل زاوية سيدي بن عبد المؤمن التي كانت في نفس الوقت مسجدا، ونفس الأمر ينطبق على زاوية بن باديس التي تعرف أيضا بمسجد سيدي قموش، وزاوية سيدي علي التلمساني التي ورد اسمها في نفس القائمة التي جاءت في دفتر أوقاف صالح باي على أساس أنها مسجد وزاوية، ونفس الشيء بالنسبة لزاوية سيدي محمد الغراب، وزاوية سيدي خليفة وغيرها. وقد عرفت ظاهرة ازدواج الوظيفة بين الزوايا والمساجد أو المدارس في العديد من النماذج، ومنذ فترات

¹Rôle du paradigme imaginal dans l'architecture des zaouias Ghada Chater, Université de Carthage, Tunisie: Revue Annales patrimoine-N°16, 2016, p 41.

² نفس المرجع، ص 43.

سابقة للعهد العثماني، حيث نجدها بمصر خلال العهد المملوكي في كل من خانقاه سعيد السعداء والبنديقاتي والشيخونة والبرقوقية بجبانة.¹

كان لزاوية سيدي عبد المؤمن بالجزائر تخطيطا مشكلا من صحن أوسط يلتف حوله رواق يمثل بيت الصلاة، والى جانب بيت الصلاة في الناحية الجنوبية الميضاة، وفي الطابق العلوي تلتف حول الصحن قاعة كبيرة بالجهة الجنوبية وثلاث غرف متعددة الأغراض والوظائف بالجهتين الشمالية والشرقية، في حين تستمر القبة في علوها والتي تغطي جزءا من الرواق خلف الصحن بمقابل المحراب. أما زاوية بن عبد الرحمن باش تارزي فقد شهدت تغييرات وتجديدات مست جوانب عديدة منها إلا أنها لم تخالف التخطيط الذي اتبعته زاوية سيدي عبد المؤمن، فهي الأخرى تشتمل على صحن حوله رواق يتقدم الرواق الجنوبي بيت الصلاة بداخله ضريح المؤسس، وفي الرواق الشرقي القبلي من الصحن أضرحة أخرى تم طمسها منذ مدة قصيرة بعد أن تحولت الزاوية إلى مسجد للصلوات الخمس، وفي الرواق الشمالي الميضاة، وفي سلم يقع إلى جانبها يتم الصعود إلى الطابق الثاني الذي توجد به غرف وقاعات أعيد بناؤها، ويتقدم الرواق الغربي المدخل الرئيسي للزاوية.²

وتشترك أغلب الزوايا بالجزائر في ظاهرة وجود أضرحة بها، وقد عرفت ظاهرة إلحاق الأضرحة بالزوايا إلى فترات تاريخية سابقة للعهد العثماني، حيث نجد لها أمثلة في القاهرة ترجع إلى العصر الأيوبي والمملوكي إلى غاية العهد العثماني وانتشرت هذه الظاهرة ببلاد المغرب خاصة خلال العصر العثماني، ففي المغرب الأقصى كانت أغلب الزوايا بها أضرحة وفي كثير من الأحيان كانت الأضرحة هي النواة الأولى التي بنيت حولها الزوايا، ومن أمثلتها الزاوية الجزولية بمراكش التي نشأت حول ضريح السلطان السعدي أحمد الأعرج على رفاة والده محمد القائم والشيخ الجزولي.³

أسباب تراجع الزوايا واندثارها كموروث مادي وغير مادي

برغم الأهمية البالغة للزوايا وما تزخر به من رصيد تراثي مادي عريق يتمثل في عمارتها التقليدية، وتاريخها المعماري الذي له الكثير من المعاني والرموز الدينية والثقافية، بالإضافة إلى الممارسات والعادات التي تبنتها على أسس دينية وروحية وتعليمية، فكونت تراثها اللامادي الغني بالعلوم الروحية والممارسات التربوية، والثقافية المتجذرة إلا أن الوضعية الحالية لبعض الزوايا، توحى بفقدان مكانتها في المجتمع

¹ نفس المرجع ص 1184.

² نفس المرجع ص 1185.

³ نفس المرجع ص 1186.

أصبحت العديد من الزوايا اليوم تواجه تحديات جمة تهدد استمراريتها، سواء من حيث اندثار مبانيها وتدهور حالتها العمرانية، أو من حيث انكماش دورها التربوي والروحي في المجتمع. ويعود هذا التراجع إلى جملة من العوامل المتشابكة، منها ما هو اجتماعي وثقافي، ومنها ما يرتبط بالتحولات الاقتصادية والسياسات العمومية، فضلاً عن التحولات القيمة التي عرفها المجتمع¹. أصبحت الزوايا نتيجة لهذه الظروف والعوامل عرضة للخراب والتهديم كما فقدت الكثير من أدوارها ومكانتها ونذكر من هذه الظروف والعوامل:

1. من أهم العوامل التي أدت إلى انكماش دور الزوايا في المجتمع هو التغيير الفكري والحضري نتيجة هيمنة التكنولوجيا والعولمة، ففي ظل التحولات الحضارية ومع ميلاد الدولة الجزائرية المستقلة بدأت البيئة الاجتماعية التقليدية في الجزائر في التفكك، فحل الانتماء إلى الوطن محل الانتماء إلى القبيلة والعرش وحل الولاء للدولة ولمنظومتها الثقافية والرمزية محل الولاء للقبيلة ولثقافتها ومنظومة رموزها ومعتقداتها. وقاد هذا إلى تيار فكري ساهم في تقبل الثقافة الحديثة بأشكال جديدة في المعرفة تنتسب إلى العلم وإلى أسسه الفلسفية الحديثة وتستند في الفعل إلى التقنية وعقلانياتها² وشهد المجتمع تحولات عميقة في أنماط التفكير والسلوك، أدت إلى تغيير النظرة العامة تجاه الزوايا. فقد أصبحت تُصنّف أحياناً على أنها مؤسسات تقليدية لا تواكب متطلبات العصر، خاصة لدى فئة الشباب، مما أدى إلى عزوف الكثيرين عن ارتيادها أو المشاركة في نشاطاتها³.

2. اتبعت هذه الزوايا أساليب عتيقة ومناهج مختلفة، وتمسكت بتقاليد بالية لم تكن تتلاءم مع التطورات الحديثة التي صحبت النهضة الأوروبية الحديثة، حتى ولو كانت لا تتعارض مع التقاليد العربية الإسلامية، وكان ذلك بمثابة تجرؤ إن لم نقل أنه عناد وتحذ ومن هنا ساد التخلف الذهني والاجتماعي بين أتباعها الكثيرين إلا القليل منهم وعمهم الركود والتفوق. انتشرت الدروشة والخرافات والأباطيل والبدع الدينية بين أتباعها وشيوخها، بسبب ضيق أفقهم الفكري وعجزهم عن فهم التطورات والحركات الإصلاحية، التي ظهرت في بعض بلدان الشرق الإسلامية⁴.

¹ محمد ذراري، الزوايا والضبط الاجتماعي في الجزائر بين الإرث التاريخي وسؤال الراهنية، مجلة افاق فكرية، مجلد6، العدد1، الصفحات (32-43)، ص 40

² العمري الطيب، الزوايا والطرق الصوفية بالجزائر التحول من الديني إلى الدنيوي ومن القدسي إلى السياسي (دراسة أنثروبولوجية)، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية العدد 15/ يوليو 2014، ص 134

³ قرمان عبد القادر العنوان الزوايا في مدينة معسكر خلال العهد العثماني زاويتا ابي راس الناصري وسيدي بوسكرين أنموذجا، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، مجلد 17 عدد 01 يوليو 2021م، ص؟

⁴ نفس المرجع، ص 776.

3. إضافة الى ذلك حد التعليم بما نشره من قيم جديدة وأفكار حديثة من نفوذ المعتقدات الشعبية وغير المتخيل التقليدي، فترجع الاعتقاد في قدرة الصلحاء والأولياء، وسري لدى فئات الشباب المتعلم موقف من هذه المعتقدات ينبع من رؤية تتجاوز الكرامات والخوارق، وتؤمن بقيم العلم الحديث. كما ساهم تراجع الروحانية وانتشار الفكر الاستهلاكي في الحد من الإقبال على القيم التي تمثلها الزاوية. ومن هذه التدايعات الثقافية والحضرية أيضا ان نظام المهن والوظائف الجديدة استقطب الجهد والوقت، فغير بذلك أشكال التدين حتى كادت تنحصر في الممارسات التعبدية الرسمية، وهمش أشكال التدين الشعبي وطقوسه، ونشأت بفعل هذا النظام مؤسسات جديدة كالنقابات والتعاونيات والجمعيات المهنية والنوادي، فخلقت أشكال تضامن حلت محل التضامن التقليدي الذي يتيح الاشتراك في المعتقد وفي الطقس الذي كانت تقدمه وتقوم به الزوايا.¹
4. وانتشر الفكر الديني السياسي والذي اعتمد على النخب المثقفة والمتعلمة بالمدارس وعمل أصحاب هذا الفكر الديني السياسي على الاستثمار في الأخطاء التي وقعت فيها بعض الزوايا والطرق الصوفية في تعاملها مع الواقع الاجتماعي والثقافي، أو الاستثمار في تلك التهم بالخرافات والبدع التي نسبت إلى الكثير من الزوايا وطرقها، وعملوا على إظهار التصوف بأنه دعوة إلى التواكل والزهد في أمور الدنيا والسياسة وأنها تحمل قيم سلبية للسيطرة على تفكير المجتمع.
5. كما انا الزوايا في الجزائر ما بعد الاستقلال عرفت خمولا وتغيبا لفترة زمنية ، لان كان توجه اهتمام القيادة السياسية آنذاك منصبا على بناء الدولة ، فتكلفت الدولة بالتعليم في جميع أطواره بظهور المنظومة التربوية، وتأسيس المراكز الثقافية التي حلت محل الزوايا، خاصة في عهد الرئيس هواري بومدين الذي عمل على تجميد نشاط الزوايا. بالإضافة الى الفترة الممتدة من 1980 الى 1990 (العشرية السوداء) اين ظهرت فيها مجموعة من التيارات الإسلامية التي حاربتها واعتبرتها أنها بؤر للبدع والشرك فقد خلفت شرخا في البنية الاجتماعية والثقافية والدينية، وهذا ما أحدث خلا في بناء المجتمع² وسبب تراجعها وحتى استبعادها عن الحضور الساسي و الاجتماعي وخاصة الديني الذي لعبته سابقا.
6. وفاقم غياب او قصور معطيات علمية كثيرة تتعلق بالتوثيق والمراجعة والبحث الى تدهور محفوظات ومكتبات الزوايا وتراثها حيث ان عدم التوثيق لتاريخها ومخطوطاتها ومقتنياتها وممارساتها

¹ العماري الطيب مرجع سابق ص 135.

² مكناس مختارية & كرايس الجيلالي الزوايا والتصوف في الجزائر بين المؤسسة دينية والمرجعية هوياتية الزاوية العلاوية وثنائية البعد الروحي والوظائف الاجتماعية مجلة ابن خلدون للدراسات والأبحاث العدد الثالث المجلد الأول 2021 الصفحات 90/69 ص 84.

وتقاليدها جعلها عرضة للاندثار. وساهم تراجع التعليم التقليدي داخل الزوايا، وقلة التوثيق العلمي لتراثها، وتردي حالة مكتباتها في تغييب دورها كمؤسسة معرفية وروحية.

7. غياب و موت الشيوخ وحملة المعرفة في مؤسسة الزوايا مع عدم وجود خلفاء لهم يحملوا

المعارف التقليدية والاسانيد الصوفي. ونتيجة لغياب الممارسين المؤهلين والعارفين لتراث الزوايا وارثها الصوفي فان الطريقة التي تمارس بها الأذكار والأوراد والأناشيد الدينية قد تتغير أو تتلاشى مع مرور الوقت وقلة الممارسين المتمكنين. كما قد لا يتم نقل الألحان والمقامات والأداءات الخاصة بالأناشيد الدينية الصوفية بشكل صحيح إلى الأجيال الجديدة.

8. من ناحية اخري ساهمت تراكمات العوامل الطبيعية من امطار ورياح وتغيرات مناخية في

التدهور التدريجي للزوايا ومبانيها وتراثها المعماري في أماكن عديدة من المدن الجزائرية إضافة الى انتشار ظواهر السرقة والنهب لمكتباتها ومخطوطاتها وتفشي الاهمال كل هذا جعلها عرضة للاندثار

9. وأصبحت الزوايا تعاني من نقص كبير في الموارد المالية اللازمة لصيانة مبانيها وترميم

مرافقها، ما أدى إلى تدهور بنيتها المعمارية في العديد من المناطق. كما أن غياب الدعم الكافي من الجهات الرسمية أو الجمعيات المحلية فاقم من مشكلاتها، فضلاً عن الالمام بتقنيات ومواد بناء الزوايا الاصلية وتراجع الحرف التقليدية التي كانت تسهم في الحفاظ على طابعها المعماري الأصيل.

10. أدي غياب السياسات العمومية الفعالة التي تدمج الزوايا ضمن استراتيجيات الحفاظ على التراث

الثقافي والديني الى قلة حظ هذا التراث المعماري الأصيل في خطط الصون والترميم التي ترعاها الدولة.

كما يساهم قلة و غياب النصوص القانونية¹ التي يمكن ان تنظم عملية صيانة وترميم هذا التراث المعماري

وتعنى بهذه المؤسسة الدينية من تفاقم الحالة التي انتهت اليها معظم الزوايا من الإهمال والتردي في مبانيها

والتراجع في أدوارها. كما أن بعض الزوايا لا تحظى بالاعتراف القانوني أو الرسمي الذي يسمح لها

بالحصول على الدعم، وتُهمَل في عمليات التصنيف والترميم التي تشرف عليها الهيئات المعنية بالتراث.²

التوصيات والحلول المقترحة

تشكل الزوايا جزءاً أصيلاً من التراث الثقافي والديني في المجتمعات الإسلامية، خاصة في الجزائر، حيث

لعبت أدواراً محورية في نشر العلم، وتكوين الأفراد، وتعزيز الروابط الاجتماعية، إلى جانب مساهمتها في

¹ فوزية لوصيف، الزوايا في الجزائر بين إرث التاريخ الاستعماري وضرورة الإصلاح والتجديد، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، المجلد 28، العدد1، 2014م، الصفحات 393-420، ص 400.

² العمري الطيب، الزوايا والطرق الصوفية بالجزائر: التحول من الديني إلى الدنيوي، أطروحة مقدمة لنيل درجة الماجستير، جامعة ورقلة، 2014م (غير منشورة)، ص 132-140.

الحفاظ على الهوية الوطنية والدينية. غير أن هذا التراث الثري يواجه اليوم تحديات متزايدة تهدد استمراريته، سواء من حيث تدهور بنيته المادية أو تراجع دوره التربوي والروحي. وفي سبيل معالجة هذا التراجع وضمان استمرارية الزوايا كموروث مادي وغير مادي، يمكن اعتماد جملة من التوصيات العملية، نذكر منها:

1. **التصنيف والحماية القانونية:** إدراج الزوايا ضمن قوائم التراث الثقافي الوطني والعالمي، وتحت مظلة اليونسكو يعزز من حمايتها واستمراريته المعمارية والمعنوية¹ بهدف توفير الحماية القانونية لها وضمان استفادتها من مشاريع الترميم والدعم.
2. **الدعم المالي والمؤسسي:** تخصيص ميزانيات لإعادة تأهيل الزوايا، مع إشراك الجماعات المحلية والمجتمع المدني في دعمها مادياً ولوجستياً.
3. **إحياء الوظيفة التربوية والروحية:** تشجيع تنظيم الحلقات التعليمية، والمواسم الدينية، والأنشطة الثقافية داخل الزوايا، مما يعيد ربطها بالمجتمع ويمنحها دوراً معاصراً.
4. **دمج الزوايا في السياحة الثقافية والدينية:** اعتماد الزوايا كمحطات أساسية في المسارات السياحية الهادفة، وتسويقها كمواقع تراثية وروحية ذات طابع أصيل.
5. **تعزيز التوثيق والأبحاث الأكاديمية:** دعم مشاريع البحث والتوثيق العلمي حول الزوايا، وتشجيع الجامعات ومراكز الدراسات على دراسة أدوارها وتاريخها وتطورها.
6. **الترميم والصيانة:** تخصيص موارد لترميم وصيانة المباني التاريخية للزوايا وفقاً للمعايير العلمية الاصلية هي القدرة على صيانتها بنفس مواد وتقنيات البناء الاصلية قدر الإمكان مع مختصين
7. **دعم الممارسين:** دعم شيوخ الزوايا وحملة المعرفة التقليدية لضمان نقل علومهم وممارساتهم إلى الأجيال الشابة.
8. **التوعية بأهمية الزوايا:** تنظيم حملات توعية بأهمية الزوايا ودورها التاريخي والثقافي في المجتمع الجزائري، تشجيع البحث العلمي: دعم الباحثين لدراسة تاريخ الزوايا وتراثها الغني كل هذه تكون ضمن محاولات الصون.
9. **تضمين التراث الصوفي في المناهج التعليمية:** تعريف الأجيال الشابة بتاريخ وأهمية الزوايا والتصوف في الجزائر وان الحفاظ على تراث الزوايا في الجزائر هو حفظ لجزء هام من الذاكرة الجماعية والهوية الثقافية للبلاد.

¹ نقروش حميد، "الممارسة الدينية والميدانية في فضاء الزاوية بمنطقة القبائل"، رسالة ماستر، جامعة تيزي وزو، 2021، ص 33-35.

10. إدراج الزوايا في المسارات السياحية الثقافية: تطوير سياحة ثقافية مسؤولة تحترم قدسية الزوايا وتساهم في دعمها الاقتصادي.¹

11. تقديم الاعانات المالية: للمساهمة في عمليات الترميم والبناء والتوسعة عن طرق الجمعيات والمنظمات الوطنية ولما لا ادراجها في قائمة التراث ليونيسكو

الختام:

أدت الزوايا في الجزائر كغيرها من المؤسسات الدينية دورا محوريا في إصلاح وتنظيم المجتمع وفق المبادئ الإسلامية الصحيحة. وساهمت الزوايا في تنظيم التعليم وتطويره وفق مراحل مرتبطة بالسن والتحصيل العلمي. وناهضت هذه المؤسسة الدينية حملات الغزو الأجنبي الذي تعرضت له مدن الجزائر خاصة من طرف الإسبان، فاستنفرت مريديها ومنتسبيها للالتحاق برباطات الجهاد وميادين قتال الأعداء لتحرير البلاد والعباد من بطشهم. ولعبت هذه المؤسسات الدينية أدوارا متعددة حيث احتضنت عددا كبيرا من العلماء الذين ساهموا في تنشيط الحركة الثقافية وتكوين وتأطير عدد معتبر من الطلبة الذين كان لهم دور كبير في تحرير المدينة من الاحتلال الفرنسي. ونتيجة للأدوار الكبيرة التي لعبتها الزوايا بتعاليمها وممارساتها فقد أصبحت مرتبطة بتاريخ وهوية الشعب الجزائري وتبلورت كتراث ثقافي مادي تمثل في مبانيها ذات الطابع المعماري المميز وفي تراثها غير المادي من الممارسات والمعارف التقليدية. تراجع الدور المحوري الذي لعبته الزوايا في المجتمع الجزائري في السنوات الأخيرة نتيجة لعوامل عديدة ومتشابهة أهمها التطور الحضري والثقافي الذي انتظم العالم ولم تكن الجزائر استثناء منه. حيث أدت نظم التعليم والحياة الحديثة لتراجع دور الزوايا واعتبارها مؤسسات عتيقة تجاوزها الزمن. كما فاقم من مشاكلها عوامل أخرى واقعية منها قلة التوثيق والعوامل المناخية والإهمال وقصور التشريعات والسياسات التي يمكن ان تشملها بالصيانة والترميم. لقد أوضحت هذه الدراسة بجلاء أن تراجع دور الزوايا في المجتمع الجزائري ليس وليد ظرف عابر، بل نتيجة لتحولات مجتمعية وثقافية واقتصادية عميقة، تتطلب تضافر جهود مختلف الفاعلين من سلطات عمومية، ومجتمع مدني، وباحثين، من أجل صونه وإعادة إحيائه. وفي هذا الإطار، تبقى التوصيات المقترحة بمثابة خارطة طريق لإعادة الاعتبار لهذه المؤسسة الدينية كمؤسسة حية، تجمع بين أصالة الماضي وحاجات الحاضر، وتسهم في تعزيز الروحانية، والتماسك المجتمعي، وصون الهوية الثقافية للأجيال القادمة.

¹ مختارة مكناس، الجيلالي كرايس، مرجع سابق، ص 85-90.

قائمة المصادر والمراجع

- العماري الطيب، الزوايا والطرق الصوفية بالجزائر التحول من الديني إلى الدنيوي ومن القدسي إلى السياسي (دراسة أنثروبولوجية)، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية العدد 15/ يوليو 2014.
- العماري الطيب، التصوف في الجزائر المعاصرة من الانزواء إلى المشاركة الايجابية مقارنة أنثروبولوجية للتحول في وظائف الزوايا الصوفية بالجزائر زوايا منطقة الزيبان ببسكرة-انموذجا، مجلة أنثروبولوجيا، مجلد 8، العدد 2، ديسمبر 2022م، الصفحات 182-203.
- العماري الطيب، الزوايا والطرق الصوفية بالجزائر: التحول من الديني إلى الدنيوي، أطروحة مقدمة لنيل درجة الماجستير، جامعة ورقلة، 2014م (غير منشورة).
- الفقرة 1 من المادة 2 من اتفاقية اليونسكو لعام 2003م لصون التراث الثقافي غير المادي.
- بن حيدة يوسف، مؤسسة الزوايا ودورها في التواصل الصوفي ببلاد المغرب خلال الفترة العثمانية، مجلة افاق فكرية، المجلد 2، العدد 2، 2014م، الصفحات 75-91.
- بلعربي عبد القادر، ظاهرة الأضرحة والزوايا في بايلك الغرب الجزائري خلال الوجود العثماني، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجيلالي ليايس سيدي بلعباس، الجزائر 2021م (غير منشورة).
- بن بوزيد لخضر، زاوية الهامل ودورها في حفظ التراث الجزائري، مجلة الانسان والمجال، المجلد، العدد 05-ابريل 2017م، الصفحات (209-231).
- سليم حاج سعد، التراث المادي واللامادي لقلعة بني راشد وسبل المحافظة عليه، مجلة قبس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، المجلد 7، العدد 1، الصفحات 340-356.
- بوزرينة سعيد موسى، شرف معالم ومظاهر الثقافة الدينية الشعبية في الجزائر الزوايا والأضرحة أنموذجا. مجلة الإنسان والمجال مجلد 7 : عدد 2 ديسمبر 2021. المركز الجامعي نور البشير البيض (الجزائر) سورة الحجرات 13.
- شرف موسى وبوزرينة سعيد، معالم ومظاهر الثقافة الدينية الشعبية في الجزائر: الزوايا والأضرحة انموذجا، مجلة الانسان والمجال، المجلد 7، العدد 16 ديسمبر 2021، الصفحات (31-70).
- صلاح مؤيد العقبى، الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، بيروت: دار البراق 2002م.
- عبد العزيز شهبي الزوايا والصوفية والعزابة والاحتلال الفرنسي في الجزائر دار الغرب للنشر والتوزيع 2018م.
- عبد القادر الدحوح، الزوايا بالجزائر خلال العهد العثماني، حولية الاتحاد العام للآثار بين العرب، المجلد 20، العدد 1، سنة الطبع، الصفحات (1163-1192).
- عبد العزيز الهادي، مقال الطرق الصوفية ودورها في نشر الاسلام بإفريقيا جنوب الصحراء، مجلة افاق فكرية، المجلد 2، العدد 2، الصفحات 123-131.

فوزية لوصيف، الزوايا في الجزائر بين إرث التاريخ الاستعماري وضرورة الإصلاح والتجديد، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، المجلد 28، العدد1، 2014م، الصفحات 393-420.

قرمان عبد القادر العنوان الزوايا في مدينة معسكر خلال العهد العثماني زاويتا ابي راس الناصري وسيدي بوسكرين أنموذجا، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، مجلد 17 عدد 01 يوليو 2021م، الصفحات (770،793).

كفاح جرار، زوايا ثائرة من اللوحة الى البندقية، الجزائر: منشورات الانيس2012م.

كنز بنحو 1500 مخطوط في زاوية علي بن عمر بطولقة، موقع مجموعة المخطوطات الإسلامية، شوهده في 2025/7/29م في:

<https://thearchive.me/tg/almaktutat/-DdwpxlJe1>

محمد نرداري، الزوايا والضبط الاجتماعي في الجزائر بين الإرث التاريخي وسؤال الراهنية، مجلة افاق فكرية، مجلد6، العدد1، الصفحات (43-32).

محمد نسيب زوايا العلم والقران بالجزائر، الجزائر: دار الفكر 1998م.

مختارية مكناس، الجيلالي كرايس، "الزوايا والتصوف في الجزائر بين المؤسسة الدينية والمرجعية الهوياتية"، مجلة ابن خلدون، 2021، مجلة ابن خلدون للأبحاث والدراسات، المجلد1، العدد3، 2021م، الصفحات 69-90.

نقروش حميد، الممارسة الدينية والميدانية في فضاء الزاوية بمنطقة القبائل، مجلة أنثروبولوجية الأديان، المجلد 17، العدد1، الصفحات 644-672.

ياسر هاشم عماد الهياجي، اسهامات الزوايا الصوفية باليمن في المحافظة على الموروث الثقافي (زوايا مدينة تريم حضرموت)، مجلة جامعة عدن للعلوم الانسانية والاجتماعية، المجلد4، العدد03، 2023، (580/563).

Ghada Chater, Rôle du paradigme imaginal dans l'architecture des zaouias , Annales du patrimoine, Volume 16, Numéro 16, Pages 33-45, 2016.

قصر تافيلالت ودوره في حفظ وتثمين التراث الثقافي و البيئي

أ. أوماشي هاجر*

ملخص

تعد الجزائر مهد للحضارات القديمة بحيث تعاقبت عليها منذ القدم و آلاف السنين هذا إن لم نقل ملايين السنين مثل الموقع المكتشف مؤخرا -عين الحنش - بمدينة سطيف الذي أرخه المختصون إلى 2.4 مليون سنة وبذلك يعد أقدم موقع في شمال إفريقيا بحيث عثر أثناء الحفرية على عظام لحيوانات من فصيلة فيالة وديناصورات قد انقرضت .

هذا وقد عرفت المدن الصحراوية شمال البلاد محطات تاريخية وحركة عمرانية مهمة بفعل تعاقب الحضارات عليها ، و بالأخص مدينة غرداية أو - بني مزاب - بحيث سجل وجودها إلى ما قبل التاريخ ويرجع السكان الأوائل بالمنطقة إلى العنصر البربري ، ثم الفتح الإسلامي في القرن 1 هـ وبعد القرن 5 هـ و ظهور قبيلة بني هلال في المغرب إستوطنت بعض القبائل العربية المنطقة لتليها طائفة من اليهود ثم الإستعمار الفرنسي و إنتهت برحيله عام 1962 ، مما أضفى على المنطقة تنوعا عرقيا و إرثا حضاريا على مر السنين.

أما فيما يخص التراث التقليدي في المنطقة فقد لعب دورا هاما في إبراز الزخم الثقافي من خلال التخطيط الموفق للمجتمع الميزابي لمدينته ومرافقها بحيث تلبى حاجيات ومتطلبات دينه ومعتقداته وبيئته فإمتاز عمرانته بالتنسيق ، الإنسجام، البساطة في الشكل والمضمون و دقة في إختيار الألوان. كما تتنوع العمارة الميزابية بتنوع منشأتها منها الدينية مثل المساجد و المقابر و المدنية مثل القصور.....إلخ وبذكر هاته الأخيرة سنعالج في بحثنا هذا مميزات الهندسة المعمارية لبيوت وقصور المنطقة ونخص بالذكر قصر تافيلالت - ببني يزقن - كنموذج حضاري عمراني جسد حديثا لتثمين الإرث الثقافي الميزابي القديم وللحفاظ على طبيعة وبيئة المنطقة.

*باحثة ومحافظ تراث ثقافي، المتحف العمومي الوطني للفنون والتعبير، الثقافية التقليدية - قصر الحاج أحمد باي-قسنطينة.

TAFILELT PALACE AND ITS ROLE PRESERVING AND VALORISATION CULTURAL AND ENVIRONMENTAL HERITAGE

Abstract :Algeria is the cradle of ancient civilizations, spanning thousands, if not millions, of years. One example is the recently discovered site, Ain Hanash, in the city of Setif, which experts have dated to 2.4 million years ago. It is therefore the oldest site in North Africa, as fossils and fossilized elephant and dinosaur bones were found during excavations.

The desert cities in the north of the country have known important historical stations and urban movement due to the succession of civilizations on them, especially the city of Ghardaia or - Beni Mzab - as its existence was recorded to prehistory and the first inhabitants of the region go back to the Berber element, then the Islamic conquest in the 1st century , after the 5th century and the emergence of the Beni Hilal tribe in Morocco, some Arab tribes settled in the region followed by a group of Jews and then French colonialism, which ended with its departure in 1962, which gave the region ethnic diversity and a cultural heritage over the years.

As for the traditional heritage of the region, it played an important role in highlighting the cultural momentum through the successful planning of the Mzab community for its city and its facilities, so that they meet the needs and requirements of its religion, beliefs and environment. Its architecture was distinguished by coordination, harmony and simplicity in form and content, and by the precision in the choice of colours.

Mzab architecture is also diverse in its various structures, including religious ones such as mosques and cemeteries, and civil ones such as palaces, etc. By mentioning the latter, we will address in this research the architectural features of the houses and palaces of the region, and we will specifically mention the Tafilalt Palace - in Beni Isguen - as a modern urban civilized model to enhance the ancient Mzab cultural heritage and to preserve the nature and environment of the region.

مقدمة

قصر تافيلالت الذي يعتبر قصرا بيئيا و تجربة إنسانية فريدة ومساهمة في التخفيف من آثار أزمة السكن والتغير المناخي والمحافظة على التنوع البيولوجي بالواحات، اهتماما بهذه التجربة "غير النمطية" المتميزة في تشييد مساكن تتماشى مع خصائص الهندسة المعمارية المحلية ومواد البناء المتوفرة بالجهة، من خلال الجمع بين الهندسة المعمارية والتنمية كما تبرز أهمية إقحام هذا الشكل غير النمطي من التصميم للقصر في المخطط الوطني لهيئة الإقليم وإنشاء مناطق وقصور وأحياء سكنية على امتداد الطريق العابر للصحراء

بين غرداية والمنيرة وان صالح وتمنراست، مع الأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات الايكولوجية والاجتماعية لكل منطقة في التنمية المستدامة.

- إشكالية البحث:

نحاول من خلال ورقتنا البحثية هذه الإستقصار عن الدور الذي لعبه قصر تافيلالت كإرث و موروث ثقافي في للمجالين البيئي و الثقافي؟؟ و كذلك دوره في الحفاظ عليهما ؟ وهذا ما يدفعنا للتساؤل حول :

- ماهية و تعاريف دقيقة تخص قصر تافيلالت ؟

-منطقة بناء قصر تافيلالت – واد بني زقن – أو – واد بني مزاب ن تاريخه ، موقعه ، طبيعته و تضاريسه ؟

-السكن التقليدي لواد بني مزاب ؟

-أسباب و دوافع إنشاء قصر تافيلالت ؟

-عادات و تقاليد قصر تافيلالت ؟

-مواد و تقنيات البناء ؟

-الجوائز الدولية و الإقليمية عليها في كافة المحافل ؟

- فرضية البحث:

نلجأ دائما إلى إفتراضيات للتوضيح اللبس الذي يمس الموضوع و الأسئلة المطروحة سابقا

ونضع فرضيتين :

-الفرضية الأولى:

أن من أهم الدوافع و الأسباب التي دفعت المعماري الجزائري لإعادة بناء قصر تافيلالت على نفس طراز ونمط القصور الصحراوية ببني ميزاب سواء من حيث الشكل أو التوزيع الفضائي للمساحات الداخلية و الواجهات و المداخل الرئيسية الخارجية هو المكانة الرفيعة التي تحتلها هاته القصور في قلوب و أرواح المعماري الميزابي و تعلقه الشديد باعادات و تقاليد أجداده و الحفاظ عليها و توريثها للأجيال القادمة .

-الفرضية الثانية:

بالرغم من حفاظ المعماري الميزابي بموروثه الثقافي و تميمه في قصر تافيلالت فهو لم يهمل كذلك الجانب البيئي و الصحي لقاطنة هذا القصر كما وظف العامل البيئي من خلال مجموعة من الممارسات

المستدامة، منها إعادة تدوير النفايات، والاستفادة من الطاقة الشمسية، وإتباع أساليب الزراعة البيولوجية، والمحافظة على التراث المعماري للمنطقة وبذلك جمع بين الأصالة و الحداثة .

أهداف البحث:

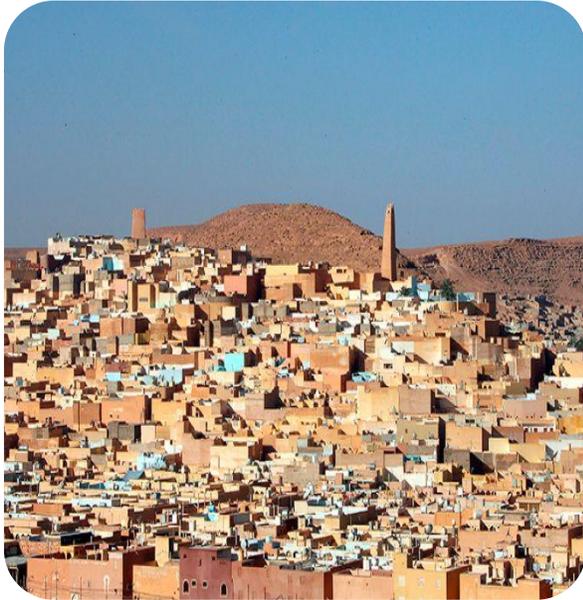
إن الهدف الرئيسي الذي يدور حوله بحثنا هذا هو إبراز القيمة التراثية و الثقافية و البيئية التي يلعبها قصر تافيلالت و استخدامه كنموذج يحتذى به في باقي ولايات الوطن ، بالإضافة إلى الدور الريادي الذي لعبه في تمثيل بلدنا الحبيب في مختلف المحافل الدولية و الإقليمية حائزا من خلالها على مجموعة من الجوائز التشريعية

-منهج البحث:

إعتمدنا في بحثنا هذا على منهج وصفي تحليلي و تاريخي محظ بالإضافة إلى إشارة بسيطة من المقاربة ، بالإطلاع على مراجع و مطبوعات ؟إلكترونية تمكنا من خلالها من الإجابة على الإشكالية المطروحة بتحليل بيانات و إبراز حقائق و وصف دقيق للحالة البحثية (قصر تافيلالت).

-1-الموقع الإداري والجغرافي لمدينة غرداية:

تقع ولاية غرداية في شمال الصحراء الجزائرية ، بين خطي عرض 32.80 و 33.20 شمالا ، و خطي طول 0.40 و 4.30 شرق خط غرينيتش ن و بالضبط بخط الطول المار عللا الجزائر العاصمة و توجد



على الطريق رقم 01 الربط بين الجزائر و تنمراست يقدر متوسط إرتفاعها عن سطح البحر بجوالي 468 م² ، وتبعد عن الجزائر العاصمة بجوالي 600 م² ، ويحدها شمالا ولايتي الإغواط و الجلفة و تبعدان عنها على التوالي بمسافة 200 كام و 300 كلم ، و جنوبا ولاية تمنراست ب 1470 كلم ، و شرقا ولاية ورقلة ب 190 كلم و يحدها غربا ولايتي أدرار و البيض و تبعدان عنها على التوالي بمسافة 680 كلم و 350 كلم¹ .

صورة رقم 01 : موقع مدينة غرداية .

صورة

رقم 02 : مدينة غرداية

عن موقع أت مزاب : AT MZAB.NET .

-3- التراث المادي واللامادي لمدينة غرداية :

تحصي ولاية غرداية أكثر من 200 موقعا ومعلما تاريخيا بالإضافة إلى التراث العالمي المصنف من قبل منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو)، وفي مقدمتها منطقة وادي ميزاب والقصور "المدن المحصنة" التي تشهد على هندسة معمارية غير نمطية مدروسة للغاية من قبل البنائين الأوائل ذوي المهارات في المجال العمراني والتي لازالت محل اهتمام العديد من المهندسين المعماريين ومخططي المدن المشهورين، بالإضافة إلى أنها تشتهر بنظام تقليدي عريق وفريد من نوعه لتقسيم المياه بواحات النخيل والبساتين، وهو نظام نادر للغاية يجعل من الممكن سقي بساتين النخيل بسهول وادي ميزاب بطريقة عادلة. وتنتشر بمنطقة غرداية مواقع أثرية عديدة تظهر آثارها في مواقع النقوش الحجرية والصخرية التي تشهد، - حسب متخصصين في الفن الصخري- على وجود حياة الإنسان بالمنطقة منذ آلاف السنين ولا تزال قيد البحث من أجل تحقيق تنمية سياحة ثقافية وعلمية² .

-4-المواقع و المعالم التاريخية :

تتميز غرداية بالعديد من القصور العتيقة التي تبدو موحدة في شكلها متجانسة في ألوانها وهي كالتالي:
-4.1- قصر تاجنيت (العطف) : تأسس سنة 1016 م في قرية تاجنيت أو العطف معناها المكان المنخفض، كما قيل ان التسمية هي نسبة لبعض العائلات البربرية القاطنة فيها.³ واللفظ القريب لها بالبربرية هو (تاقنيت) نسبة إلى الإناء الذي يصنع من سعف النخيل ويطلق من الداخل بمادة القطران ليستعمل بعد ذلك⁴ للماء أو اللبن أنشأها الخليفة بن أبغور سنة 402هـ/1011.

4.2- قصر أت مليشت (مليكة) : شيد سنة 756هـ/1355م ، وسبب تسميته بمليكة يعود إلى قبيلة أمازيغية تسمى مليكش في شرقي الجزائر سكنت المنطقة⁵ .

4.3- قصر أت إزجن(بني يزغن) سنة 1303 م : سمي نسبة لقرية التي أسس بها وهي أت يزجن أو بني يسقن التي شيدت سنة 721هـ/1321م، سميت بهذا الاسم نسبة إلى قبيلة زناتية بالقرب من عين الفكرون بقسنطينة تسمى (السقنية) .

4.4- قصر تغردايت (غرداية) : شيد سنة 477هـ/1085م إبان تأسيس قرية تغردايت (غرداية) التي تعني بالبربرية الجبل، ومنهم من يذهب بمعناها إلى الأرض المستصلحة الواقعة على ضفة مجرى الوادي، وقد جاء في الرسالة

الشافية لصاحبها أحمد أطفيش أن غارداية سميت باسم الغار الذي نزلت به امرأة اسمها داية، وهو معروف إلى يومنا هذا موجود في أعلى الجبل الذي بنيت عليه القرية.⁷

4.5- قصر آت بنور (بنورة) : يقع في قرية آت بنور أو بنورة التي شيدت سنة 457هـ/1065م أعلى جبل منقطع عن باقي الهضبة، وبنور إسم لجد إحدى القبائل الزناتية، أو هو إسم للوالي الصالح (سيدي بنور) الذي يطلق على مقبرة في الجزائر العاصمة⁸ ، بالإضافة إلى قصر بريان سنة 1960 ، قصر متليلي في القرن 14م ، قصر القرارة سنة 1630م⁹ .



صورة رقم 03 :
قصر تعردايت -



غرداية-

صورة رقم 04: قصر العطف -تاجينيت-



صورة رقم
05 : قصر
القرارة .



صورة رقم 06 : قصر بونورة -أت بنور- .



صورة



رقم 07 : قصر بني يزجن .

صورة رقم 08 : قصر مليكة -ات مليشيت-

5-المسكن التقليدي بوادي مزاب :

قبل الحديث عن المسكن التقليدي سنتطرق أولا إلى التعريف بهوية و تاريخ واد بني مزاب مع ثلة من الرحالة و المؤرخين الذين تفننوا في وصف المنطقة منهم:
حسن الوزان قائلا : " عن هذا الموقع:"مزاب منطقة مأهولة في قفار نوميديا على بعد نحو ثلاثمائة ميل شرق تيكورارين، و على نفس المسافة من البحر المتوسط...وهي أيضا رأس خط تجاري، يلتقي فيه تجار الجزائر بتجار أرض السودان" ¹⁰ ، تناول العديد من المؤرخين أصل تسمية وادي مزاب منهم "ابن خلدون"في قوله.": وهذا الاسم للقوم الذين اختطوها ونزلوها من شعوب بني بادين...من بني عبد الواد وبني

توجين ومصاب وبني زردال فيمن انضاف إليهم من شعوب زناتة، وإن كانت شهر مختصة بمصاب...¹¹، ويؤكد المؤرخ د. بحاز إبراهيم: قائلًا "ونبقى مع ابن خلدون حيث يذكر في نص دقيق موقع قصور بني مصاب، فضلا عن إشارات تاريخية ذات أهمية كبرى، فيقول:

"ومن بني واسين هؤلاء بقصور مصاب على خمس مراحل من جبل تيطر في القبلة لما دون الرمال، على ثلاث مراحل من قصور بني ريغة في المغرب، وهذا الاسم للذين اختطوها ونزلوها من شعوب بني بادين، وضعوها في أرض حرّة على أحكام وخراب ممتعة في مسارحها بين الأرض المحجرة المعروفة بالحماة في سمت العرق، متوسّطة فيه قبالة تلك البلاد على فراسخ ناحية القبلة، وسكانها لهذا العهد شعوب زناتة، وإن كانت شهرتها مصاب.

ثم يقول تعليقا على هذا النص بأسمائه وجغرافيته القديمة نسبيا: "إن أهم ملاحظة يمكن الخروج بها من هذا النص هي أن زناتة، ومصاب خاصة هم الوحيدون الذين كانوا يسكنون هذه المنطقة التي حددها ابن خلدون بنوع من الدقة، وهذا إلى عهده، وهو المتوفى عام 808هـ/ 1405م؛ فالمنطقة للزناتيين عموما، ونسبت للميزابيين خصوصا، وهي إلى القرن الثامن الهجري، الرابع عشر للميلاد، لا يسكنها إلا هؤلاء الزناتيون، الذين عليهم تسمية بني مصاب¹²

أما "مبارك الملي" فقال: "ومن أفضاء بادين مصاب بالوطن المعروف اليوم مزاب، والزاي و الصاد متقاربان ... وبنو عبد الواد الذين بميزاب من بني مطهر بن يمل بن يزقن بن القاسم¹

هذا من جهة أما من جهة أخرى فقد قام المعمار التاريخي في وادي مزاب باستجابة حقيقية لحاجات المجتمع وانعكاسا مباشرا لنمط حياته وطبيعة نشاطاته ومستلزمات بيئته وذلك ضمن منظومة

المجتمع الفكرية وإطاره الطبيعي، لذلك فإننا نكاد لا نجد جزئية في هذا المعمار لا تؤدي وظيفة معينة أو ترمز إلى هدف ما، إذ اهتم العديد من الباحثين والمهندسين بالخصائص المعمارية والعمرانية بوادي مزاب

مثل: الدكتور إبراهيم بن يوسف في كتابه "Espace et Société"، الباحث المصري أسامة النحاس فكتابه "عمارة الصحراء"، المهندس المعماري، أندريه رافيرو André Ravéreau في كتابه "Le

"M'zab, une leçon d'architecture" والباحث كلود بافارPavard Claud في كتابه

"Lumière du M'ZAB" حين قال: «تتخذ الدار أحسن ملجأ لأنها مأوى الأسرة، والأسرة هي حجر الزاوية عند المجتمع المزابي، وبالرغم أن الحياة الداخلية تبقى¹⁴م

أما النظام الذي إتبعه بنو مزاب قديما في تخطيط مدنهم وسكنهم كان نظام دفاعي كما أن هذه الحواضر شهدت اتساعا في عمراتها عدة مرات ويظهر ذلك من خلال تغير سور القصر و الأسواق و الآثار خير

دليل، ومراد هذا التوسع إما زيادة في عدد السكان وقلة الماء أو استقبالهم وافدين جدد فيضطر أهلها إلى الزيادة في مرافقها وتجديده¹⁵.

-6- العمارة و المنشآت الدينية لوادي بني مزاب :

من أشهرها :

-1.6- المسجد العتيق :

المسجد العتيق ويسمى كذلك بالمسجد الكبير ويعد من أهم المساجد في المنطقة نظرا لحالة حفظه و قيمته التاريخية و الأثرية ، يتميز بوجود منذنتين ، منذنة صغيرة و منذنة كبيرة و عدة محاريب تدل على التوسعات المتعاقبة التي عرفها المسجد عبر العصور ، كما يتأقلم بناؤه مع طبيعة الأرضية الجبلية المنحدرة ، حيث جاءت فضاءاته متدرجة حيث يتم التنقل بينها بسلا¹⁶



صورة رقم 08 : المسجد العتيق لمدينة غرداية.

و شيد في منتصف القرن:5هـ/11م 91 والمسجد الكبير في "بني يزجن" وهو من المساجد الكبرى والهامة في بلاد مزاب وتزامن تأسيسه بتشبيد مدينة "بني يزجن" ، وفي "القرارة" المسجد العتيق المتزامن مع تأسيس المدينة، ثم مسجد "بريان" الذي حاز على موقع استراتيجي كباقي مساجد مزاب و يتدرج حوله عمران المدينة، أما مليكة فقد ذكر "DAUMAS" بأنه يوجد بها ثلاثة مساجد، منها مسجد واحد واسع، وامتلكت مدينة العطف مسجدين، ومن المظاهر الحضارية بمزاب نلمس مساهمة الأوقاف في تمويل المساجد، و هي من ممتلكاتها وكل فرد مزابي ملزم بمنح عطاء للمسجد، علما أن أعضاء مجلس العزابة هم الذين يتولون أوقافها ليوزعوها بعد ذلك على مستحقيها¹⁷.

-2.6-المصليات الجنائزية :

-2.1.6-مقابر ومقامات :

مصلى سيدس إبراهيم، مقام الشيخ الفرستاني ، مصلى العطف، مصلى الشيخ بامحمد بن يزقن، مصلى باعبد الرحمن الكرثي مليكه، مصلى الشيخ بادحمان بنوره، مصلى الشيخ عمي سعيد بغرداية، مصلى الشيخ سيدي عيسى، مصلى الشيخ باعيسى او علوان، مصلى الشيخ بابا أونجمة ،، مقام أمي موسى، مصلى المستجاب ، مسجد الشيخ بابا و نجمة، مسجد الشيخ بابا عيسى أو علوان.



صورة

صورة رقم 10 : مصلى أمي محمد



رقم 09 : أروقة مصلى بمحمد

صورة رقم 11 مقام الشيخ سيدي إبراهيم
عن موقع أت ميزاب .نت.



يقول الأستاذ خالد أشقبقب : هذه المحاريب التي ترصع مقابرنا عناوين طهر، وعلامات تقوى. ما تقربنا إليها، ولا تمسحنا بها، ولا ذبحنا لها يوما. غاية ما هنالك أنها جزء من ضميرنا الجمعي الرصين، تذكرنا بصلاح آبائنا الأتقياء الأولين، وتلهمنا سير الأجداد المصلحين المهتدين، وترسم لنا طريق الرشاد و الإستقامة كل حين . فاللهم اجعلنا خير خلف لخير سلف.¹⁸

6-التصميم الهندسي لقصر تافيلالت :

1.6-قصر تافيلالت :

يقع قصر تافيلالت على مرتفع يطل على واحة بني يزجن، ذات انحدار يتراوح بين 12 إلى 15 بالمائة، يتربع على مساحة 22.5 هكتارا ويبلغ عدد سكان القصر حاليا، نحو 7.600 ساكن، لكن تصميم القصر مستلهم من الهندسة المعمارية القديمة لقصور وادي مزاب، كما أنه. تصمم للاستجابة لحاجيات التنمية المستدامة وضرورة المحافظة على القيم الاجتماعية للمجتمع المحلي. وجاء تلبية الإحتياجات السكان الملحة للسكن، والمحافظة على الواحات من الزحف العمراني، ومن أجل ضمان مستقبل اجتماعي آمن للأجيال القادمة¹⁹.



: مخطط التهينة لقصر تافيلالت .

عن الموقع الرسمي للقصر 2011 www.tafilelt.com

2.6-تصميمه الهندسي :

ونجد أن الشكل الخارجي للمساكن يشبه إلى حد كبير شكلها في النمط القديم من حيث المظهر وتوزيع الفضاءات وفي تجاورها. كما نجدها محاطة بسور يحتوي على مداخل بها أبراج، إلا أنه عرف تغييرا طفيفا

من حيث موقع المسجد من القصر الذي لم يأخذ المركز، وتتميز الشوارع باتساعها تلبية لحاجة ملحة وهي مرور وسائل النقل الحديثة وخاصة السيارة.²⁰

يشمل القصر ثلاثة أنواع من السكنات كبيرة الحجم، متوسطة وصغيرة، حسب الحاجة وعدد أفراد الأسرة والقدرة المالية لكل ساكن. يوجد داخل المسكن في الطابق الأرضي، وكباقي السكنات التقليدية بوادي مزاب، فضاء واسع نسبياً (وسط الدار) يضمن الربط بين جميع الغرف والطابقين الأرضي والعلوي. وهذا الأمر له جانب هام من الجانب الاجتماعي، حيث يضمن التواصل بين جميع أطراف العائلة، ويحقق عملية متابعة وتربية الأبناء. وإلى جانب غرفة الوالدين (غرفة النوم)، وغرف الأطفال، يوجد صالون عائلي حيث يتجمع أفراد العائلة، يجاور ساحة مفتوحة يمكن غرس بعض النباتات في جوانبها إضفاء مسحة طبيعية خضراء على المسكن. أما الطابق العلوي، فيضم مجموعة أخرى من الغرف ذات الاستعمالات المختلفة تهتم خاصة أشغال المرأة الماكثة في البيت الإنجاز أشغالها المتعددة من طبخ وغسل ونسيج وحيافة في أحسن الظروف. وضماناً للأمن، يتم وضع فتحة صغيرة تطل على مدخل المنزل، تسمح برؤية الشخص الطارق على الباب أو الجرس.²¹



صورة رقم 14 : مخطط نموذجي داخلي لقصر تافيلت.

عن الموقع الرسمي للقصر. www.tafilelt.com

7- أنواع مواد البناء المستخدمة:

استخدم الحجر في إنشاء العمارة المزابية، حيث يوفر عزلاً حرارياً (Thermal insulation) جيداً للفراغات، واستخدام الحجر الجيري ليساعد على احتفاظ الفراغات الداخلية بهوائها البارد معظم ساعات النهار أثناء ارتفاع درجة حرارة وتعد الحجارة من المواد التي لها خاصية عالية في تخزين الطاقة الحرارية من البيئة المحيطة وتباطؤ كبير في معدل توصيلها للهواء بالخارج والحجارة المستخدمة هنا مصدرها الصخور الكلسية البيضاء التي تميز التركيب الصخري للمنطقة.²²

-8- المواد وتقنيات البناء :

-1.8-المواد المستعملة في قصر تافيلالت :

قصر تافيلالت في غرداية مبني باستخدام مواد وتقنيات بناء مستوحاة من العمارة التقليدية للمنطقة، مع التركيز على الاستدامة والانسجام مع البيئة. المواد الأساسية المستخدمة هي الطوب اللبن، وهو خليط من الطين والقش، والجص، والخشب، والأحجار المحلية. أما التقنيات فتشمل بناء الأسقف المقبية والأقبية، واستخدام الأقواس والعقود، وتصميم الشوارع الضيقة والمتعرجة لتوفير الظل وتخفيف حدة حرارة الشمس.

-1.1.8-الحجارة:

تستخرج من الصخور الكلسية البيضاء²³ وقد تعددت إستعمالاتها منها ما هو للإستعمال المباشر، ومنها الإستعمال بعد معالجتها وتحويلها ومن هذه الإستعمالات (الأساسات، الأعمدة الحجرية، تشييد الحوائط، الأسقف التقليدية).

-1.2.8- المتشمت:

وهو نوع من الجبس يستخرج من الهضبة الكلسية على عمق 1 م يعالج في الأفران مدة 24 ساعة.

-1.3.8- الطين:

يعد الطين من المواد الأساسية التي تستعمل في بناء المنشآت السكنية والدينية والتعليمية بقصر تافيلالت.

-2.1.8-الجص :

يستخدم لتغطية الجدران الداخلية والخارجية، ويضفي لمسة جمالية ووقائية.

-3.1.8-الأخشاب :

تستخدم في الأسقف والأبواب والنوافذ، وتضفي متانة ودفناً على المباني.²⁴

-2.8- التقنيات:

-2.1.8-التسقيف بإستعمال القباب:

هذه التقنيات تسمح بتوزيع الضغط بشكل فعال وتوفر تهوية طبيعية، وتمتاز بالصلابة والقوة وسرعة الجفاف، ونجده في: المساجد والمصليات الجنائزية... ونادرا ما نجدها في المساكن.

-2.2.8-التسقيف بإستعمال القبو:



صورة رقم 15 : ممر

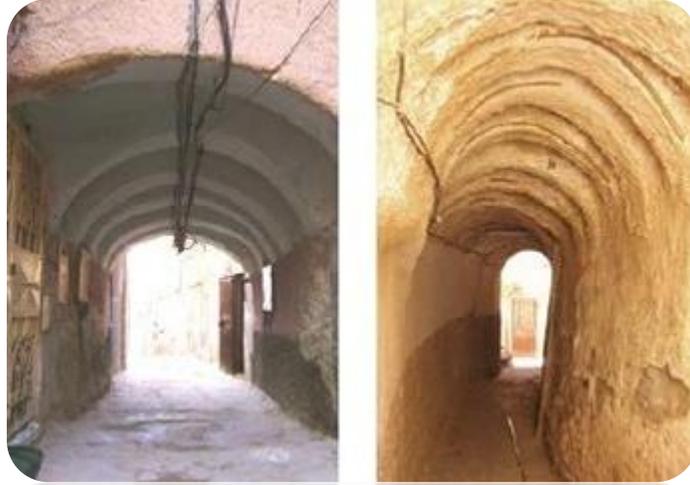
مسقف بالقبو

داخل قصر

عن ديوان حماية واد ميزاب و ترقيته .

يعتبر إنجاز القبو عملية متكررة لإنجاز العقد، وكثيرا ما يلجأ إليه البناء لإستعماله في مختلف البناءات كالمساجد، المصليات، الأبواب، المساكن... وذلك لما يتسم هب من صلابة وتوزيع الثقل بشكل متساوي على الجدران وشد للبناءية وتثبيتها²⁵.

-2.3.8-التسقيف بإستعمال العقود:



ممر داخل قصر

صورة رقم 16 :

مسقف بالعقود

عن ديوان حماية واد ميزاب و ترفيته .

تستعمل العقود في أغلب البناءات التقليدية الميزابية لما تمتاز به من سهولة الإنجاز و تحمل الأثقال من جهة و من جهة أخرى الإستغناء عن العوارض الخشبية وجذوع النخل المكلفة، و يتم إنجازها في:

-3.8- الأقباس والعقود :

تستخدم في الأبواب والنوافذ والممرات، وتضفي جمالية وتماسكاً على البناء.

-4.8- الشوارع الضيقة والمتعرجة :

تساعد على توفير الظل وتقليل تأثير أشعة الشمس المباشرة، مما يخلق مناخاً داخلياً مريحاً²⁶.

-9- الأبعاد المحققة من قصر تافيلالت:

-1.9- البعد الإجتماعي:

حيث تم تحقيق التساوي بين أفراد المجتمع، كون أن المنازل كلها لديها نفس النمط المعماري، وأيضاً بالنسبة للتكلفة التي تم وضعها في متناول الطبقة الفقيرة والمتوسطة، وبالتالي القضاء على الطبقات والفروقات الاجتماعية. كما بلغ النمط العمراني لقصر تافيلالت إلى إعادة إنتاج العالقات الاجتماعية التقليدية المحلية في أوساط سكانه؛

قصر تافيلالت بگرداية نموذج رائد في الحفاظ على الأصالة وتحقيق التنمية المستدامة .

-2.9- البعد الإقتصادي:

تخفيض تكلفة البناء إلى أدنى حدودها بالاعتماد على مواد بناء محلية، والاعتماد على التعاون والتشارك بين كل الأطراف المعنية بعملية تشييد القصر بغية التقليل من المصاريف والتكاليف التي من شأنها أن ترهق كاهل ذوي الدخل المحدود.

-3.9- البعد البيئي:

الاعتماد على مواد البناء المنتجة محليا كالحجارة والحصى والكلس، وهي مواد صديقة للبيئة. واسترجاع النفايات المنزلية من أجل رسكلتها من خلال الفرز الانتقائي، واسترجاع فضلات الماعز كل أسبوع لصالح وحدات صناعية الأسمدة الزراعية، إلى جانب إستغلال الطاقة الشمسية وإنشاء مساحات خضراء في محيط القصر²⁷.

-10- الجوائز الدولية والإقليمية لقصر تافيلالت:

حاز قصر تافيلالت ببني يزجن بولاية غرداية على عدة جوائز دولية لجمعه بين الهندسة المعمارية الأصيلة والتنمية المستدامة والمحافظة على البيئة وإطار الحياة، وتجسيده بحق مفهوم الإدارة الأيكولوجية والمحافظة على البيئة وكان القصر قد فاز بجائزة المسابقة الدولية "الأحياء النموذجية المستدامة"، من بين 129 مشروع من مختلف القارات في المسابقة الدولية، على هامش الدورة الثانية والعشرين من مؤتمر الأطراف حول تغير المناخ شهر نوفمبر 2016 الذي احتضنته مدينة مراكش..

كما صنف قصر تافيلالت أيضا في المرتبة الثانية للجائزة الكبرى للحي المستدام النموذجي، من طرف هيئة تحكيم مكونة من 75 مختصا دوليا.

وحاز قبل ذلك على الجائزة الأولى للبرامج البيئية التي ترعاها جامعة الدول العربية في 2014 بذات المدينة المغربية

ونال ذات الإنجاز العمراني ميدالية أحسن ثلاثة مشاريع عمرانية في إفريقيا.

الدولية "الأغا خان". وتحصل على المرتبة العاشرة دوليا من بين 3200 مشروع معماري من شتى أصقاع العالم للعمارة للعمارة في المسابقة.

وحظي القصر بزيارة وزراء ورؤساء حكومات و عدة وفود أجنبية، أشادت بهذه التجربة واعتبرتها نموذجا يستحق دراسته والاقتماد بأفكار تصميمه وإنجازه، خصوصا وأنه يشكل تجربة عمرانية فريدة من نوعها في الجزائر.

واستقطب القصر زيارة السفير الأمريكي السابق الجزائر "روربيرت فورد" الذي أشاد بجمالية واصالة

قصر تافيلالت²⁸.

نستخلص من هاته الورقة البحثية المنجزة جملة من الإستنتاجات المستخلصة من بينها:
-قصر تافيلالت تجربة إنسانية فريدة بمقارباتها الاجتماعية والإقتصادية والبيئية التي تشكل أبعاد التنمية المستدامة، وهي تجربة جديرة بتعميمها عبر كافة جهات الوطن.
- تمكن من الجمع بين الأصالة الأصلية والحداثة المتطورة في العمران وإنشاء المدن الجديدة، دون أن يتنافى ذلك مع الفن المعماري القديم. أما الإعتماد كليا على أنماط عمرانية غربية مستوردة، فهذا يتنافى مع المحافظة على القيم الحضارية و الاجتماعية للمدن الصحراوية، وللمدن الجزائرية عموما.
-إستطاع السكن في قصر تافيلالت أن يحقق ذاتية وشخصية وثقافة العائلات المستفيدة منه، كونه كان انعكاسا لقيمها و عاداتها و عقيدتها، وهذا من خلال المباشرة للمستفيد في المشار عملية تشييد منزله حيث يخول له ذلك إضفاء بعض مميزاته وخصائصه الذاتية على مسكنه، وأن يجعله ضمن شخصيته وثقافته حتى يشعر بالراحة والطمأنينة وهو داخل مسكنه ولا يشعر بالغربة و الانعزال داخله، فالمسكن في تافيلالت كان انعكاسا مباشرا لثقافة وشخصية وخصوصية المستفيدين منه.
-إستعمل في مواد البناء الحجارة والطين والجير كمادة أساسية في بناء القصور و تشييد المساكن و الأسوار و الأبراج وتبليط الممرات الشوارع بالإضافة إلى الأبار و منشآت الري.
- وهاته المواد المستخدمة البناء قابلة لإعادة التدوير مما يسمح بالحفاظ على التوازن البيئي (جريد النخل، الأخشاب، الحجارة).

-تخطيط ملائم للبيئة الحارة(المناخ المحلي)بتكتل و تراسس البناءات وتوجيه الوظائف داخل المسكن والأحياء للحماية من كثافة الإشعاع الشمسي و تقليل استهلاك الطاقة وتفاذي الأياح المحملة بالرمال.

خاتمة

يمكننا القول بأن تجربة تافيلالت الجديدة انطلقا من هذه الخصائص اعتبرت تجربة إنسانية يمكن تعميمها عبر كامل التراب الوطني طالما أن هناك متطوعين، وروح التضحية والتضامن الاجتماعي. في كل مكان، يكفي توجيهها نحو الطريق الصحيح للإستفادة منها واستثمارها لصالح السكان أنفسهم.

الهوامش

* مضاب أو مصاب -كما يذكرهم ابن خلدون- وهو الأذق، ومصاب جد للميزابيين، وقد أبدلت صاده زايا فقط، فقيل مزاب، وهذا أولى من التمسك بتأويلات معرّبة، في حين إن أهل المنطقة أمازيغ اللسان! ينظر: المرجع المذكور، ص 124 .

- 1- الأوغاوي عبد الوهاب، خصوصيات العمران الصحراوي – دراسة حالة مدينة غرداية – الجزائر - ،
مذكرة لنيل شهادة الماجستير، 2012-2013، ص44.
- 2- موقع أت ميزاب –AT MZAB.NET .
- 3- بكير بن سعيد أعوش ،
- 4- إبراهيم بن يحيى (القرادي)، رسالة في بعض أعراف وعادات وادي مزاب، تحقيق وتقديم، يحيى بن
هون حاج امحمد، ج2، طبعة خاصة، دار مساحات المعرفة، الجزائر، 2015م.
- 5- يوسف بن بكير الحاج سعيد، 2017م، تاريخ بني مزابدراسة اجتماعية واقتصادية وسياسية، ط4،
المطبعة العربية، الجزائر.
- 6- إبراهيم بن يحيى القرادي، نفسه.
- 7- أمحمد بن يوسف اطفيش، رسالة شافية في بعض التواريخ، مخطوط، معهد الدراسات الإسلامية تحت
رقم
A864 R، C831، ص، ص23، 24.
- 8- إبراهيم بن الشيخ القرادي ، نفسه.
- 9- موقع أت ميزاب .
- 10- الحسن بن محمد الوزان، وصف إفريقيا، تحقيق: محمد حجي و محمد الأخضر، ج2، ط2، دار الغرب
الإسلامي، لبنان، 1983م، ص، ص135، 134.
- 11- عبد الرحمن بن خلدون، 2000م، تاريخ بن خلدون، ج07، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- 12- بحاز إبراهيم، الميزابيون المعتزلة (قراءة جديدة لنصوص قديمة)، مجلة الحياة، ع: 01، نشر جمعية
التراث (القرارة)، رمضان 1418هـ/ جانفي 1998م، ص126
- 13- مبارك بن محمد الملي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج2، المؤسسة الوطنية للكتاب، دت،
ص24.
- 14- Claud pavard , Lumiere du Mzab, pologne, billancourt, 1974.
- 15- إبراهيم محمد طالي،، مزاب بلد كفاح، دراسة تاريخية اجتماعية تلقي أضواء على نشأة هذا البلد
وحياة ساكنيه، مطبعة الأفاق، غرداية، الجزائر 2013م.
- 16- موقع أت ميزاب، AT MZAB.NET .
- 17- محمد علي دبور، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ج1، الجزائر، 2007م، ص221.
- 18- موقع أت ميزاب، نفسه.

- 19- محمد قشار وزكري قشار، إعادة إنتاج النمط العمراني القديم والعلاقات الاجتماعية التقليدية: دراسة ميدانية في قصر تافيلالت بني يزقن غرداية، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، جامعة غرداية، العدد 15، سنة 2011، ص 284.
- 20- محمد قشار وزكري قشار، نفسه، ص 284.
- 21- Nouria Bourihane, Quand l'écologie s'allie aux traditions, Extrait du Portail Algérien des Energies Renouvelables, <http://portail.cder.dz/spip.php?article4119>, consulté le 21/12/2017.
- 22- ديوان حماية وادي ميزاب وترقيته ، 1992.
- 23- عقاقبة قواس مصطفي، التعمير في وادي ميزاب: بين حتمية التوسع وأولية الحفاظ على الموروث العمراني"، مؤتمر التقنية والاستدامة في العمران، جامعة الملك سعود، 2010.
- 24- شعبان محمد الأمين، باجو إلياس، إستدامة المنازل التراثية، نتيجة تقنيات أو ملاط متين؟ ، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في الهندسة المدنية، جامعة غرداية، 2020-2021، ص 29.
- 25- شعبان محمد الأمين، باجو إلياس، نفسه، ص 49-50.
- 26- زهية منصر، الغابرة تافيلالت بغرداية: مدينة مستنسخة من العصور قصر، الشروق اليومي، الجزائر، عدد 24-أفريل 2011.
- 27- عبد المجيد رمضان، قصر تافيلالت بغرداية نموذج رائع في الحفاظ على الأصالة وتحقيق التنمية المستدامة، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة قاصدي مرباح، مج 13، العدد 01، جوان 2020، ص 98-117.

CULTURAL IDENTITY IN HIGHER EDUCATION RESEARCH: QUESTIONING RESILIENCE AND INNOVATION :THE CASE OF AI

Dr. Hanane ALMI*

Abstract :The present work questions how cultural identity frameworks can inform our understanding of resilience and innovation in higher education contexts, facing the persistent problem of over-promising in AI. This paper tests the conceptual and practical evolution of AI companions as cognitive prostheses designed to navigate digital complexity, manage identity, and reshape ethical dynamics. Drawing on interdisciplinary considerations spanning sociotechnical systems, personal autonomy, and philosophical implications, it argues for the centrality of companion-like agents in the future of human-machine interaction, privacy regulation, and societal transformation.

ملخص

يتناول هذا البحث تساؤلاً حول كيفية إسهام أطر الهوية الثقافية في تعزيز فهمنا للمرونة والابتكار في سياقات التعليم العالي، في ظل التحدي المستمر المتمثل في المبالغة في الوعود المرتبطة بالذكاء الاصطناعي. ويختبر هذا المقال التطور المفاهيمي والتطبيقي لمرافقي الذكاء الاصطناعي باعتبارهم أطرافاً معرفية مساندة، صُممت خصيصاً للتعامل مع التعقيد الرقمي، وإدارة الهوية، وإعادة تشكيل الديناميات الأخلاقية. واستناداً إلى رؤى متعددة التخصصات تشمل الأنظمة الاجتماعية التقنية، والاستقلالية الفردية، والتأملات الفلسفية، يجادل البحث بأهمية الرفقاء الاصطناعيين كمكوّن أساسي في مستقبل التفاعل البشري-الآلي، وتنظيم الخصوصية، وتحول البنى الاجتماعية.

* University of Ghardaia, Algeria. anna.alemi@hotmail.com, ORCID: 7679-1991-0003-0009

Introduction

Higher education institutions (HEIs) are increasingly recognized not only as sites of knowledge transmission but also as cultural arenas where identities are constructed, contested, and performed. Defined as “*universities, colleges, and further education institutions offering and delivering higher education—including traditional universities and professional-oriented institutions such as universities of applied sciences or polytechnics*”¹, Investigating cultural identity within HE research involves examining both disciplinary and institutional traditions, as well as the lived experiences of students and staff, to understand how these shape teaching, learning, and organizational change. At the same time, HEIs face unprecedented pressures—demographic shifts, technological disruption, and global crises—that demand both resilience (the capacity to absorb and learn from shocks) and innovation (the creation and implementation of novel solutions), especially with the widespread integration of artificial intelligence (AI) across pedagogical, administrative, and communicative practices. As AI technologies increasingly mediate the way knowledge is produced and shared, they also reshape cultural narratives and redefine identities within academic spaces, prompting urgent inquiries into autonomy, ethics, and representation.

Background and Definition of AI

We initiate by raising a critical question: *what truly constitutes artificial intelligence* in an age flooded by news headlines and futuristic tales. AI has become a buzzword, often entangled in public fascination and speculation, yet its essence remains obscured by sensational claims. To address this, the work sets out to clarify what AI is today, trace its historical development, and explore its future possibilities.

A striking example illustrates this ambiguity—a Belarusian woman programmed a neural network to converse with the stored messages of her deceased fiancé. While the story resembles the narrative of a *Black Mirror* episode and echoes themes from the author’s own article, “Death and the Internet,”² the actual scientific merit of such projects is difficult to verify. These kinds of cases highlight the blurred line between genuine technological advancement and emotional storytelling disguised as innovation.

The term “artificial intelligence” was first coined by John McCarthy in 1956 during a seminal workshop at Dartmouth College. His vision for AI was practical and human-centered: machines should perform tasks that people do effortlessly—speaking, driving, planning—not elite cognitive feats like playing chess or doing rapid mental calculations. Donald Michie, another prominent figure, offered an alternative framing with “machine intelligence” and saw chess as a core benchmark of intellect. Although McCarthy’s definition is more inclusive, the public often associates AI’s success with dramatic milestones, like defeating world champions in chess and Go.

¹ IGI Global. (n.d.). *Higher Education Institution (HEI)*. In *Information System Projects for Higher Education Management*. Retrieved from <https://www.igi-global.com/dictionary/information-system-projects-for-higher-education-management/13099>

² Wilkes, Y. (2010). *Death and the Internet*. *Prospect Magazine*. (Referenced in: Wilkes, Y. (2019). *Artificial Intelligence: Modern Magic or Dangerous Future*. WF House Limited.)

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
Istanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

These moments fuel the perception of unstoppable progress, but they may not reflect AI's broader aims.

We should emphasize the importance of understanding AI's historical trajectory. Far from being a sudden revolution, its evolution has been gradual and often overlooked. A vivid anecdote from the early 1970s at the Stanford AI Laboratory recounts a rudimentary robot vehicle—barely more than a tray on bicycle wheels—that laid the foundation for autonomous exploration. Though it looked trivial, the vehicle contributed to ambitious projects like the lunar and Mars landers, which required self-driving capabilities due to the vast distance from Earth.

By weaving these threads together, the world is prepared for a wide-ranging exploration of AI: not just its technological breakthroughs, but its philosophical roots, social implications, and potential futures. The aim is to demystify AI and help readers distinguish between what's real, what's imagined, and what's simply well-marketed.

Artificial Intelligence has evolved slowly and unevenly, often misunderstood and met with skepticism. Two significant setbacks occurred in the early 1970s. First, philosopher Hubert Dreyfus published *What Computers Can't Do* (1972), dismissing AI as modern "alchemy" and arguing that genuine intelligence requires embodied learning—the kind humans experience as they grow¹. While rejected initially, his critique subtly influenced researchers to refocus on machine learning, emphasizing the importance of experiential knowledge.

In 1973, control engineer Sir James Lighthill presented a pessimistic report to the British government, claiming that AI could not meet its promises. His conclusions led to a freeze in UK funding for AI research. Ironically, Lighthill's own work on automated aircraft systems—now seen as a form of AI—contradicted his critique. Both Dreyfus and Lighthill underscored a shared concern: machines could not possess real-world knowledge naturally. Yet AI researchers persisted, believing such knowledge could be encoded, even as they debated how.

This tension led to greater awareness of the **frame problem**—the difficulty in teaching machines which facts remain true over time and which are context-dependent. For instance, a switch stays on until turned off, but rain might cease unpredictably. Humans intuitively grasp such nuances; computers struggle. The *Blade Runner* analogy illustrates this gap—when a synthetic being fails to recognize that a flipped tortoise can't right itself, its lack of grounded world knowledge is exposed².

Despite these philosophical hurdles, history has repeatedly shown that technical barriers in AI are not insurmountable. The legend of Galileo's "And yet it moves" echoes through time: AI continues to progress, quietly and steadily. Examples include machine translation (MT), once dismissed by

¹ Brooker, C. (Writer), & Harris, O. (Director). (2013, February 11). *Be Right Back* (Season 2, Episode 1) [TV series episode]. In *Black Mirror*. Channel 4. https://en.wikipedia.org/wiki/Be_Right_Back

² Wilkes, Y. (2010). *Death and the Internet*. Prospect Magazine. (Referenced in: Wilkes, Y. (2019). *Artificial Intelligence: Modern Magic or Dangerous Future*. WF House Limited.)

Yehoshua Bar-Hillel as impossible without vast world knowledge. His illustrative sentence—“The book was in the pen”—showed how a system would need to differentiate between a playpen and a writing pen. Today’s tools like Google Translate prove him wrong.

Another milestone came with the 1997 *Lobner Competition*, inspired by Alan Turing’s famous “imitation game.” A team created a chatbot that fooled judges into believing it was human through subtle cues—typos, slow typing, contextual replies. While clever, this type of chatbot remains largely unchanged in effectiveness, illustrating that some areas of AI plateau despite public belief in rapid advancement.

The Turing Test itself was never meant to confirm machine consciousness, but to sidestep philosophical debate: if a computer behaves like a person, we might as well treat it as thinking. Yet modern systems like Siri and Alexa, though programmed to handle the “Are you a computer?” question with charm, do little to advance genuine intelligence—they merely entertain.

Finally, all these setbacks warn against the persistent problem of over-promising **in AI**. Public excitement and media coverage often blur the lines between actual capability, speculative forecasts, and science fiction. While progress in certain domains is undeniable, others remain stagnant, raising questions about funding, expectations, and the need for realistic discourse around AI’s future.

Cultural Identity as an Analytical Lens

Early cultural studies in higher education research draw on two main traditions: disciplinary cultures (the shared norms and epistemic practices of academic fields) and institutional cultures (the values and rituals embedded in campuses). Disciplinary culture studies focus on how academic “tribes” develop their own languages and boundaries¹, while institutional culture research examines how universities’ histories, missions, and governance shape collective identity². More recent work foregrounds identity as a reflective instrument—one that reveals power relations, inclusion/exclusion dynamics, and the emotional undercurrents of campus life³. Here, identity is not a static trait but a process of “becoming” shaped through everyday interactions with curricula, policies, and peer networks.

1.3. Resilience and Innovation in Higher Education

In HE contexts, resilience has been defined as the ability to anticipate, respond to, and adapt to rapidly changing circumstances, minimizing negative impacts while seizing emergent opportunities. From an organizational perspective, resilience involves robust risk management (e.g., cybersecurity, financial contingency plans) and flexible governance structures that empower

¹ Becher, T., & Trowler, P. R. (2001). **Academic tribes and territories: Intellectual enquiry and the culture of disciplines** (2nd ed.). McGraw-Hill Education.

² Engwall, L. (2020). The governance and missions of universities. In L. Engwall (Ed.), **Missions of universities: Past, present, future** (pp. 1–19). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-41834-2_1

³ Vindevoghel, L. J. (2020). Power, identity, and the construction of knowledge in education. **in education**, 26(1), 1–15. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1246750.pdf>

rapid pivots in strategy¹. Pedagogical resilience focuses on sustaining learning continuity—through multimodal delivery, mental-health supports, and equitable access—especially in times of disruption (pandemics, natural disasters)². Digital resilience emphasizes technology’s role in providing reach, usability, and timely feedback, while preserving core educational functions and identity³.

Innovation in HE is often framed as the implementation of novel concepts—whether pedagogical models, administrative processes, or research partnerships—that deliver public value and strengthen institutional mission¹¹. This includes micro-level innovations (e.g., flipped classrooms, micro-credentials) and macro-level transformations (e.g., new business models, transdisciplinary institutes)⁴. Key enablers of innovation include leadership commitment, social capital (trust and collaboration), and mechanisms that translate grassroots ideas into scalable practices¹²⁵. However, entrenched hierarchies and siloed structures often inhibit the diffusion of innovation across departments and stakeholder groups.

Similarly, innovation trajectories are conditioned by identity narratives: institutions that see themselves as “traditional” may innovate only within their disciplinary confines⁶, whereas those embracing hybrid or boundary-crossing identities are more likely to pioneer transdisciplinary programs and partnerships. Identity thus acts as both catalyst and constraint for institutional innovation. When institutions lean on AI to bolster resilience—be it in education, healthcare, or crisis response—they often collide with deeply rooted cultural identities. Below are four key tension points, each illustrated with real-world examples

Cultural identity shapes how HE communities perceive and enact resilience. For instance, a campus culture that valorizes autonomy and disciplinary purity may resist centralized crisis

responses, while one oriented toward communal values may more readily adopt collective coping strategies. These identity-based predispositions influence both the uptake and effectiveness of resilience measures.

¹ Boin, A., & Lodge, M. (2016). Designing resilient institutions for transboundary crisis management: A time for public administration. *Public Administration*, 94(2), 289–298.

² Clum, K., Ebersole, L., Wicks, D., & Shea, M. (2022). Resilient pedagogy during times of crisis. *Journal of Effective Teaching in Higher Education*, 5(1), 36–49.

³ Rønning, R., Hartley, J., & Fuglsang, L. (2022). Valuing public innovation: Contributions to theory and practice. *Public Management Review*, 24(5), 659–677.

⁴ Gieske, H., van Buuren, A., & Bekkers, V. (2016). Conceptualizing public innovative capacity: A framework for assessment. *The Innovation Journal*, 21(1), Article 2.

⁵ See Helgeson et al. (2018) on communal coping strategies in institutional settings, and Lyons et al. (1998) for foundational theory on shared resilience responses. For the role of identity in innovation, refer to Bhabha’s hybridity framework in *The Location of Culture* (1994), and contemporary applications in *Reconstructing Identity: A Transdisciplinary Approach* (Springer, 2016). See also the CERC Migration report *Understanding Cultural and Identity Narratives in the Age of Advanced Digital Technologies* (2021) for insights into how institutional self-conception shapes innovation pathways

2. Major Cross-Clashes between AI-Driven Resilience and Cultural Identity within Higher Educational Research

2.1. Language Standardization vs. Dialectal Diversity

AI translation engines and speech-to-text tools are optimized for “standard” or high-resource languages, undermining regional dialects and endangered tongues. Example: In Algeria, students using AI-powered study aides find their Algerian Arabic colloquialisms repeatedly “corrected” into Modern Standard Arabic, eroding their sense of linguistic belonging and weakening local oral traditions.¹

2.2. Telemedicine Resilience vs. Traditional Healing Practices

Telehealth platforms deploy AI-driven diagnostics and treatment recommendations that privilege biomedicine over millennia-old herbal and spiritual practices. Example: During the COVID-19 surge in rural regions, AI triage apps routed patients away from village herbal clinics—clinics that had long anchored communal trust—leading to resistance and under-utilization of the digital system.²

3. Digital Pedagogical Continuity vs. Indigenous Learning Models

AI-powered learning platforms ensure uninterrupted schooling via algorithmic lesson plans, yet these often ignore communal, land-based pedagogies central to Indigenous cultures. *Example:* Canadian First Nations communities found AI lesson planners prioritizing Eurocentric history modules, sidelining oral storytelling methods that foster resilience through intergenerational knowledge.³

2.4. Crisis-Response Automation vs. Local Communication Norms

Chatbot-based emergency hotlines and early-warning systems are designed for efficiency and 24/7 availability but may flout local norms around humility, communal decision-making, or gender roles in communication. Example: In Bangladesh flooding zones, AI “voice bots” issuing evacuation orders in a self-assertive tone clashed with community expectations that elders mediate such messages, resulting in lower compliance⁴

2.5. Automated Surveillance vs. Communal Privacy Norms

AI-powered video analytics and facial recognition enhance public safety and disaster response but can infringe on collective notions of privacy and community autonomy. Example: In several

¹ Ali, A., & Mezdour, M. (2023). Dialectal marginalization in NLP: The Algerian Arabic challenge. *Journal of Language and Technology*, 18(2), 91–107

² Huang, Y., & Qian, L. (2022). AI and traditional medicine: Negotiating healthcare paradigms in rural China. *Telehealth and Society*, 11(4), 203–219.

³ Kirkness, V. J., & Barnhardt, R. (2021). Indigenous knowledge systems and digital curriculum conflicts. *Canadian Journal of Native Education*, 44(1), 15–32.

⁴ Haque, M., & Rahman, T. (2022). Sociolinguistic mismatch in AI emergency communication: Lessons from Bangladesh floods. *Technology and Culture*, 63(3), 579–593.

European capitals, AI CCTV systems deployed for crowd management during protests disproportionately flagged Roma communities, disrupting trust and cooperation.¹

2.6. Workforce Automation vs. Artisan Craft Traditions

AI-driven job-matching platforms promise economic resilience but marginalize traditional artisans whose craftwork resists algorithmic profiling. Example: In Algeria's tourism sector, AI apps streamlined bookings, but craftspersons saw reduced demand as visitors turned to digital storefronts.²

2.7. Content Moderation vs. Cultural Expression

AI Platforms use automated moderation to flag hate speech, misinformation, or sensitive content.³ Culturally, in Algeria and the Maghreb, dialects like Maghrebi Arabic are often misunderstood by moderation algorithms, leading to over-censorship of benign or culturally significant expressions. Tension: Algorithms may suppress local idioms, religious phrases (e.g., "Allah Akbar"), or political satire, mistaking them for violations.

2.8. Algorithmic Credit Scoring vs. Informal Lending Systems

AI Credit scoring models use digital footprints, mobile data, and behavioral analytics to assess risk.⁴ From the traditional perspective, in Algeria, informal lending relies on trust networks, social reputation, and community-based assessments. Thus, AI may exclude those without digital histories or misinterpret informal economic behaviors, reinforcing financial exclusion.

2.9. AI-Based Agricultural Forecasting vs. Indigenous Farming Calendars

AI Predictive models use satellite data, IoT sensors, and climate analytics to optimize planting and harvesting.⁵ While Indigenous calendars in Algeria rely on ancestral knowledge, lunar cycles, and local ecological cues, AI may overlook microclimates or traditional wisdom, while farmers may distrust tech that contradicts generational practices.

2.10. Smart City Traffic Management vs. Local Mobility Rituals

¹ European Digital Rights Network. (2023). AI surveillance and minority profiling: Roma communities under lens. *EDRi Policy Briefs*. <https://edri.org/publications/ai-surveillance-roma-profiling/>

² El Ghrissi, N. (2023). Craft in crisis: AI and traditional artisanship in Moroccan tourism. *Journal of Cultural Economics*, 17(3), 144–160.

³ Elswah, M. (2025). *Content moderation in the Global South: Insights from the Maghreb region*. Internet Society Foundation.

⁴ Kazimoto, D., Baadel, S., David, D., Mutahaba, R., & Rugumyambeto, J. (2024). *Tausi: A holistic AI approach to credit scoring using informal data for a sustainable micro-lending African economy*. SpringerLink.

⁵ Gikunda, K. (2024). *Harnessing artificial intelligence for sustainable agricultural development in Africa*. arXiv.

AI Traffic systems use sensors, predictive routing, and adaptive signals to reduce congestion.¹ In Algerian cities, mobility rituals include informal transport, pedestrian customs, and social rhythms. Therefore, AI may optimize for efficiency but disrupt local rhythms—like market days, prayer times, or communal gatherings.

2.11. AI-Powered Music Recommendations vs. Oral Music Heritage

AI Streaming platforms use algorithms to suggest music based on listening habits². Algerian music traditions—Raï, Chaabi, Berber folk—are passed orally and tied to place, ritual, and emotion. Ultimately, AI may favor globalized genres, underrepresent local artists, or flatten the emotional depth of oral traditions.

2.13. Automated Legal-Aid Chatbots vs. Customary Law Processes

AI Legal bots offer quick, scalable advice using NLP and legal databases.³ Yet, in Algeria, customary law includes tribal mediation, religious jurisprudence, and oral dispute resolution. Bots may misinterpret non-codified norms or fail to respect communal authority structures.

2.14. AI vs. Muslim Ethic of Self-Dependency: Cross-Clash Scenarios in Algeria

In Algeria, where Islamic values deeply inform social behavior and ethical decision-making, the rapid integration of AI into everyday life raises nuanced questions around self-dependency and moral agency. The Muslim ethic of *ikhtiyar* (self-choice) and *tawakkul* (reliance on God after individual effort) emphasizes human responsibility in judgment, especially in personal, familial, and spiritual domains. However, the deployment of AI technologies—from predictive policing to automated academic assessments—can subtly undermine this ethic by outsourcing critical decision-making to opaque systems.⁴

For instance, reliance on AI-driven career guidance tools in public universities may discourage students from pursuing self-reflective academic paths, instead channeling them toward algorithmically “optimized” choices that lack spiritual or communal alignment. Similarly, digital welfare systems informed by predictive algorithms risk reducing *zakat* (charitable giving) to impersonal distributions, sidelining the intentionality and relational aspects central to Islamic social justice. These tensions provoke calls among Algerian scholars and civil society actors for ethically conscious AI frameworks that respect spiritual autonomy and affirm the human capacity for moral deliberation.

Conclusion

¹ Goumiri, S., Yahiaoui, S., & Djahel, S. (2024). *Smart mobility in smart cities: Emerging challenges, recent advances and future directions*. CERIST.

² Onasanya, A. (2025). *AI meets African music: Tradition in the digital age*. African Music Library.

³ JES Publication. (2024). *Artificial intelligence for legal chatbot*

⁴ Boudiaf, A. (2023). *Artificial Intelligence and Islamic Ethics: Towards a Contextual Framework in the Maghreb*. *Journal of Muslim Societies & Technology*, 7(2), 54–73. <https://doi.org/10.31419/jmst.v7i2.234>

***Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
Istanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025***

Artificial Intelligence has swiftly become a transformative force in higher education, reshaping pedagogical practices, administrative frameworks, and research capacities across institutions. In the Algerian context, AI offers unprecedented potential to advance learning accessibility, curricular innovation, and institutional resilience—particularly amid infrastructural constraints and shifting student demographics. From intelligent tutoring systems to data-driven governance, its strategic implementation can foster equity and responsiveness in university settings.

Yet, as this paper has argued, the integration of AI technologies is not culturally neutral. The clashes observed—ranging from content moderation suppressing dialectal expression¹ to algorithmic credit scoring disregarding informal trust networks²—signal deeper tensions between global techno-solutions and localized cultural realities. Systems optimized for standard linguistic codes, biomedical norms, or Eurocentric curricula often undermine Algeria’s diverse epistemic traditions, communal values, and Islamic ethical frameworks. Whether in telehealth deployments sidelining traditional healing³ or AI platforms misaligning with Indigenous agricultural calendars⁴, the risk lies in allowing digital efficiency to displace culturally embedded ways of knowing.

As Algerian universities embrace AI to enhance educational infrastructure, these tensions must be critically examined, not dismissed. Research in this space must resist the allure of technological determinism and instead foreground culturally adaptive AI design, inclusive datasets, and reflexive governance models. The future of AI in higher education—particularly in postcolonial settings—hinges not just on innovation, but on its ability to harmonize with cultural identity, ethical autonomy, and local knowledge ecosystems.

Bibliography

Ali, A., & Mezdour, M. (2023). Dialectal marginalization in NLP: The Algerian Arabic challenge. *Journal of Language and Technology*, 18(2), 91–107.

Becher, T., & Trowler, P. R. (2001). *Academic tribes and territories: Intellectual enquiry and the culture of disciplines* (2nd ed.). McGraw-Hill Education.

Boin, A., & Lodge, M. (2016). Designing resilient institutions for transboundary crisis management: A time for public administration. *Public Administration*, 94(2), 289–298.

Boudiaf, A. (2023). Artificial Intelligence and Islamic Ethics: Towards a Contextual Framework in the Maghreb. *Journal of Muslim Societies & Technology*, 7(2), 54–73.
<https://doi.org/10.31419/jmst.v7i2.234>

Brooker, C. (Writer), & Harris, O. (Director). (2013, February 11). *Be Right Back* (Season 2, Episode 1) [TV series episode]. In *Black Mirror*. Channel 4.
https://en.wikipedia.org/wiki/Be_Right_Back

Clum, K., Ebersole, L., Wicks, D., & Shea, M. (2022). Resilient pedagogy during times of crisis. *Journal of Effective Teaching in Higher Education*, 5(1), 36–49.

***Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
Istanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025***

El Ghrissi, N. (2023). Craft in crisis: AI and traditional artisanship in Moroccan tourism. *Journal of Cultural Economics*, 17(3), 144–160.

Elsawah, M. (2025). Content moderation in the Global South: Insights from the Maghreb region. *Internet Society Foundation*.

Engwall, L. (2020). The governance and missions of universities. In L. Engwall (Ed.), *Missions of universities: Past, present, future* (pp. 1–19). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-41834-2_1

European Digital Rights Network. (2023). AI surveillance and minority profiling: Roma communities under lens. *EDRi Policy Briefs*. <https://edri.org/publications/ai-surveillance-roma-profiling/>

Gieske, H., van Buuren, A., & Bekkers, V. (2016). Conceptualizing public innovative capacity: A framework for assessment. *The Innovation Journal*, 21(1), Article 2.

Gikunda, K. (2024). Harnessing artificial intelligence for sustainable agricultural development in Africa. *arXiv*. <https://arxiv.org/abs/2401.13488>

Goumiri, S., Yahiaoui, S., & Djahel, S. (2024). Smart mobility in smart cities: Emerging challenges, recent advances and future directions. *CERIST*.

Haque, M., & Rahman, T. (2022). Sociolinguistic mismatch in AI emergency communication: Lessons from Bangladesh floods. *Technology and Culture*, 63(3), 579–593.

Huang, Y., & Qian, L. (2022). AI and traditional medicine: Negotiating healthcare paradigms in rural China. *Telehealth and Society*, 11(4), 203–219.

IGI Global. (n.d.). Higher Education Institution (HEI). In *Information System Projects for Higher Education Management*. Retrieved from <https://www.igi-global.com/dictionary/information-system-projects-for-higher-education-management/13099>

JES Publication. (2024). *Artificial intelligence for legal chatbot*.

Kazimoto, D., Baadel, S., David, D., Mutahaba, R., & Rugumyamheto, J. (2024). Tausi: A holistic AI approach to credit scoring using informal data for a sustainable micro-lending African economy. *SpringerLink*.

Kirkness, V. J., & Barnhardt, R. (2021). Indigenous knowledge systems and digital curriculum conflicts. *Canadian Journal of Native Education*, 44(1), 15–32.

Rønning, R., Hartley, J., & Fuglsang, L. (2022). Valuing public innovation: Contributions to theory and practice. *Public Management Review*, 24(5), 659–677.

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

Vindevoghel, L. J. (2020). Power, identity, and the construction of knowledge in education. *in education*, 26(1), 1–15. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1246750.pdf>

Wilkes, Y. (2010). *Death and the Internet*. *Prospect Magazine*.

Wilkes, Y. (2019). *Artificial Intelligence: Modern Magic or Dangerous Future*. WF House Limited.

" الثقافات الفرعية العراقية بين الفردانية والتضامن الدفاعي "

دراسة انثروبولوجية

أ.د. حارث علي العبيدي *

الملخص

يختلف نمط الثقافة باختلاف هذه العوامل والظروف من مجتمع إلى آخر. ومع اختلافها فهي تشكل مرجعا وموجها للسلوك الاجتماعي الفردي والجماعي والمؤسستي في الحياة الاجتماعية اليومية عند اي شعب او مجتمع . وتتفرع الثقافة العامة (الأم) لأي مجتمع إلى ثقافات فرعية ومحلية متعددة داخل المجتمع الواحد. قوميا ، ودينيا ، ومذهبيا ، وعرقيا ، ولغويا ، ولعبت البيئة الفيزيكية مع العامل الزماني دورا في صهرها في بوتقة واحدة تجلت في الثقافة الأم ، التي تشكل الهوية الوطنية للبلد . وتستمد ديمومتها وقوتها من خلال اهم الأواصر الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية التي تربطها ببعضها البعض عبر العمق التاريخي الحضاري ، والتي تتجلى بمفهوم المواطنة. وتُتجلى اهمية الموضوع من اهمية المرحلة الراهنة التي تعصف بمجتمعنا العراقي . وما فيها من تحولات اجتماعية واقتصادية وسياسية وديموغرافية أثرت في البنية القيمية الدينية والاخلاقية والفكرية والمعرفية، التي تشكل الثوابت والمبادئ والضوابط التي تحكم مخرجات السلوك الاجتماعي الفردي والجماعي داخل المؤسسات الرسمية وغير الرسمية، ضمن الحياة الاجتماعية اليومية. والتي انتجت صورة جديدة للخارطة الثقافية، من معالمها الحذر وضعف الثقة بين مكوناته الثقافية احيانا، والتضامن الاجتماعي الداخلي للثقافة الواحدة احيانا اخرى. والتي قد تختلف عما كانت عليه قبل الاحتلال الامريكي 2003 وما له من تأثير.

* جامعة الموصل، العراق. Harith.a.h@uomosul.edu.iq

Abstract

The pattern of culture varies depending on these factors and circumstances from one society to another. Despite its diversity, it constitutes a reference and guide for individual, collective, and institutional social behavior in the daily social life of any people or society. The general (mother) culture of any society branches out into multiple subcultures and local cultures within the same society. These cultures are national, religious, sectarian, ethnic, and linguistic. The physical environment, along with the temporal factor, played a role in fusion of these cultures into a single melting pot, manifested in the mother culture, which constitutes the country's national identity. It derives its continuity and strength from the most important social, cultural, political, and economic ties that bind them together through the depth of historical civilization, manifested in the concept of citizenship. The importance of this topic is evident from the significance of the current phase sweeping our Iraqi society. And the social, economic, political and demographic transformations that it entailed, which impacted the religious, moral, intellectual and cognitive value structure, which constitutes the constants, principles and controls that govern the outcomes of individual and collective social behaviour within official and unofficial institutions, within daily social life. Which produced a new image of the cultural map, characterized by caution and weak trust between its cultural components at times, and internal social solidarity within a single culture at other times. Which may differ from what it was before the American occupation of 2003 and its impact.

المقدمة

تتصف الثقافة بأنها الكل المركب من القيم والعادات والتقاليد والأفكار واللغة والأدوات والفنون وكل ما يكتسبه الفرد بوصفه عضو في مجتمع معين، كنتاج لتفاعل عوامل مختلفة ومتنوعة منها، تاريخية وبيئية ودينية واقتصادية وسياسية واجتماعية. وعليه سيختلف نمط الثقافة باختلاف هذه العوامل والظروف من مجتمع إلى آخر. وتتفرع الثقافة العامة إلى ثقافات فرعية ومحلية متعددة داخل المجتمع الواحد، لها سماتها وخصائصها ضمن الاطار الثقافي العام للمجتمع والتي تشكل الهوية الوطنية. والتي تستمد ديمومتها وقوتها

من خلال أهم الأواصر الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية التي تربطها والتي تتجلى بالمواطنة عبر التاريخ الحضاري. إن هذه الثقافات الفرعية تواجه تحديات قد تهددها في اتجاهين، الأول يتعلق بكينونتها وخصوصيتها ووجودها، وأما الثاني فيمس علاقتها ونسيجها وارتباطها بالمكونات الثقافية الأخرى التي تشكل الثقافة الأم. وبمنظرة متفحصة إلى واقع الثقافات المحلية في مجتمعنا العربي سنرى ملامح القلق على مستقبل وجودها وخصوصيتها وسماتها من القيم والعادات والتقاليد واللغة والمعتقد. بسبب الحروب والصراعات التي شكلت تهديدا لها مما جعلها تتخذ مواقف جديدة غامضة منها التفرقة نحو الذات والاتجاه إلى الداخل، أو الهروب إلى الأمام بالتضامن الدفاعي بقصد الحد والتخفيف من الضغوطات الداخلية التي تتجلى بالفتن الطائفية والصراعات المذهبية، أو الخارجية القادمة والحاملة لمشاريع التقسيم والتجزئة وتمزيق النسيج الاجتماعي وإعادة رسم خارطة الاجتماعية والثقافية والسياسية. وعليه ارتأى الباحث إجراء هذه الدراسة بهدف الوقوف على الواقع الثقافي العراقي لا سيما في ظل العواصف الأمنية والحملات العسكرية التي ضربت مفاصل المجتمع وأركانه، والتي قد تهدد وحدته، ومعرفة مدى تأثيرها وانعكاسها الأني والمستقبلي على العلاقة بين الثقافات الفرعية. وتضمن البحث ثلاثة مباحث مع مقدمة وخاتمة.

المبحث الأول / الإطار المنهجي للبحث

أولا : تحديد مشكلة البحث

لكل مجتمع نظام اجتماعي ونمط ثقافي يحدد صورة الحياة اليومية ويرسم خارطة الاجتماعية فيه. الثقافة تتضمن كل ما يكتسبه الفرد من عناصر ثقافية مادية كانت أم معنوية بوصفه عضو في مجتمع معين، تكون محصلة تراكم وتفاعل عوامل يمكن أن تشكل الإطار الثقافي العام، الذي يتفرع إلى ثقافات محلية فرعية قد تلتقي بعدد من السمات والخصائص، لتشكل نسيجاً اجتماعياً للمجتمع. لأن الثقافات الفرعية يمكن أن تختلف في الخصوصيات وتتشابه في العموميات. وعموماً فإن الثقافة التي تضم كل ما صنعه الإنسان أينما وجد، وترتبط بحاجاته ارتباطاً وثيقاً، وهذه الحاجات رغم تنوعها واختلافها وتعددتها تخضع لظاهرة التغير الذي يعد قانون الوجود. والنتيجة بفعل عدد من العوامل الداخلية والخارجية التي تجعل المجتمع يتأقّف ويتلاقح مع المجتمعات الأخرى، فيصدر ويقتبس ويقترض أنماطاً وعناصر ثقافية مادية ومعنوية، مما يؤثر نسبياً في المنظومة القيمية للثقافة ومعاييرها، كالتسامح والتعايش ورفض الإقصاء والتهميش وقبول واحترام الآخر وحرية الدين والمعتقد واللغة والقومية، فضلاً عن الولاء والانتماء للوطن والأمة تحت مظلة المواطنة لتحقيق أهداف الفرد والمجتمع.

إن هذا الواقع الاجتماعي والثقافي ساد مجتمعنا العراقي تاريخيا وحضاريا، إلا انه اليوم أمام تحديات عدة، سيما وان مجتمعنا يشهد تحولات اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية سريعة، بفعل الاحداث المتسارعة بعد أن كان مغلقا معزولا قبل عام 2003. وما تبعه من تحديات داخلية وإقليمية هددت وحدته، وخارجية تهدف إلى إذابة وتلاشي الثقافات الفرعية المحلية بقيمها الاجتماعية ودينية وأخلاقية. وتأسيسا على ذلك تتمحور مشكلة البحث في التساؤلات.. ما طبيعة ونمط ثقافتنا العراقية؟ ما التعددية الثقافية والتنوع الثقافي في مجالهما الاجتماعي والثقافي؟ ما تأثير ذلك على واقعه الاجتماعي والثقافي؟ ما علاقة التعدد والتنوع الثقافي بمفهوم المواطنة؟ ما الأبعاد والانعكاسات لهذه العلاقة على الحياة الاجتماعية اليومية؟

ثانيا : أهمية البحث

إن أهمية البحث تتجلى في نسبة الإضافة العلمية التي قد تقدمها الدراسة في مجال الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية اللاحقة التي تهتم بالتعددية الثقافية والتنوع الثقافي في ظل مفهوم المواطنة. وكذلك مدى توظيف نتائج الدراسة في مجال التنمية السياسية والاجتماعية والثقافية.

ثالثا : أهداف البحث

يهدف البحث إلى تسليط الضوء على الواقع الاجتماعي والثقافي للمجتمع العراقي وعلى أنماط ثقافته العامة وثقافته الفرعية في سهل نينوى، ومعرفة التغيرات التي طرأت على خارطته الاجتماعية والثقافية. فضلا عن توضيح نمط علاقة هذه التغيرات مع مفهوم المواطنة بمضامينه وأبعاده.

رابعا : منهج البحث

اعتمد الباحث على منهج الفهم الذاتي في الرؤية والتحليل، وكذلك منطلقات الاتجاه السوسيوانثروبولوجي كمدخل نظري للدراسة من خلال المزاجية بين علمي الاجتماع والانثروبولوجيا.

خامسا : تحديد المفاهيم العلمية

سيحددها الباحث في ثنايا المباحث بحسب موضعها لاحقا.

المبحث الثاني / المواطنة والثقافة

تمهيد

إن الثقافة في أي مجتمع وشعب تشكل نمط الحياة الاجتماعية اليومية في واقعه، ومن سماتها الاستمرار والانتقال والتغير. وفي عمومها تحتوي ثلاث فئات، الأولى تسمى بالعناصر العامة، وتشمل الأفكار والعادات والاستجابات العاطفية المشروطة التي يشترك فيها جميع الأعضاء البالغين العاقلين في المجتمع، وتسمى الثانية بالعناصر التخصصية ويشترك فيها أعضاء جماعات معينة من الأفراد التي تحظى باعتراف المجتمع،

في حين تسمى الثالثة بالعناصر البديلة، وتشمل أفكار وعادات خاصة(1). ومع توحيد محتوى الثقافة فإنها تتصف بالتنوع والتعددية بحسب طبيعة الشعوب والمجتمعات، واختلف العلماء في تحديد ماهية التنوع والتعدد. فمنهم اعتمد معايير معينة، وآخر أكد على أن التنوع يقوم على الاختلافات بين السلالات البشرية لاختلاف عقليات الشعوب، ومنهم من عارض هذا وأكد على اختلاف البيئات منطلقاً من وحدة العقل البشري، في حين أكد آخرون على العوامل التاريخية برفض عاملي البيئة والعنصر البشري(2). إذن إن المعايير التي وضعها العلماء لفحص مضمون الثقافة تتحدد في البيئة والعنصر البشري والتاريخ، وان المسألة نسبية في تأثير هذه العوامل على تشكيل الثقافة وسماتها.

الحياة الاجتماعية Social life

إن تفاعل الأفراد والجماعات في إطار المؤسسات المجتمعية المختلفة والمتنوعة والمتعددة تتجلى بشكل نشاطات اقتصادية وسياسية ودينية وتربوية واجتماعية، وهذه المناشط ترسم صورة معينة ومحددة لنمط الحياة الاجتماعية داخل المجتمع، بوصفها أسلوب الحياة وطرائق المعيشة وأنماط السلوك والعلاقات الاجتماعية التي يكونها الأفراد داخل المجتمع، سواء كان المجتمع مجتمعاً محلياً أو مجتمعاً كبيراً، يمكن أن تعد على أنها ألوان الحياة الاجتماعية الداخلية للمجتمع، وهذه الألوان تمنح المجتمع سمات متميزة تجعله يختلف عن بقية المجتمعات الأخرى(3). وعلى هذا، فهي بما تتضمنه من لغة وأفكار وسلوك وقيم وأنماط الشخصية سترسم صورة المجتمع وتحدد الإطار العام لخارطته الاجتماعية. وهذه الألوان تمنح المجتمع سمات متميزة تجعله يختلف عن بقية المجتمعات الأخرى(4). وكذلك ستشكل بنية المجتمع وثقافته العامة والفرعية، والتي تتجلى منها الهوية التاريخية والحضارية، وبالتالي فإن أي تغيير يصيب أي جزء أو مفصل سيؤدي إلى تشويه هوية المجتمع وإضعاف النسيج الثقافي بين مكوناته.

أولاً : المواطنة Citizenship

إن المواطنة هي صفة المواطن التي تحدد حقوقه وواجباته داخل مجتمعه، ويعرف الفرد حقوقه ويؤدي واجباته عن طريق التنشئة بأنماطها الاجتماعية والسياسية والوطنية، وتتميز بنوع خاص من الولاء وخدمة الوطن في أوقات السلم والحرب، والتعاون مع المواطنين الآخرين عن طريق العمل المؤسساتي والفردي الرسمي في تحقيق الأهداف المجتمعية. وكذلك هي علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة

والف لنتون، دراسة الإنسان، ترجمة عبد الملك الناشف، منشورات المطبعة العصرية، بيروت، لبنان، 1967، 360-362. (1)

(2) مدكور، إبراهيم، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1975، ص 188.

(3) الحسن، إحسان محمد، موسوعة علم الاجتماع، الدار العربية للموسوعات، لبنان، 1999، ص 260.

(4) سعيد، علي احمد، أدونيس، صدمة الحداثة، دار العودة، بيروت، ص 260.

متضمنة مرتبة من الحرية وما يملكها من مسؤوليات وتفرض عليه حقوقاً سياسية، مثل حقوق الانتخاب وتولي المناصب العامة. أي عضوية كاملة في دولة. وان ثقافة المواطنة لا تُورث بل تُكتسب عبر قنوات عدة، منها داخلية من خلال التنشئة السياسية، وأخرى خارجية قادمة بالثقافة. ويعتقد علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا والاقتصاد أن الثقافة المادية والحضارية والاقتصادية أكثر ذيوها وانتشاراً من الثقافة اللامادية أو الثقافة المرتكزة على الإيديولوجية العقائدية⁽¹⁾. وان الأفراد اقل مقاومة للتغير في العناصر المادية للثقافة وأكثر قبولاً لها وإقبالاً عليها، على عكس العناصر المعنوية، إذ أن من الملاحظ والثابت أنهم يقاومون هذا التغير ويعارضونه معارضة شديدة⁽²⁾. لان الناس عموماً يفضلون التمسك بالتراث وعدم تغييره بالواقع الجديد إلا اذا ثبت فائدته. والأدوات المادية عموماً أسرع في انتشارها من الأفكار التي يتطلب انتشارها تغييرات أقوى في طراز القيم الموجودة في المجتمع المستعير⁽³⁾.

ثانياً : الثقافة culture

اهتم العلماء والباحثين في العلوم الإنسانية في مصطلح الثقافة، ولم يألوا جهداً في ذلك لأهميتها ودورها في الحياة الإنسانية. واخذ كل منهم اتجاه معين في تعريفها وتوضيح سماتها بحسب الاهتمام والتخصص العلمي وموضعها فيه. وعلى العموم هناك اتجاهين نظراً إلى تعريف الثقافة، الأول وجد أن الثقافة تتكون من القيم والمعتقدات والمعايير والتفسيرات العقلية والرموز والإيديولوجيات وكافة الإنتاج العقلي، أما الاتجاه الثاني فيرى أن الثقافة تشير إلى النمط الكلي لحياة شعب من الشعوب، ويدخل في نطاق هذه الحياة العلاقات الشخصية بين الأفراد⁽⁴⁾. وكذلك الثقافة تستخدم للإشارة إلى الجمع الكلي للاتفاقات التي يشترك فيها أعضاء مجتمع معين، وتتضمن هذه كل وجهات النظر المشتركة التي تحدد ما هو حقيقي وما هو جيد، وما هي أنواع السلوك التي يمكن للناس توقعها من أحدهم الآخر⁽⁵⁾. ونظراً لدور الثقافة في حياة الإنسان اليومية فقد كانت محور المهتمين. وعرفها العديد منهم، فالعالم تايلور عرف الثقافة أو الحضارة بإطارها الاثنوجرافي الواسع، وهي "الكل المعقد الذي يجمع المعرفة والمعتقد والفن والأخلاق والقانون والعادات وأية قدرات سلوكية اكتسبها المجتمع البشري"⁽⁶⁾. أما العالم بواز Boas فعرفها على أنها "تضم كل مظاهر العادات الاجتماعية في جماعة ما، وكل ردود أفعال الفرد المتأثرة بعادات المجموعة التي يعيش فيها، وكل منتجات

(5) الخشاب، احمد، دراسات انثروبولوجية، دار المعارف، مصر، 1971، ص 74-75.

(6) الساعاتي، سامية، الثقافة والشخصية، مركز الكتب الثقافية، مصر، 1983، ط2، ص 83.

(7) كلاي، كلايد، الإنسان في المرأة، ترجمة شاكر مصطفى سليم، مؤسسة فرانكلين، بغداد- نيويورك، 1949، ص 104.

(8) حجازي، سمير سعيد، معجم مصطلحات العلوم الإنسانية ونظرية الثقافة، مكتبة ابن سينا، القاهرة، 2006، ص 183.

(9) عبد الحسين، لاهي، مصطلحات ونصوص سوسولوجية باللغتين العربية والإنكليزية، جامعة بغداد، ص 107.

(10) Alvin L. Bertrand. Basic Sociology, Louisiana State University, Appleton-century-crofts, New York, 1973, p.89.

الأنشطة الإنسانية التي تتحدد بتلك العادات"⁽¹⁾. ويمكن أن تشكل الثقافة " الوعاء الذي يضم الآثار الفنية والبضائع والوسائل التقنية والأفكار والسلوكيات والقيم"⁽²⁾. وتعني كذلك مجموعاً (من العناصر)، له علاقة بطرائق التفكير والشعور والسلوك، وهذه الطرائق صيغت في قواعد واضحة نوعاً ما والتي- كون جمع من الأشخاص قد اكتسبها وتعلمها وشارك فيها- تستخدم بصورة موضوعية ورمزية في أن معاً من أجل تكوين هؤلاء الأشخاص في جماعة خاصة ومميزة⁽³⁾. وتشمل مجموعة من الممارسات والتصورات المرتبطة بهويات شتى، ثقافات المهن، ثقافات الاثنيات، الثقافات الخاصة بكل فئة من فئات العمر، الثقافات المحلية، الخ⁽⁴⁾. أما مفهوم الثقافة الفرعية فيشير إلى الأنماط الثقافية التي تميز شريحة ما من سكان المجتمع⁽⁵⁾. ويمكننا أن نعرف الثقافة على أنها مجموعة العناصر الثقافية المادية والمعنوية التي يكتسبها الفرد خلال حياته بوصفه عضواً في مجتمع معين، بغض النظر عن نمط وطبيعة المجتمع الذي يعيش فيه، بدائياً كان أم معاصراً.

سمات وخصائص الثقافة

رغم أن الثقافات تتباين بصورة عظيمة، فإن لدى جميعها مقومات مشتركة تتضمن **الاعتقادات** وهي أفكار حول ما يعتقد أنه حقيقي، والرموز التي تتمحور حول أي شيء يحمل معنى محدد يتم التعرف عليه من قبل الناس الذين يشتركون بثقافة، واللغة التي تشكل نسقاً للرموز التي تسمح للناس بالاتصال لآخرهم بالآخر، والقيم التي تعد مقاييس محددة ثقافياً لما هو مرغوب به، الخير والجمال والتي تعمل كخطوط واسعة للهداية والإرشاد للكائنات الاجتماعية، والقيم من وجهة نظر الثقافة هي عبارات حول ما يجب أن يكون، فضلاً عن المعايير بوصفها ضوابط وتوقعات يوجّه المجتمع من خلالها سلوك أعضائه، بمثل ما يتعلم الناس المعايير الثقافية، فإنهم يكتسبون القدرة على تقييم سلوكياتنا⁽⁶⁾. فالثقافة وجدت مع وجود الإنسان مؤسس المجتمع، فلا ثقافة بدون مجتمع، ولا مجتمع بلا ثقافة بوصفها أسلوب حياة أفراد المجتمع ومجمل تراثه الاجتماعي المكتسب عبر الأجيال، على اختلاف طبيعته وأنماطه، سواء أكان بدائياً أم متقدماً، ريفياً أم بدوياً أم حضرياً، ومن هنا تختلف وتتعدد سمات وخصائص الثقافة. فهي **إنسانية اجتماعية**، الإنسان كائن اجتماعي بالطبع،

(11) Boas. F, "Anthropology" Encyclopedia of social sciences. Vol, 2, New York, 1930, p.73:110.

(12) Encyclopedia of social sciences the Macmillan. New York, 1962. p.621.

(13) روشيه، غي، مدخل إلى علم الاجتماع العام، تعريب مصطفى دندشلي، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، 1983، ص 137.

(14) مجموعة مؤلفين، المطول في علم الاجتماع، إشراف ريمون بودون، ترجمة د. وجيه سعد، ج 2، الهيئة السورية العامة للكتاب، وزارة الثقافة، سوريا، 2007، ص 254.

(15) عبد الحسين، لاهاي، المصدر السابق، ص 109.

(16) ينظر عبد الحسين، لاهاي، المصدر السابق، ص 108-109.

أي انه لا يستطيع العيش بمفرده، وإشباع حاجاته المتنوعة والمختلفة. وعليه إن الثقافة اجتماعية بطبيعتها بمعنى أن الأفراد الذين يعيشون في جماعات أو مجتمعات منظمة لا بد أن يشتركوا في ثقافة معينة وهي التي تجعلهم يميلون إلى أداء الأفعال بالطريقة نفسها تقريباً⁽¹⁾. وهي كذلك أفكار يخرعها العقل البشري وينفذها الإنسان بأعضائه ويغيرها من الأدوات والآلات التي يصنعها، ولا خلاف على أن العقل (القدرة على التفكير والاختراع) هو قدرة خاصة بالإنسان وحده⁽²⁾. وهي مكتسبة لان الثقافة موروثا اجتماعيا عبر الأجيال من خلال عملية التنشئة الاجتماعية وإخضاع الفرد لسلسلة من التفاعلات الاجتماعية في إطار البيئتين الاجتماعية والإيكولوجية. فتنقل من جيل إلى جيل في شكل عادات وتقاليد ونظم وأفكار ومعارف يتوارثها الخلف عن السلف عن طريق الوسائل المادية والرموز اللغوية، كما أنها تنتقل من وسط اجتماعي إلى آخر⁽³⁾. وإن الثقافة دائما إشباعية وقد تعد مجزية، وهذه نتيجة مستخلصة من المبدأ السيكلوجي الحديث بشأن المنبه والاستجابة، فالثقافة تتكون من عادات، ولقد اثبت علم النفس أن العادات لا تدوم ولا تترسخ إلا بقدر ما تجد إشباعا⁽⁴⁾. والثقافة **تكيفية توافقية** أي تتكيف عن طريق الاستعارة والتنظيم وذلك بالنسبة للبيئة الاجتماعية للشعوب المجاورة وتتكيف تبعا للتغيرات التي تطرأ على مظاهر المتطلبات البيولوجية والسيكلوجية للفرد⁽⁵⁾. وتتوافق مع البيئة الجغرافية والاجتماعية والبيولوجية والسيكلوجية، فكما تغيرت ظروف الحياة عجزت الأشكال التقليدية عن توفير القدر اللازم من الإشباع، ومن ثم فهي تنكمش، وكما ظهرت حاجات جديدة وأصبحت موضع اقتناع، استخدمت توافقات ثقافية لإشباعها⁽⁶⁾. والثقافة متغيرة خاضعة لقانون التغيير الذي تخضع له جميع مظاهر الكون⁽⁷⁾. والثقافة **كلٌ أو نسيج متداخل** أي لا تتكون من مجموعة من الأعمال والأفكار المنعزلة عن بعضها وإنما تتكون من كل متداخل العناصر والقطاعات⁽⁸⁾. وهذه القطاعات مختلفة ومتنوعة لكنها تأخذ شكل الاختلاف الذي يؤدي إلى التكامل. فكل قطاع له وظيفة تختلف عن وظيفة القطاع الآخر، لكنها تكمل دورها في عملية إشباع الحاجات الإنسانية، فلا يمكن الاستغناء عن احدها، بل وجودها شرط لوجود الآخر.

(17) حجازي، سمير سعيد، المصدر السابق، ص182.

(18) الخطيب، محمد، الأنثروبولوجيا الثقافية، دار علاء الدين، دمشق، 2005، ص22.

(19) حجازي، سمير سعيد، المصدر السابق، ص182.

(20) الخطيب، محمد، المصدر السابق، ص28.

(21) حجازي، سمير سعيد، المصدر السابق، ص182.

(22) جابر، سامية محمد، علم الإنسان، دار العلوم العربية، بيروت، 1990، ص29.

(23) حجازي، سمير سعيد، المصدر السابق، ص182.

(24) المصدر نفسه، ص24.

التعددية الثقافية cultural pluralism

إن مفهوم التعددية الثقافية يطلق على بعض المجتمعات التي تتعايش فيها ثقافتان أو أكثر، فتنتم لذلك بعدة ثقافات أو بتعددية ثقافية⁽¹⁾. وهي لا تكفي بالتشديد على التسامح فحسب، بل تذهب أبعد من ذلك فتدعو لتعلم احترام حقوق الآخر ومنها حق المغايرة والاختلاف⁽²⁾. ويؤكد عالم الأنثروبولوجيا ترينيس ترنر على أن التعددية الثقافية على خلاف الانثروبولوجيا هي بصفة أساس حركة تدعو إلى التغيير⁽³⁾. وقد يتجه المفهوم من التعددية الثقافية إلى التعددية الحضارية لأنها تقوم على أكثر من عامل كاللغة أو العرق، فيكون التنافر الثقافي قائم على اللغة أو العرق إذا ما علمنا أن اللغة ليست مجرد أداة للتعبير والاتصال فحسب، بل وعاءا ضخما للمعارف والتصورات للكون والعالم، تتناسق فيما بينها بمنطق واحد محدد، مثل المجتمع السويسري القائم على ثلاث ثقافات تفصلها اللغات الألمانية والفرنسية والإيطالية، أما العرق فمثال ذلك مجتمع جنوب أفريقيا يتكون من ثقافة البيض الآتية من الغرب هي غير ثقافة السود ذات الجذور الزنوجية والآتية من عمق التجربة الأفريقية⁽⁴⁾.

إن كثير من العلماء ينظر إلى التعددية بوصفها فرصة سانحة، ومع ذلك فإن التعددية الثقافية قد تمثل تحديا أكثر تدميرا نظرا إلى أنها ترجمة لبعض الأفكار الأساس حول الثقافة من تلك التي قد يؤديها الانثروبولوجيون لكن بطريقة تركز على الفروق الفردية ومن ثم فإنها تثير مشكلات مقلقة حول الدلائل الضمنية لنظرائهم، مع الاعتراف بان التعددية الثقافية ليس حركة اجتماعية مترابطة⁽⁵⁾. فالتعددية الثقافية القائمة على الاختلاف ذات نظرة تتجه نحو الداخل وتأخذ المصلحة الذاتية بعين الاعتبار ومشحونة بالفخر بأهمية ثقافة بعينها وادعائها بالتفوق، في حين أن التعددية الثقافية النقدية تتجه إلى الخارج وهي منظمة لتحدي التحيز الثقافي للطبقة الاجتماعية السائدة وترمي إلى الكشف عن موطن الضعف في الخطاب السائد⁽⁶⁾. يتبين من هذا إن التعددية الثقافية تؤكد على الثقافات المتعددة بين المجتمعات أو داخل المجتمع الواحد. وهذه المجموعة من الثقافات تختلف من حيث السمات الخاصة والعامّة.

التنوع الثقافي cultural determinism

(25) معتوق، فريدريك، معجم العلوم الاجتماعية. دار أكاديميا، بيروت، لبنان، 1998، ص 118.

(26) بركات، حليم، المجتمع العربي في القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص 60.

(27) كوبر، آدم، الثقافة في المنظور الأنثروبولوجي، ترجمة تراجي فتحي، عالم المعرفة، الكويت، 2008، ص 247.

(28) ينظر فريدريك معتوق، المصدر السابق، ص 118.

(29) آدم كوبر، المصدر السابق، ص 251.

(30) المصدر نفسه، ص 252.

إن موضوع التنوع الثقافي من بين الموضوعات التي حظيت باهتمام علماء الانثروبولوجيا خاصة فيما يتعلق بمدى هذا التنوع وارتباطه والعوامل المؤدية إليه، وهناك نظريات تفسر هذه الظاهرة بالاعتماد على المنظور التاريخي وأخرى تميل إلى دراستها من وجهة النظر البنائية الوظيفية، فيما نجد نظريات أخرى حتمية تعتمد على عامل وحيد وتحدد هذه الحتمية صوراً متعددة منها، الحتمية الجغرافية والاقتصادية وكذلك يهتم علماء الانثروبولوجيا بتصنيف الثقافات إلى نماذج مختلفة يمكن معها الإحاطة بالتنوع الثقافي الملاحظ في مجتمعاتها الإنسانية⁽¹⁾. إن التنوع الثقافي *cultural determinism*، يشير إلى الاختلافات الثقافية العميقة بين شعوب العالم المختلفة، أي الاختلافات بين النظم الاجتماعية والعادات والتقاليد التي تسود الشعوب، أو الاختلافات الثقافية في الشعب الواحد من عصر إلى آخر⁽²⁾. فيمكن أن يكون مصدر غنى بالنسبة للبشرية جمعاء، كما يؤكد بعض علماء الاجتماع بان المجتمعات الأكثر تنوعاً هي الأكثر تقدماً، لأن التنوع الثقافي ذي غنى ثقافي وحضاري واقتصادي واتصالي، لأنه ناتج عن تجاوز ثقافات وتداخلها بفعل إرادة وفعل الإنسان⁽³⁾. إن أهمية التنوع الثقافي تنبع من تبادل الخبرات والمسالك الاجتماعية والثقافية التي تلعب دوراً مؤثراً في تقدم وتطور المجتمعات من خلال تجاوز مراحل زمنية تمر بها نحو التقدم الحضاري عبر عمليات التثاقف *acculturation* والتلاقح الفكري والصهر الثقافي والتمثيل الاجتماعي *social assimilation* في المجتمع الواحد لإنتاج نمط ثقافتها العامة وطرزها المميزة لها.

مقاربة بين التعددية والتنوع الثقافي

إن التعددية هي الحالة أو الوضعية حيث تتجاوز قسراً ثقافتان أو ثلاث أو أكثر فيكون بينهم عنصر ثقافي أساسي متنافر (كاللغة أو الدين)، أما التنوع فهو تباين في التلاوين الثقافية في بلد واحد أو بقعة جغرافية واحدة ولكن دون أن يقوم عنصر تناقض بين هذه الثقافات⁽⁴⁾.
فالتنوع يقوم ضمن إطار الوحدة وهو ضروري ومفيد جداً لتقوم كل الأطراف المشاركة فيه، أما التعددية فهي لا تقوم على الوحدة بل على التناقض وتعمل عادة على تعميق الخلافات بين الثقافات، في حين نشهد في

(31) غيث، محمد عاطف، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1979، ص 109.

(32) مذكور، إبراهيم، المصدر السابق، ص 188.

(33) ينظر معتوق، فريدريك، المصدر السابق، ص 116.

(34) المصدر نفسه، ص 118.

نموذج التنوع الثقافي تعميقاً لنقاط الالتقاء⁽¹⁾. إذن التنوع مجال لإغناء تجربة الوحدة إذا ما عرفنا كيف نوفق بين مفهومي التعدد والوحدة في مناخ من الاحترام المتبادل والحرص على الاشتراك inclusion بدلاً من الإقصاء exclusion⁽²⁾. وهذه العملية تقوم بين الشعوب أو داخل المجتمع الواحد من خلال عملية التثاقف، والتي تفرز مجموع الظواهر الناتجة من تماس موصول ومباشر بين مجموعات أفراد ذوي ثقافات مختلفة تؤدي إلى تغيرات في النماذج patterns الثقافية الأولى الخاصة بإحدى المجموعتين أو كليهما⁽³⁾. ونستدل من هذا أن العلماء انقسموا في آرائهم في ما يتعلق بالتنوع والتعددية الثقافية من أنهما وسيلة توحيد أم تفريق وتفكيك.

المبحث الثالث / واقع التعددية والتنوع الثقافي العراقي

تمهيد

إن مجتمعنا العراقي بمكوناته الاجتماعية وثقافته الفرعية القادمة من عمقه الحضاري في سومر و بابل وأشور، والذي يمتد إلى الألف الرابع قبل الميلاد، من تفاعل سماتها وخصائصها عبر عملية الاحتكاك والتثاقف والتي شكلت حضارة وادي الرافدين بجانبها المادي والمعنوي وما قدمته من إنجازات للبشرية، كالقراءة والكتابة والقانون وحقوق الإنسان. إن هذه الحضارة بتاريخها واكولوجيتها وثقافتها هي واحدة لا متعددة، أخذت مركز الريادة بين نظيراتها من الحضارات الإنسانية الأم، لكنها بألوان متنوعة وفقاً لمرآحتها التاريخية، لتنتج ثقافة مشتركة بلون المجتمع العراقي، وان حيازة ثقافة مشتركة هي التي تعطي مجتمعا ما " روحه الجماعية التعاونية"، وهي التي تمكن أعضاء ذلك المجتمع من العيش والعمل بأقل ما يمكن من الفوضى والتدخل في شؤون بعضهم البعض⁽⁴⁾. أي بالتعايش coexistence بين الثقافات المكونة للمجتمع مع بعضها البعض، وقد يتجه هذا التعايش نحو الانصهار fusion بين الطوائف بحيث يؤثر بعضها في البعض الآخر ويفقد كل منها خصائصه، أو نحو الاندماج integration بحيث يزول بعضها ويذوب في البعض الآخر⁽⁵⁾.

الواقع الاجتماعي والثقافي

(35) المصدر نفسه، ص 119.

(36) بركات، حليم، المصدر السابق، ص 60.

(37) كوش، دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2007، ص 93.

(38) لنتون، رالف، المصدر السابق، ص 359.

(39) بدوي، احمد زكي، معجم العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، لبنان، 1982، ص 68.

إن السؤال المطروح والذي يتعلق بطبيعة ثقافة مجتمعنا العراقي، هل انه متعدد ام متنوع ثقافيا؟ مما لا شك فيه وبالاستناد على النظام الاجتماعي للمجتمع العراقي ونمط ثقافته العامة وسمات وخصائص ثقافته الفرعية فانه يتجه نحو التنوع الثقافي أكثر من التعددية الثقافية، ولأسباب عديدة منها، إن ثقافات الفرعية التي تشكل نسيجه الاجتماعي متشابكة ومتداخلة مع بعضها البعض بخيوط ممتدة بأواصر الدم أو المصاهرة والنسب، والقومية واللغة والدين. فالمختلف في القومية يلتقي بالدين، ومنه مثال (العرب - التركمان - الكرد)، والذي يختلف في الدين يلتقي بالقومية، مثل (المسلم - المسيحي)، والذي يختلف في المذهب يلتقي بال عشيرة من خلال المصاهرة والنسب، مثل (السنة - الشيعة). فلا وجود لعوامل فصل بين شرائح المجتمع كاللغة مثلا، نجدها تتوزع مفرداتها بين الثقافات الفرعية (الكرد - التركمان)، وكذلك العرق فانه قد ضعف من خلال الانتقال والزواج بين فئات المجتمع، وهكذا فلا يوجد عامل يجعل من الثقافة العراقية متعددة على أكثر من ثقافة تختلف عن بعضها البعض الآخر، بل أن التنوع داخل الثقافة الواحدة هم السائد. ولهذا فشلت كل مشاريع الاحتلال بإثارة فتنة الحرب الأهلية بين مكونات المجتمع، لأنه لا يمكن أن تحدث داخل الأسرة الواحدة أو العشيرة الواحدة.

وهكذا فان كثير من الروابط جعلت من مجتمعنا العراقي سبيكة صلدة نتجت من صهر اجتماعي social assimilation و صهر ثقافي cultural assimilation للعديد من التنوعات الثقافية عبر تاريخ حضارة وادي الرافدين، مهد الحضارات الإنسانية في سومر وأكد وبابل وآشور، كما أنصفها الكثير من المؤرخين وعلماء الآثار الغربيين قبل الشرقيين، وأبرزهم العالم الإنكليزي كريمر Krimmer في كتابه (هنا بدأ التاريخ - سومر)، حينما اكد بشواهد وأدلة مادية دامغة على فضل الحضارة العراقية على الإنسانية جمعاء بوصفها أم الحضارات في العلم وحقوق الإنسان والقانون والطب والأدب والتسامح والتعايش بين أفرادهم ومكوناته. وان أطراف المجتمع العراقي صهرت بفعل عدة عوامل تاريخية وبيئية واقتصادية ودينية واجتماعية وثقافية، فلا يمكن تفتيتها وإرجاعها إلى عناصرها الأولية المكونة له، لأنها ستفقد سماتها وخصائصها التي تشكل الهوية الاجتماعية والثقافية والحضارية لأفراد المجتمع العراقي بين الأمم والشعوب.

إن بعض الأصوات التي تطلق هنا وهناك تنادي بوصف المجتمع العراقي على انه تعددي لا يصيب الحقيقة، لانها قد تبغي من ذلك تقسيمه وتجزئته وتفتيته لإضعافه، حتى وان غلفه بمفاهيم وأطر براقية في ظاهرها، مستوردة بمضمونها، ودخيلة بقيمتها ومبادئها، لأهداف فئوية ومناطقية وجهوية خاصة وضيقة.

فهل يصح أن يفتت الواحد إلى متعدد ثم يعاد تركيبه وتوحيده وتجميعه، فهو كالذي يريد كسر الزجاج، ثم إصلاحه ولصقه بعناصر معنوية ومفاهيم كمصطلحات الفيدرالية والاتحادية، لتعطي صورة مشوهة هجينة غريبة، بدل صورته وهويته التي تتسم بالأصالة والعمق الحضاري والتي تحتل مكانتها في ريادة الحضارات الأم. وان ثقافته الفرعية بألوانها تشكل أجزاء جسده المادي والمعنوي في طرازه العمراني وبيئته وقيمه وعاداته وتقاليده وعرفه.

في ظل التنوع والتعددية الثقافية في المجتمع الغربي مع الاختلافات الكثيرة في اللغة والدين والقومية والتاريخ والبيئة، نرى أربا قد توحدت والشعب الأمريكي بتنوعه وتعدديته الثقافية، يحتفظ بثقافة تجمعهم دون فوضى ولا تفقدتهم شخصيتهم وتقربهم، تاركة حق الاستمتاع بهذا الاختلاف وفي الوقت ذاته الانطواء تحت لواء شعب من الشعوب في ثقافة تحتوي الجميع وتستوعبهم تحت ظل **المواطنة** لا القومية والمذهبية، فهي دولة الدول تجد فيها جميع اللغات الأصلية في العالم، ويقول الرئيس الأمريكي روزفلت " نحن هنا كلنا مهاجرون"⁽¹⁾. وفيها أكثر من (250) مذهب واتجاه ديني يتبع بعضها ملايين وبعضها عشرات ويعتمد بعضها على التأمل وبعضها الآخر على الصخب والصراخ⁽²⁾. وبوجود تناقضات في المفاهيم إلا إن الحياة تسير وفق نظام اجتماعي ونمط ثقافي يجمع الجميع. ألا يفترض بنا إن ننظر إلى هذه التجارب الغربية على أنها تجارب تستحق الاستفادة من إيجابياتها التي تتفق وقيمنا الأخلاقية والاجتماعية والثقافية ومعرفة سلبياتها لتجنبها والابتعاد عنها وتركها وتحسين مجتمعنا منها لتحقيق التنمية الاجتماعية والثقافية للمجتمع. فالمجتمع الغربي يتسم في عمومته بأنه متطور ومتقدم ماديا وتقنيا، متخلف ومفكك اجتماعيا.

ثقافة المواطنة.. رؤية استشرافية

على الرغم من هذه التحديات فهناك بالمقابل مظاهر مشرقة في ظل عولمة الاتصال قد تم توظيفها في التثقيف لمفهوم المواطنة، منها التعرف على الثقافات الإنسانية وتجاربها الديمقراطية القائمة على المساواة والتعددية والمشاركة السياسية، واقتباس قيم التسامح والتعايش وقبول الآخر والانفتاح الثقافي، وتوظيف المعرفة والعلم في الحياة الاجتماعية، من خلال المثاقفة مع الثقافات المحيطة والبعيدة. عبر متابعة المحاضرات والحوارات والندوات والأفلام الوثائقية العلمية مما يزيد من رصيدنا المعرفي في فهم وفقه العقيدة والشريعة التي تؤكد على احترام الأديان وعدم امتهان كرامتهم، بوصفهم شركاء بالوطن. كذلك

(40) سمث، براد فورد، المصدر السابق، ص25-33.

(41) المصدر نفسه، ص134.

اقتباس الأفراد لأنماط ثقافية في المواطنة فكريا وممارسة، من تجارب المجتمعات والشعوب الأخرى كثقافة **اللاعنف** التي أرساها المهاتما غاندي، لمواجهة الاحتلال البريطاني وتأسيس الدولة الهندية الحديثة القائمة على قيم التسامح وحرية المعتقد ونزب التطرف والتعايش السلمي بين أفراد المجتمع الهندي. وكذلك تجربة الزعيم الأفريقي نيلسون مانديلا في التسامح العرقي وبناء دولة جنوب أفريقيا على أساس التعددية وحرية المشاركة السياسية. ومن ثم تلقينها للأجيال اللاحقة في المحافل الاجتماعية والأدبية والملتقيات الثقافية بدلا من التحاقد والتناحر والتنازع، وتكون المثاقفة على أساس فهم السلوك الإنساني للثقافات الأخرى في إطار مركبهم الثقافي وليس بمنظارتنا نحن بتحليلنا وتحريمنا وأوامرنا ونواهيها. لأن هذا سيزيد التباعد بيننا وبين الآخر، لتتحول المثاقفة إلى قطيعة، والتواصل والتقارب والمحبة إلى صراع اجتماعي وثقافي، له تداعيات في كل المستويات، وهو ما ترفضه النواميس والأعراف السماوية والأرضية. فعلى التركيز على القواسم الإنسانية المشتركة والابتعاد عن المختلافات الثقافية وعدم التركيز عليها لحساسيتها في تأجيج الصراعات. وتوظيف التواصل في مجالات العمل والعلم والأخلاق وتعزيز وتدعيم قيمنا الاجتماعية والأخلاقية من خلال الانفتاح السياسي، وعرض سلبيات وإيجابيات العناصر الثقافية الوافدة إلى المجتمع ونترك حرية الاختيار للأبناء مع المتابعة والتوجيه إلى المكاسب الجمة عند صواب الاختيار وحسن الاستخدام والتوظيف، وهو ما سيشكل درعا واقيا وحصنا حصينا للنفس والروح والوجدان، سيقول الاطمئنان على ثقافة الشباب وعلى مستقبلهم أبنائهم، لأننا غرسنا لَبَنَاتِ الثقة بالنفس والراحة والاستقرار المعنوي. من خلال يقظة فكرية مستديمة تحافظ على التواصل المستمر مع الشريك بالوطن. مما سيجعلهم يشعرون بذاتهم وكيونتهم واستقلاليتهم. وبالتالي تمتين الأواصر والروابط المجتمعية والحد من الانحراف عن المسار الوطني، لأن التنشئة الاجتماعية والسياسية السوية هي التي تخلق الأمن الاجتماعي والسياسي للفرد والأسرة والمجتمع. إن مواجهة الواقع المجتمعي بدء من التدهور الأمني وانعكاساته على الفقر والفاقة والبطالة والأمية والجهل، نرى الأم الأرملة العاملة الصابرة المحتسبة تنجب الطبيب والمهندس والمعلم ورجل الدين الداعية وغيرهم. وكذلك الأب المجاهد في عمله ووظيفته ليضمن مستقبل أبنائه المجهول في مجتمع الحروب والحصارات. متسلحين في ذلك كله بثقافة حب وانتماء وولاء للوطن لا للقومية ولا للحزب ولا للطائفة. والاعتراف بوجود ثقافات مختلفة، واحترام حق الغير وحرية. والاعتراف بوجود ديانات مختلفة، وفهم وتفعيل أيديولوجيات سياسية مختلفة، والفعالية الاجتماعية والمشاركة في نشر السلام وإدارة الصراعات بطريقة اللاعنف. ومن الطبيعي حين يضعف النظام السياسي ويتلأأ في وظيفته بأن يكون حاضنة للتنوع، فسيكون أقرب للتسبب باستنابات وخلق بذور العنف والتطرف والشقاق. وهذا قد يكون نتاج تراكم لإرهاصات وظروف

سياسية واجتماعية وثقافية، والتي بدورها يمكن أن تؤدي لإشكالية التثقيف المناطقي والفئوي والمذهبي المتقادم الذي ساد الحياة العربية عموما والعراقية خصوصا، وهذا سيختزل الدولة بشعار يُعتمد كمرتكز للتفوق العرقي وكآلية للتسلط والاستبداد والتهميش والتفرد، وإقصاء واستبعاد الشرائح الأخرى. وهذه الثقافة ستعجز في التعبير عن تنوع الأمة وإجماعها السياسي، والتي قد تصل إلى تهديد الاستقرار والسلم الأهلي للعديد من ثقافته المحلية، ومرشحة لتطورات قد تصيب وتزج المجتمع في أتون نزاعات طائفية، تستنزف قواه وتضعفه. والتي تتجلى مثلا في شريحة الشباب بوصفها اهم الطاقات الكامنة للقيادة والتقدم، من خلال دورها في تنمية وتعزيز قيم التواد والتواصل والتراحم والتسامح والتعايش للوصول إلى روح المواطنة بوصفها الوعاء الذي يحتوي الثقافات الفرعية المتنوعة المكونة للمجتمع. واختزال الهوية وتختزل المسافات ما بين جميع الأطراف والأطياف والمكونات الأصيلة التي تشكل الفسيفساء الوطني العراقي.

النتائج

هذا وقد توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج ، أهمها ..

1/ أن التنوع الثقافي يقوم ضمن إطار الوحدة فيما لو تم التركيز على المشتركات. في حين ان التعددية الثقافية تقوم على التناقض وتعمق الخلافات بين الثقافات الفرعية عندما تقوم على تعميق المخالفات بين أفرادها.

2/ إن المجتمع العراقي متنوع ثقافيا لا متعدد، بدء من ثقافته العامة التي تشكل شخصيته الوطنية وثقافته الفرعية.

3/ إن تأثير التغيير السياسي على النظام الاجتماعي للمجتمع العراقي انعكس نسبيا على ثقافته الفرعية والحياة الاجتماعية اليومية في مناطق متعددة، مما يجعلها تواجه تحديات داخلية وخارجية لها تداعيات خطيرة على مركبها القيمي وتنظيمها الاجتماعي.

4/ إن شرائح المجتمع تأثرت فكريا وإيديولوجيا بالعناصر الثقافية الوافدة من الخارج، مما خلق نمطا من التغريب الثقافي والاعتراب الذهني والنفسي والاجتماعي والسياسي.

5/ إن ثقافة المواطنة ضبابية الملامح ضعيفة مرتبكة وغير واضحة والسمات، بسبب الوهن والتسلط والتهافت السياسي الذي خلق نوعا من اللامبالاة فيما يتعلق بالانتماء للوطن لشعورهم بالظلم الاجتماعي والاقتصادي والإقصاء والتهميش السياسي.

التوصيات

- 1/ التأكيد على أهمية التراث الحضاري بوصفه مشروعاً صالحاً لغرس مفهوم المواطنة، لما يتضمنه من قيم ومبادئ روحية ووجدانية وأخلاقية سامية، وجعلها أساس عمليات التربية والتنشئة الاجتماعية واعتمادها ركيزة مهمة ضمن المناهج التربوية في المؤسسات الرسمية وغير الرسمية لتعزيز الهوية الوطنية العراقية.
- 2/ عقد الندوات والمؤتمرات التي تؤكد على عمق حضارة وادي الرافدين التي تتجسد في وحدة وتوحد المجتمع العراقي.
- 3/ إجراء الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية التي توضح سمات وخصائص ثقافة المجتمع العراقي العامة وثقافته الفرعية، لتبيان ما فيها من تفرد وتميز وخصائص ومشاركات.
- 4/ الاستفادة من نتائج الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية وتوظيفها في مشاريع التنمية البشرية الاجتماعية والسياسية والثقافية.
- 5/ حشد إمكانيات منظمات المجتمع المدني ذات التوجهات المستقلة البعيدة عن السياسة والنابعة من داخل المجتمع العراقي في تثقيف الناس باتجاه التمسك بأصالة ووحدة المجتمع العراقي.
- 6/ توظيف الإعلام من خلال الحلقات النقاشية والحوارية وتعزيز الحملات التثقيفية، لما له من دور مهم في التأثير على الأحداث والمواقف التي تساهم في إحداث التغيير المجتمعي المنشود، من خلال توعية الأفراد بحسن اختيار وانتقاء البرامج البناءة والاستفادة منها والابتعاد عن البرامج التي تحمل الأفكار الهدامة التي تتقاطع مع المنظومة القيمية ومعاييرها الأخلاقية والاجتماعية.
- 7/ حشد الجهود المجتمعية في كل مؤسسات الدولة ومنظماتها وتوظيفها في بناء الإنسان دينياً وأخلاقياً ومعرفياً وفكرياً، لما للمرحلة المعاصرة من أهمية تتجلى بالغزو الثقافي والفكري الممنهج.
- 8/ التعامل مع تيارات التغيير الاجتماعي والثقافي الخارجية ومواجهتها بالتمسك بالثوابت الوطنية، لمواكبة مسار التطور العلمي والحضاري بين المجتمعات الإنسانية.

المراجع والمصادر

- بركات، حلیم، المجتمع العربي في القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.
- بدوي، احمد زكي، معجم العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، لبنان، 1982.
- حجازي، سمير سعيد، معجم مصطلحات العلوم الإنسانية ونظرية الثقافة، مكتبة ابن سينا، القاهرة، 2006.
- الحسن، إحسان محمد، موسوعة علم الاجتماع، الدار العربية للموسوعات، لبنان، 1999.
- الخشاب، احمد، دراسات انثروبولوجية، دار المعارف، مصر، 1971.

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
Istanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

الخطيب، محمد، الأنثروبولوجيا الثقافية، دار علاء الدين، دمشق، 2005.
روشييه، غي، مدخل إلى علم الاجتماع العام، تعريب مصطفى دندشلي، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، 1983.

الساعاتي، سامية، الثقافة والشخصية، مركز الكتب الثقافية، ط2، مصر، 1983.

الساعاتي، سامية، علم الإنسان، دار العلوم العربية، بيروت، 1990.

سعيد، علي احمد، أدونيس، صدمة الحداثة، دار العودة، بيروت.

سمث، براد فورد، الإنسان الأمريكي، ترجمة تماضر توفيق، دار البلاغ، بيروت، د.ت.

عبد الحسين، لاهاي، مصطلحات ونصوص سوسولوجية باللغتين العربية والإنكليزية، جامعة بغداد، 2008.

غيث، محمد عاطف، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1979.

فوكوياما، فرانسيس، التصدع العظيم، ترجمة عزة حسين كبة، بيت الحكمة، بغداد، 2004.

كوبر، ادم، الثقافة في المنظور الأنثروبولوجي، ترجمة تراجي فتحي، عالم المعرفة، الكويت، 2008.

كلاكهون، كلايد، الإنسان في المرأة، ترجمة شاكر مصطفى سليم، مؤسسة فرانكلين، بغداد- نيويورك، 1949.

كوش، دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2007.

لنتون، رالف، دراسة الإنسان، ترجمة عبد الملك الناشف، منشورات المطبعة العصرية، بيروت، لبنان، 1967.

مجموعة مؤلفين، المطول في علم الاجتماع، إشراف ريمون بودون، ترجمة د. وجيه سعد، ج2، الهيئة السورية العامة للكتاب، وزارة الثقافة، سوريا، 2007.

معتوق، فريدريك، معجم العلوم الاجتماعية، دار أكاديميا، بيروت، لبنان، 1998.

مدكور، إبراهيم، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1975.

Alvin L. Bertrand. Basic Sociology, Louisiana State University, Appleton-century-crofts, New York, 1973.

Boas. F, "Anthropology" Encyclopedia of social sciences. Vol, 2, New York, 1930.

Encyclopedia of social sciences the Macmillan. New York, 1962.

لباس "الكركو" الجزائري: التأسيس والتأصيل والتطور

أ. د. قشيوش نصيرة*

الملخص

ليس هناك مصادر تاريخية ثابتة تدل على العمر الزمني لزي "الكركو" الجزائري الذي ترتديه المرأة في الجزائر، وعلى الأرجح أن العمر الحقيقي له، مرتبط بوجود الإنسان بهذه المنطقة منذ الزمن الغابر. والدليل على ذلك، أن الجزائريين لا يزالون يحافظون على بقاء واستمرارية هذا الزي، ويتوارثونه جيل عن جيل، باعتباره جزء من الهوية الثقافية، والأصول الحضارية، والعادات والتقاليد. إذ يسجل هذا الزي حضوره بقوة في الاحتفالات والمهرجانات والمناسبات السعيدة، لأنه يعكس الشخصية القومية، ويشكل المظهر المادي للجانب الثقافي للجزائر. إنه يعبر عن مكانتها، ورفي حضارتها، كما يعكس التطور الذي حققته في المجال الفني والاجتماعي والاقتصادي، ويوصل لنا كما هائلا من المعلومات عن المستويين المادي والرمزي للمجتمع الجزائري.

الكلمات المفتاحية: اللباس التقليدي؛ التأصيل للكركو؛ تطور الغليظة؛ الهوية الثقافية؛ تداخل الحضارات.

Abstract

There are no definitive historical sources that determine the exact age of the Algerian "Karkou" attire worn by women in Algeria. Most likely, its true origins are closely tied to the ancient human presence in this region. Evidence of this lies in the fact that Algerians continue to preserve and pass down this garment from generation to generation, regarding it as a key part of their cultural identity, civilizational heritage, and social customs. This attire maintains a strong presence in celebrations, festivals, and joyful occasions, as it reflects the national character and serves as a tangible representation of Algeria's cultural dimension. It symbolizes the country's stature and the refinement of its civilization, while also illustrating the artistic, social, and economic development it has achieved. Furthermore, it conveys a wealth of information about both the material and symbolic aspects of Algerian society.

Keywords: Traditional clothing, origin of the Karkou; evolution of the Ghlila; cultural identity; intercultural interaction.

أهداف الدراسة

التعريف بلباس "الكركو" الجزائري، والترويج له، وذلك لما له من أهمية في التعبير عن حضارة الجزائر، فاللباس هو المعبر عن الجذور الحضارية والهوية الثقافية للمجتمعات، وهو قراءة لتاريخ الشعوب عبر الأزمنة والعصور.

-المحافظة على هذه القطعة الملبسية، تعني المحافظة على الهوية الثقافية للمجتمع.
-إبراز ضرورة التأريخ والتأصيل لتراثنا بغية حمايته والمحافظة عليه، والتمسك به في ظل اكتساح العولمة.

منهجية الدراسة:

تم اعتماد المنهج الوصفي، والتاريخي، والمقارن في انجاز هذه الدراسة لتناسبهم مع طبيعة الموضوع، وجديتهم في تحقيق أهدافه.

مقدمة:

لا يجب أن يغيب عن بالنا، كيف استطاعت الجزائر، أن تعبر عن ذاتها عندما كانت تعيش أجمل مراحل الارتقاء الحضاري، وقد رصد لنا التاريخ البصمات الدالة على قدرة الإنسان الجزائري على الخلق والإبداع، كما سجل لنا أيضا تلك التفاعلات والتلاحقات بين الحضارات في الأخذ والاقتراس من بعضها البعض، وخلق جسرا للتواصل الإنساني ورافدا حيويا للتناقص الفكري.

إنّ التبادل والاقتراس الذين جسدا في حقب تاريخية ثرية، كان لهما دور مهم في طبع ملامح الشخصية الجزائرية، حيث أعاد الحرفي الجزائري هذه المقتبسات، وغير ما يجب تغييره على تلك الملابس، فصاغها صياغة جديدة، وأبدع في الرسومات والتفصيلات والألوان، وهذا ما أعطى للباس "الكركو"-موضوع الدراسة- خصوصية ثقافية مميزة ومنفردة.

والتساؤلات التي نطرحها هنا في هذه الدراسة: ما أصل هذا اللباس؟ وما هو تاريخه؟ وكيف تطور حتى أصبح في هذا الشكل الذي نعرفه به اليوم؟

1- أصل مصطلح "الكركو":

أ- تعريف لباس الكركو:

"الكركو" لباس مفتوح في الأمام، لديه كمين طويلين، وينتهي عند الورك. يطرز ب"النال" أو "المجبود" على حافة العنق، والكمين، وعلى الصدر، والظهر. ويصنع من قماش فاخر للأغنياء، ويكون غني التطريز. كما يصنع من قماش بسيط، ويطرز بشكل خفيف، ويكون خاصا بالطبقة الميسورة الحال.



ب- أصل المصطلح

يعرض "الكركو" قصته الخاصة هنا، بدءًا من الأصول المرتبطة به، والاشتقاقات المأخوذة منه، والتسميات المتعددة له، وطرق لبسه، والمناسبات المرتبطة به، ووظائفه، والأشكال والرموز التي يحملها. وأصل كلمة "الكركو" في القاموس الفرنسي فرنسية، موجودة باسم **Caraco** والتي تعني لباس نسوي على شكل صديري يكون مضغوطا على الجسم⁽¹⁾ وهو معروض بمتحف قاليرا.

(1) Dictionnaire de l'Académie Française, 8^{ème} édition (1932-1935), p154.



**Caraco et jupe musée de Paris
(1780 Musée de Galliera à Paris)**

وهو ما يراه "راسيني" أيضا: حيث وجد أنّ أصل كلمة (كركو) فرنسية، وهذا نسبة إلى السترة العلوية التي تحمل الاسم، **casquin** وهي مأخوذة من **casaque**، وتعني لباس حربي ممتد الجوانب والأكمام الطويلة، وكان يلبسها فرسان الملك ذات لون أزرق مطرزة، انتشرت في القرن السادس عشر، والسابع عشر والثامن عشر. و**casaca** سترة أو معطف فلاحي أو بدوي ذو أصل روماني إيطالي⁽¹⁾.

⁽¹⁾ M. A. Racinet, costume historique cinq cent planches trois cents en couleurs or et argent deux cent en camaieu types principaux des vêtements et de la parure, librairie de Firmin- Didot, Paris, 1888, p183.



Casaquin mode Française (1735-1814)

Source: www.palaisgalliera.paris.fr

وما تجب الإشارة إليه، أنّ مصطلح "الكركو" يُعد حديث النشأة، غير أنّ اللباس (الصدرية) الذي يدل عليه يعود إلى حقبة تاريخية قديمة. وتشير دراسات علمية، إلى أنّ ملك الفرس الأخميني عندما كان يذهب للصيد، كان يلبس صدرية مطرزة بالذهب، وحزام مذهب يشبه حزام المرأة، يغرس فيه خنجرا مزخرفا بالأحجار الثمينة⁽¹⁾.

ويرى "إيفات مورزو" **Yvette Moizot** أنّ مثل هذا الزي، وُجد في أثينا أيضا، في الفترة الكلاسيكية، وهو ذو طابع شرقي (وهي سترة نسوية مقتبسة من سترة الرجل الفارسي وهو نوع من الملابس التقليدية المرموقة. ودائما ما يكون الزي الفرثي مطرزا يليق بالأغنياء وبالمناسبات الاحتفالية⁽²⁾ .

وقد تبنى الملك ألكسندر اليوناني مجموعة من ألبسة ملوك الفرس الأخمينيين، ومن بينها الصدرية المطرزة، والمعطف المطرز⁽³⁾. وكان هذا اللباس يشبه القفطان كثيرا، وكانت تلبسه الراقصات في اليونان عند تأديتها لبعض الرقصات، وكان يسمى بالكانديس (candys)⁽⁴⁾.

(1) Mémoire de l'institut national des sciences et arts littérature et beaux-arts Tome 4^{ème}, Paris BAUDOUIN les costumes des perses sous la dynastie des rois achéménides et celle des successeurs d'Alexandre par le citoyen MONGEZ, p77.

(2) Enri Seyrig Syria, Revue d'art oriental et d'archéologie, tome18, Paris, p 6.

(3) Enri Seyrig Syria, op.cit, p80.

(4) Yvette Morizot, Le vêtement grec dans sa matérialité: découvertes et recherches récentes [article], Histoire de l'art, Année 2001, N° 48 p.19.



على اليمين راقصة يونانية تلبس سترة مطرزة وهي عبارة عن قفطان مصغر يسمى **Candys**

.Source: Yvette Morizot, op.cit, p 19

وتظهر الصدرية المطرزة على الراقصات اليونانيات، أثناء تأدية رقصة الباشك (**Dance Bachque**)، وفي القيام برقصات "الكوموس" أيضا، وهي رقصة قديمة جدًا في اليونان، ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالطقوس الديونيسية.⁽¹⁾

⁽¹⁾ Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes elles monument s'rapporte.nr aux mœurs, aux institutions, a la religion, aux arts, aux sciences, au costume, au mobilier, a la guerre, a la marine, aux métiers, aux monnaies par ch. Daremberg rédigé par Ink société d'écrivains spéciaux d'archéologies et de professeurs. Edmom) saglio avec le concours de M. Edmond Pottier, tome quatrième, deuxième partie, Paris, p1046.



على اليسار راقصة يونانية تلبس لباسا يشبه سترة "الكركو" مع تنورة

Dance Bachque

Source: Louis SÉCHAN op.cit, p176.

كما شاع هذا النوع من اللباس عند البربر، ويشير إلى هذا ستيفان قزال، حيث يقول: " كان لدى السكان الأصليين في شمال إفريقيا (البربر) سترات حمراء مزينة بألوان مختلفة، ربما كانت تطريزات زاهية. وكانت السترة البيضاء، المزينة بالتطريز، تُمنح للرؤساء مع شارات أخرى عند تنصيبهم، في الأوقات التي كانت فيها روما، والوندال، وأباطرة القسطنطينية، يسيطرون على إفريقيا⁽¹⁾، ويشير ستيفان قزال إلى ان الرومان أهدوا لملك نوميديا "ماسينيسا" سترة قصيرة أرجوانية مطرزة فائقة الجمال، مع معاطف فخمة⁽²⁾. وقد تحدث وليم سبنسر عن هذه "الغلالة" أو "الغليلة" قائلا: كان الرجال الجزائريون يلبسون سترة مضغوطة على الجسم، تسمى "غليلة" أو "جليلة" أو *jibella* بأكمام أو بدون أكمام، وكان هذا اللباس يشبه كثيرا سترة الرومان⁽³⁾.

(1) Stéphane Gsell, histoire Ancienne de l'Afrique du Nord, Tome VI, les Royaumes Indigènes vie matérielle, intellectuelle et morale, Paris 1927, P29.

(2) jaque Alexandopoulos, Le caractère du prince Aspects militaire de linographie Monétaire, 2 012, p234.

(3) وليم سبنسر، الجزائر في عهد رياس البحر، تعريب وتقديم: عبد القادر زبادية، دار القصة للنشر، الجزائر، 2007، ص 105.

لقد شاع ارتداء **الغلالة** في روما القديمة بين الرجال والنساء، والتي منشؤها أساسا الملابس **الاغريقية**. كان يرتديها الرومان المدنيون وغير المدنيين، وخاصة في المناسبات الرسمية. وكان المحاربون يلبسونها قصيرة لكي لا تعيقهم لامتياط الأجياد⁽¹⁾.

2-الكركو تطور للباس الغليظة:

قبل أن نتحدث عن تطور لباس "الغليظة" في الجزائر في العصر الحديث، لا بد أن نشير إلى الدور الذي لعبه **الحماديون** في مجال الحرف والفنون، ولاسيما **حرفة طرز وصناعة الملابس والسروج**، ويتحدث عن هذا الهادي روجي ادريس قائلا: "وكان التجار والمسافرون يتوافدون على قلعة بني حماد من المشرق والمغرب. وكان يصنع بها **لبد سروج والأكسية الغليظة** ذات النسيج الجميل، **المطرزة بالذهب** والمنسوبة إليها. كما كانت تصنع بها **الأقمشة الصوفية الناعمة والبراقة كالحرير**".⁽²⁾ كما يشير إلى هذا أيضا ياقوت الحموي، إذ يقول: "وينتشر بقلعة بني حماد **الأكسية الصفيقة النسج الحسنة المطرزة بالذهب**، ولصوفها من النعومة والبصيص بحيث ينزل مع الذهب بمنزلة **الابريسيم**..."⁽³⁾

لقد عُرفت الملابس المصنوعة في قلعة بني حماد بجودتها ورقتها، وكثيرا ما تشير المصادر إلى **القميص والسروال والمنزر، والجلابية (الجلباب) مع القميص والدراعة، والقباء**. ولا شك أن تلك الملابس التي أشير إلى وجودها قبل العصر الصنهاجي، كانت لا تزال رائجة في ذلك العصر⁽⁴⁾. كما صنعت في ذلك العصر، **الأردية** ومنها **المعصفرة والقلانس المصبغة والقمصان و"الغلالات" والسراويل والمناديل** وغيرها، وكان لملوك **صنهاجة عمائم** شرب مذهبة يغالون في أثمانها.⁽⁵⁾ لقد كانت الغلالة لباس خاص بملوك صنهاجة، وكانوا يغالون في أثمانها، لأنها كانت توشى وتطرز بالذهب. وما يدل على فخامة ومكانة "الغلالة" عند الحماديين، ورودها في شعر **ابن حمديس الصقلي** في وصف قصر، شيده المنصور بن أعلى الناس ببجاية، حيث قال⁽⁶⁾:

خلعت عليه غلائل موشية ❁ شمس ترد الطرف عنه حسيرا

⁽¹⁾ <https://ar.wikipedia.org>

⁽²⁾ الهادي روجي إدريس، الدولة الصنهاجية تاريخ إفريقية في عهد بني زيري من القرن العاشر إلى القرن 12م، نقله إلى العربية: حمادي الساهلي، الجزء الأول، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1992، ص 100.

⁽³⁾ شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، معجم البلدان، المجلد الرابع، دار صادر، بيروت، ص 390.

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، ص 207.

⁽⁵⁾ علي رؤوف المالكي، الموارد المالية والأوضاع الاجتماعية بتمرت كما ورد عن رسالة ابن الصغير المالكي، العدد 32، 2014، ص 96.

⁽⁶⁾ عبد الرحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، الجزء الأول، المطبعة العربية، الجزائر، الطبعة الأولى، 1953، ص 332.

و إذا نظرت إلى غرائب سقفه ❁ أبصرت روضا في السماء

نضيرا

لقد شبه الشاعر الزينة والزخارف التي كُسي بها القصر، بالغلالة، وكان الصانع "ألبسوه" هذا الثوب الموشى الغني بالتطريز. كان القصر في نظر الشاعر، يُشبهه في روعته وزينته بلباس "الغلالة" المطرز، المذهب، الفاخر، الذي يعكس الضوء ويخطف الأبصار، إلى درجة أن الشمس نفسها لا تقدر على احتمال النظر إليه. وكان السقف أيضا، لا يبدو مجرد سقفٍ عادي، بل هو "روض نضير" (بستان مزهر جميل) معلق في السماء، مما يُضفي على القصر بعدًا أسطوريًا وعجائبيًا.

ويبدو أن هذا الاهتمام بصناعة الألبسة لم يكن محصورًا بعهد بني حماد فحسب، بل استمر وتطور في العصور اللاحقة، خاصة في العصر الزياني، حيث شهدت الحرف والصناعات التقليدية – وعلى رأسها صناعة الملابس المطرزة – ازدهارًا ملحوظًا. وقد كان أبو حمو موسى الثاني يُكثر من إهداء الأثواب الفاخرة المصنوعة من الخيط الذهبي (كالغليلة، والقفطان، والبرنوس، وغيرها..) إلى أعوانه وجلسائه. وكانت هذه الملابس خاصة بالطبقة الخاصة، وكانت تصنع من الحرير والديباج وغيرها. وما هو جدير بالذكر أيضا، أن السرج كان يعد جزءا من هيبية وأناقفة الفارس الذي يرافق تلك الملابس المطرزة، "وقد اتخذ بنو زيّان الجواد الذي يركبونه عليه سرج رائع مطرز بفخامة"⁽¹⁾. ولم يكن لباس "الغلالة" خاصا بالرجال فقط في العصر الزياني، وإنما كان للنساء نصيب منه أيضا، حيث كانت النسوة الميسورات خاصة الحرائر داخل البلاط الزياني؛ تلبسن سترات مطرزة بالذهب ومزينة بفضيرة ذهبية، ثم يرفعن من فوقها قفطان من القماش مغطى بالتطريز وبأكمام قصيرة.⁽²⁾ وتشبه الغليلة القفطان، إلا أن الغليلة صدرها مفتوح كثيرا، أي مفرط في الاتساع، وتغلق عند الصدر بزر واحد من الذهب والفضة، بينما "الكركو" سترة قصيرة مضبوطة ومضغوطة عند النطاق، ولا تتجاوز الخصر، ويكون الصدر غير مفتوح كثيرا، كما يكون الكركو غني التطريز، ويحتوي على أزرار مذهبية كثيرة. وقد كان هذا اللباس يُعبّر عن مدى النفوذ والعظمة للمرأة الجزائرية.

⁽¹⁾ عبد العالي غزالي، المجتمع التلمساني الزياني. دراسة للعادات والتقاليد والأعراف من 16/13م، رسالة دكتوراه، جامعة تلمسان، ص 78.

⁽²⁾ Paul Eudel, L'orfèvrerie algérienne et tunisienne, Alger, p 431.



مورسكية جزائرية بلباس الغليلة

Source: Paul Eudel, op.cit, p16.

ويري دوزي أن لفظة الغلالة قريبة من "الغليلة" أو "الغليلة" التي تحدث عنها هيدو في كتابه (الطوبوغرافيا والتاريخ العام للجزائر) وهو لباس لبسه الجزائريون، والأتراك، والمورسكيون فوق القميص، ويصل هذا اللباس لمنتصف الساقين، ويكون متسعة الفتوح عند الصدر، ثم يغلق بأزرار كبيرة من الذهب أو الفضة، ويصنع من الحرير والساتان والقديقة، ويكون متعدد الألوان.⁽¹⁾

ويصف فونتور دي برادي لباس المرأة الجزائرية قائلا: إن ذوق الجزائريين في اللباس راق وجميل، حيث تقتني الجزائريات ملابس مطرزة فاخرة وباهضة الثمن. تلبس النساء فوق القميص قفطان من الساتان، أو قطعة أخرى من القماش الحريري مطرزة، تنزل لغاية الساق تسمى "غليلة" وهي قفطان بدون أكمام، وتكون مفتوحة من الأمام.⁽²⁾

والغليلة أو الغلالة، كان لباس الجوارى في العهد الأموي، ، وقد ذكر هذا صالح أحمد العلي قائلا: "كانت على جارية لسليمان بن عبد الملك غلالة معصفرة."⁽³⁾

⁽¹⁾ Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes Amsterdam, 1845, p323.

⁽²⁾ Venture de Paradis; Alger au XVIIIe siècle édité par E. Fagnan LGER typographie Adolphe Jourdan, imprimeur-librairie 6 editeur 4, Place du Gouvernement 4, 1898 bibliothèque de France nationale, p36.

⁽³⁾ صالح أحمد العلي، المنسوجات والألبسة العربية في العهود الإسلامية الأولى، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2003، ص 183.

كما شاعت **الغلالة** في العصر العباسي أيضا، ويقول الفضل بن الربيع: لما ولي محمد الأمين الخلافة بعد أبيه هارون الرشيد، في سنة ثلاث وتسعين ومائة أمرني أن أحصي ما في الخزائن من كسوة...ومن بين ما كان موجود فيها عشرة آلاف غلالة⁽¹⁾ وقد انتشرت في العصر العباسي أنواع من الغلال، اختصت به النساء الظريفات⁽²⁾. ويحكى أن جارية سليمان بن عبد الملك كانت تلبس غلالة معصفرة⁽³⁾ ووجدنا هذا اللباس عند الخلفاء الفاطميين أيضا، فكانت "الغلالة" أكثر فخامة وبهاء، منسوجة من القماش الخفيف، المطرز بالذهب والفضة وبالحرير أيضا، ويلبس حول وسطه حزام عريض يعلوه حزام آخر مطرز بالذهب يعقد ويتدلى جزء منه من الأمام⁽⁴⁾.

وفي العهد العثماني في الجزائر، كان يطلق على هذه السترة، ب **الجبادور** أو "الجبادولي" ويرى بن شناب أن أصل الكلمة تركية، وهي سترة رجالية من القماش مزينة بالتطريز والجديلة الذهبية؛ ومخصصة لرجال الدولة⁽⁵⁾.

وهو نفس الرأي الذي يراه جوررج مارسى، حيث يقول: "الجبادور أو الجبادولي ذو أصل تركي أو فارسي، وهو لا يزال مستعملا في الجزائر ينعت بها سترة مطرزة للرجل. وهي مركبة بأكمام وتبقى مفتوحة⁽⁶⁾. نشأ لباس "الكركو" من سترة الرجل المعروفة ب"الجبادولي"، وهو عبارة عن سترة مفتوحة من الأمام تغلق بواسطة دبابيس أو مشبكات أسفل الخيوط التي لم تعد سوى زخارف. ويصنع الكركو من الحرير أو القطيفة. ويطرز من الأمام بالذهب أو الفضة إلى زخرفته بقياطين تعلق في خيوط ذهبية⁽⁷⁾. والجبادولي هو نوع من "الغليلة" بأكمام طويلة وتعرف في تلمسان ب"القاط"⁽⁸⁾.

(1) القاضي الرشيد، (القرن الخامس الهجري) التحف والذخائر، حققه: محمد حميد الله، قدم له وراجعته: صلاح الدين المنجد، دائرة المطبوعات والنشر الكويت، 1959، ص 214.

(2) صلاح حسين العبيدي، الملابس العربية الإسلامية في العصر العباسي، دار الرشيد للنشر، ص 224.

(3) صالح أحمد العلي، المنسوجات والألبسة العربية في العهود الإسلامية الأولى، ص 183.

(4) محمد أحمد إبراهيم، تطور الملابس في المجتمع المصري من الفتح الإسلامي حتى نهاية العصر الفاطمي (20-567هـ/640-1171م)، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، ص 85.

(5) Mohammed Ben Cheneb, mots turks et persans, conservés dans le parler Algérien, doctorat des lettres Professeur à la médersa d'Alger chargé de conférences a la faculté des lettres Alger ancienne maison bastide-jourdan, 1988, p31.

(6) George Marçais, Le Costume musulman d'Alger, Paris, p45.

(7) George Marçais, op.cit, p 103.

(8) Ibid., p102.

ويذكر الباحث حسان كشرود أن **الداي** كان يرتدي قميصا مطرزا بالذهب، فوقه **صدرية** أو عباية...وقد يغيرها **بسترة** ذات أكمام إلى المعصم، **مطرزة** بخيوط **مفتولة** ذات أشكال هندسية، وتحتوي على أزرار أمامية **بالفتحة الصدرية** تسمى "**غليلة جادولي**"⁽¹⁾

كما أشار الكثير من الباحثين إلى "**الغليلة**" باسم "**اليلك**"، و **اليلك** لفظة فارسية تركية، في **الفارسية** تعني **القميص النسائي**. "**(2)**

ويصف إدوارد وليم لاين "**اليلك**" في كتابه (عادات المصريين المحدثين): "**ونساء مصر** يرتدين فوق القميص والشنتيان ثوبا طويلا يُعرف "**باليلك**" مشابه **لقفطان** الرجل بيد أنه أكثر **إلتصاقا** بالجسد والذراعين. **والأكمام أطول** أيضا وهي مصنوعة بشكل يسمح **بتزويرها** من الأكمام ومن منطقة **الصدر** إلى أدنى **الحزام** بقليل بدلا من ثنيها."⁽³⁾

ويصف هايدو (Haedo) لباس "**الغليلة**" الذي كان يلبسه الجزائريون في **العهد التركي** قائلا: " كان لباسهم **مفتوحا** من الأمام ومزرا بأزرار على **الصدر**، **فالأغنياء** يتخذونه من **الساتان**، **الدمشقي**، ومن **القطيفة**، أو من **قماش** آخر يكون **فاخرا**. ويكون **الصديري** الذي يلبسونه دائما **بدون ياقة**، على ان المسلم دائما رقبته مكشوفة."⁽⁴⁾

وكان يرافق "**غليلة الجبادور**" التي كان يلبسها **القضاة**، ودايات، وبايات **الجزائر**، **الطربوش**، أو **العمامة**، مع **البرنوس**.

(1) حسان كشرود، رواتب الجند وعلمة الموظفين وأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية بالجزائر العثمانية من 1659-1830، رسالة الماجستير، جامعة قسنطينة، 2007-2008، ص150.

(2) حسان حلاق عباس صباغ، المعجم الجامع في المصطلحات الأيوبية والمملوكية والعثمانية ذات الأصول العربية والفارسية والتركية، دار العلم للملايين بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1999، ص 236

(3) إدوارد وليم لاين، عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم، مصر ما بين (1833-1835)، ترجمة: سهير دسوم، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، 1999، ص 54.

(4) Haédo (Diego don) Topographie et Histoire générale d'Alger traduction par D. Monnerau et Berbrugger en 1870 imprimé à Valladolid en 1612, p125.



قائد عربي بالجزائر العاصمة نهاية القرن التاسع عشر



حسين باشا آخر داي الجزائر



محمد بن عثمان خوجة

Source: *Costumes mœurs et usages des algériens*, jungmann, p 32.

3- أشكال وأنواع الغليظة وطرق ارتدائها:

تتحدث "نفيسة لحرش" عن "الغليظة" أو "الجليلة": "كانت الجليلة تلبس طويلة الى ما فوق الردفين، وعريضة نوعا ما لإعطاء الحرية للقميص أو لكي يظهر الحزام والفوطة، ولكنها تطورت فأصبحت تخاط بأنواع مختلفة منها القصيرة والمتوسطة الطول. وفي كل الحالات تضيق الجليلة عند الخصر، ثم تتسع في نهاية التفصيلة وهذا النوع هو الأكثر شهرة يكون قماشها من القטיפه أو الحرير المقصب، ويطرز بالذهب

أو اللثالي... وتتميز الجليلة بتطريز كثيف من الجوانب والأكمام والظهر، كما تحمل أزرارها نفس لون
التطريز حسب مستوى الاسر الاجتماعي" (1)



لباس "الغليلة" الجزائري في القرن 19م

ويشير "هيدو" إلى ان الغليلة كانت منتشرة بين الرجال والنساء في الجزائر في العهد العثماني فيقول: "أما لباس النساء فهو نفس لباس الرجال، تلبس النساء التركيات الأصل **goleyla** الغليلة فوق القميص الطويل والذي يكون مطرزا في العنق والكمين. هذا اللباس هو الصاية **sayon** التي تنزل الى نصف الساق من الحرير، أو الساتان أو القטיפه أو الدمشقي، ويكون العنق عريض جدا لغاية ما يبقى مفتوح لظهور الصدر(النهدين)، وهذه الصاية مزررة ببضع أزرار كبيرة فوق الصدر وهذا اللباس يسمى بالغليلة، وهو نفس اللباس الذي يلبسه المورسكيون(2).

كانت المرأة الجزائرية تلبس اثنين منه (**gossilla(r'elila) ou casaque**)، وتحزم فوقه بحزام مصنوع من الحرير الرقيق والمتعدد الألوان. وكان كم الغليلة لا يتجاوزا الكوع مثلما هو الحال عند قفطان الأتراك والمورسكيين وذلك لتسهيل عملية الوضوء»(3).

4-تطور لباس الغليلة إلى لباس الكركو:

(1) نفيسة لحرش، تطور لباس المرأة الجزائرية، تقديم: الأستاذ عبد الحميد بوراوي، دار أنوثة للنشر، الجزائر، ط2، 2007، ص 73.

(2) Haédo (Diego don), opcit, p141.

(3) Ibid., p1.41

في بداية القرن التاسع عشر، ارتدت نساء الجزائر "غليلة" بأكمام صغيرة خلال الموسم الحار. هذه السترة التي تتوقف عند ارتفاع الورك، تُغلق بزر واحد يقع على مستوى الصدر، بما يتماشى مع منحنى خط العنق. ويتيح للمرأة الكشف عن أذرعها من خلال رفع الأكمام الواسعة للقميص لربطها من الخلف.. وفي الشتاء، يتم استبداله بنوع آخر بأكمام طويلة وقصة متطابقة: إنها غليلة الجبادولي.. ويتم صنع هذين الشكلين من السترات، من المخمل والديباج والحرير الدمشقي من الإنتاج المحلي أو المستورد..⁽¹⁾ وفي نفس العصر (القرن التاسع عشر)، عرف هذا اللباس بعض التغيرات... فتحت تأثير السترة الأوروبية، تتحول الغليلة لتصبح ما يسمى اليوم بـ "الكركو" (caracou). هذا اللباس الذي يكون مضغوطا عند الحزام، له ياقة ويُزرر من الأعلى إلى الأسفل، ولكن يبقى يحافظ على نفس الأشكال التي كان يطرز به.⁽²⁾

5-أصول ومشتقات "الكركو":

أ) الجليكو (Le Jaleko ou le Jalako)

وينعت "هايدو" هذا اللباس بـ "le jaleko"، وهذه الكلمة دخيلة، وغير عربية، وهي ذات أصل إسباني أو فرنسي مأخوذة من كلمة الإسبانية (Chaleco) أو الكلمة الفرنسية (Gilet)، والتي تعني عندهم سترة، فيقول هيدو: «إن مسلمي الجزائر في العهد العثماني، كانوا يلبسون قميصا عريضا، ويضيفون إليه سترة من الجوخ، ذات كمين لا تتجاوز الكوعين.. وكانت تلبس بكثرة في الأيام الباردة، وتسمى هذه السترة Jaleco»⁽³⁾.

دخلت هذه الكلمة مع دخول الإسبان إلى الجزائر، وهي تعني بالفرنسية (Gilet) أو veste أو Jackette) أي سترة أو صدرية فمصطلح "كركو" جاء نتيجة اختلاط الكلمة الإسبانية (Chaleco) بالكلمة الفرنسية (Gilet). ويعرف راسيني (Le chaleco) " Racinet بأنه "سترة خاصة بالإسبان مصارعي الثيران"⁽⁴⁾. وهذه السترة شبيهة جدا بلباس "الكركو" مثلما نرى في الصورة .

(1) Leyla Belkaïd, Croisements et hybridations des modes vestimentaires dans les sociétés urbaines Sud et Nord méditerranéennes, p. 227-241.

(2) Azititou, veste ghlila djabadouli dans veste costumes Algériens: <https://Azititou.wordpress.com> (2012/11/7/veste-ghlila-djabadouli)

(3) Haédo (Diego don), op.cit, p127.

(4) Racinet, costume historique, tome 6, planches et notices 401 à 500, France 18 siècle, Paris, p 358.



(مصارع الثيران) Toreros Espagnols

ويتحدث "جنقمان" عن لباس الصديري فيقول: "وفي اسبانيا يلبس الرجال صديري (justaucorps) مزينا بالتطريز، وعليه مجموعة من الأزرار الصغيرة، وأصحاب الأناقاة يتركونه مفتوحا من الأمام."⁽¹⁾ كما نجد هذا الزي أيضا في خزانة المرأة الاسبانية، في القرن الثامن عشر ، حيث تلبسه مع تنورة أو سروال.⁽²⁾



Racinet, costume historique, tome 6, p417. Source:

⁽¹⁾ R. Jungmann, costumes mœurs et usages des algériens, p 295.

⁽²⁾ Racinet, op.cit, p 417.

- ب) كارك: تقترب كلمة كارك من كلمة "كركو" مأخوذة من "كار" (الفارسية) وهي تعني الصنعة، وكثيرا ما تلحق بالأسماء فتفيد الصنعة (1) و كارك بكسر الراء، هي أيضا تعني: عمل، حرفة. (2)
- ج) الكرك: وفي قاموس لاروس "الكركو" كلمة اسبانية مكسيكية caraco و يقترب من التركية (kerake) وكان قديما صديري للمرأة مضبوط ومضغوط على الجسم بكمين، وقطعة زائدة كذيل للباس تسمى باسك (Basque). (3)
- د) الكركان (Le casaquin) (سبق الإشارة إليه)
- هـ) الكركول: كركول caracul : نوع من الفرو، أو إنه يأخذ إسمه من مدينة كركول karacol الموجودة بأوزبكستان، والتي كانت مشهورة بصنع لباس من الفرو يسمى كورك Kurk وهي نوع من المعاطف مزينة بالفرو. (4)
- و) القرطق: إضافة إلى المصطلحات التي ذكرناها سابقا، احتمال إن كلمة "كركو" مشتقة أيضا من الكلمة الفارسية كرتة أو كرتك، وعربوها بقرطق، والجمع "قراطق". (5)
- وكان هذا الثوب قصيرا يلبس كزرع، لكنه طويل الأكمام، يوضع للزينة، وهو نوع من التذهيب. (6) وصيغ بالعربية بكلمة قرطق وجمعه قراطق، وهو لباس شبيهه بالقباء، ولكنه قصير تقول له العوام شاية (7) وهي كلمة اسبانية (saya) (8)

خاتمة

في ختام هذه الدراسة، توصلنا إلى:

- "الكركو الجزائري" لباس ملكي يضرب بجذوره في القدم، وأغلب الدراسات تشير إلى أنه مشرقى ذو أصل فارسي. وان اسمه، والكثير من المسميات الأخرى التي تطلق على الملابس المشابهة له، في مجملها ألفاظ

(1) حسان حلاق عباس صباغ، المعجم الجامع في المصطلحات الأيوبية والمملوكية والعثمانية ذات الأصول العربية والفارسية والتركية، دار العلم للملايين بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1999، ص 184.

(2) فرهنك بزرك، المعجم الفارسي الكبير فارسي عربي، المجلد الثاني، س-ك: إبراهيم الدسوقي شتا، مكتبة مدبولي القاهرة، 687.

(3) Dictionnaire français la rousse: <https://www.france-pittoresque.com>

(4) <http://Dictionnaire.reverso.net/francais-definitioncaracul&> <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/caracul>

(5) موهوب بن أحمد بن محمد الخضر (540/465)، المغرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم لأبي منصور الجواليقي، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، أعيد طبعه في طهران، 1966، ص 264.

(6) فرهنك بزرك، المعجم الفارسي الكبير، ص 742.

(7) مريم بله محمد بلول، ألفاظ الحياة الاجتماعية في كتاب الأغاني (دراسة معجمية دلالية)، جامعة أم درمان الإسلامية، قسم الدراسات اللغوية النحوية، 2010، ص 191.

(8) أحمد مطلوب، منهج دوزي في المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب، مجلة المجمع العلمي العراقي، بغداد- العراق، ص 19.

معربة، جاءت أغلبها من الفارسية، واليونانية، والاسبانية، والتركية، والفرنسية، مما يدل على أن العربية أخذت الكثير من تلك اللغات التي توافدت عليها، وخاصة فيما يتعلق بأسماء الملابس والمنسوجات، فعربتها وصقلتها وأصبحت تجري سهلة على لسان العرب.

-إن كل من "الغليظة"، و"الجابدولي"، و"الكركو"، و"الصدرية"، و"القرطق"، و"اليلك"، هي قطع ملبسية واحدة، متشابهة في التفصيل والتطريز ونوعية القماش، وإن اختلفت بعض الشيء في القصر والطول، وفي مسمياتها. كما تلتقي جميعها في وظيفة محددة، لأنها مخصصة للملوك والوزراء والدايات والبايات، وعلية القوم، وأصحاب الطبقة البورجوازية، وهي ألبسة يشترك فيها الرجال والنساء على السواء.

- تأثر اللباس " الجزائري " بالموضة الإيطالية والفرنسية، فتحت تأثير السترة الأوروبية تحولت الغليظة إلى ما يسمى اليوم بـ "الكركو"، حيث خضعت لعدة تطورات وتغيرات (في الشكل، المادة، اللون، والطرز)، حتى وصل إلينا هذا اللباس في شكله الحالي. ولغاية اليوم لا يزال يتطور ويتغير، لأن ذوق المرأة الجزائرية متسع وراقي جداً،

- بالرغم من العولمة، لا يزال لباس "الكركو" يحتفظ بمكانته ويفرض بقوة، لما يجسده من أناقة وزينة وجمال، ولما يعبر عنه من هوية وانتماء ومكانة اجتماعية. إنه ليس مجرد زي تقليدي، بل عنوان للحضارة الجزائرية ومرآة لتاريخها عبر العصور.

قائمة المصادر والمراجع:

❖ المراجع بالعربية:

- إدوارد وليم لاين، عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم، مصر ما بين (1833-1835)، ترجمة: سهير دسوم، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، 1999.
- حسان حلاق عباس صباغ، المعجم الجامع في المصطلحات الأيوبية والملوكية والعثمانية ذات الأصول العربية والفارسية والتركية، دار العلم للملايين بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1999.
- حسان حلاق عباس صباغ، المعجم الجامع في المصطلحات الأيوبية والملوكية والعثمانية ذات الأصول العربية والفارسية والتركية، دار العلم للملايين بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1999.
- شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، معجم البلدان، المجلد الرابع، دار صادر، بيروت.
- صالح أحمد العلي، المنسوجات والألبسة العربية في العهود الإسلامية الأولى، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2003.

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
Istanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

صلاح حسين العبيدي، الملابس العربية الإسلامية في العصر العباسي، دار الرشيد للنشر.
عبد الرحمن الجليلي، تاريخ الجزائر العام، الجزء الأول، المطبعة العربية، الجزائر، الطبعة الأولى،
1953.

فرهنگ بزرگ، المعجم الفارسي الكبير فارسي عربي، المجلد الثاني، س-ك: إبراهيم الدسوقي شتا، مكتبة
مدبولي القاهرة.

القاضي الرشيد، (القرن الخامس الهجري) التحف والذخائر، حققه: محمد حميد الله، قدم له وراجعته: صلاح
الدين المنجد، دائرة المطبوعات والنشر، الكويت، 1959.

محمد أحمد إبراهيم، تطور الملابس في المجتمع المصري من الفتح الإسلامي حتى نهاية العصر الفاطمي
(20-567هـ/640-1171م)، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007.

موهوب بن أحمد بن محمد الخضر (540/465)، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم لأبي
منصور الجواليقي، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، أعيد طبعه في طهران، 1966.

نفيسة لحرش، تطور لباس المرأة الجزائرية، تقديم: الأستاذ عبد الحميد بورايو، دار أنوثة للنشر، الجزائر،
ط2، 2007.

الهادي روجي إدريس، الدولة الصنهاجية تاريخ إفريقية في عهد بني زيري من القرن العاشر إلى القرن
12م، نقله إلى العربية: حمادي الساحلي، الجزء الأول، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1992.
وليم سبنسر، الجزائر في عهد رياس البحر، تعريب وتقديم: عبد القادر زبادية، دار القصة للنشر، الجزائر،
2007.

المراجع باللغة الأجنبية:

Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes elles monument

srapporte.nr aux mœurs, aux institutions, a la religion, aux arts, aux sciences, au
costume, au mobilier, a la guerre, a la marine, aux métiers, aux monnaies par ch.

Daremberg rédigé par Ink société d'écrivains spéciaux d'archéologies et de professeurs.

Edmom) saglio avec le concours de M. Edmond Pottier, tome quatrième, deuxième
partie, Paris.

Dictionnaire de l'Académie Française, 8^{ème} édition (1932-1935).

Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes Amsterdam, 1845.

Enrri Seyrig Syria, Revue d'art oriental et d'archéologie, tome 18, Paris.

George Marçais, Le Costume musulman d'Alger, Paris.

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
Istanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

Haédo (Diego don) Topographie et Histoire générale d'Alger traduction par D. Monnereau et Berbrugger en 1870 imprimé à Valladolid en 1612.

jaque Alexandopoulos, Le caractère du prince Aspects militaire de linographie Monétaire, 2 012.

Leyla Belkaïd, Croisements et hybridations des modes vestimentaires dans les sociétés urbaines Sud et Nord méditerranéennes.

M. A. Racinet, costume historique cinq cent planches trois cents en couleurs or et argent deux cent en camaieu types principaux des vêtements et de la parure, librairie de Firmin- Didot, Paris, 1888.

Mémoire de l'institut national des sciences et arts littérature et beaux-arts Tome 4^{ème}, Paris BAUDOUIN les costumes des perses sous la dynastie des rois achéménides et celle des successeurs d'Alexandre par le citoyen MONGEZ.

Mohammed Ben Cheneb, mots Turks et persans, conservés dans le parler Algérien, doctorat des lettres Professeur à la médersa d'Alger chargé de conférences a la faculté des lettres Alger ancienne maison bastide-Jourdan,1988.

Paul Eudel, L'orfèvrerie algérienne et tunisienne, Alger.

R. Jungmann, costumes mœurs et usages des algériens.

Racinet, costume historique, tome 6, planches et notices 401 à 500, France 18 siècle, Paris.

Stéphane Gsell, histoire Ancienne de l'Afrique du Nord, Tome VI, les Royaumes Indigènes vie matérielle, intellectuelle et morale, Paris 1927.

Venture de Paradis; Alger au XVIIIe siècle édité par E. Fagnan LGER typographie Adolphe Jourdan, imprimeur-librairie 6 éditeur 4, Place du Gouvernement 4,1898 bibliothèque de France nationale.

Yvette Morizot, Le vêtement grec dans sa matérialité: découvertes et recherches récentes [article], Histoire de l'art, Année 2001, N° 48.

❖ المجلات:

علي رؤوف المالكي، الموارد المالية والأوضاع الاجتماعية بتيهت كما ورد عن رسالة ابن الصغير المالكي، العدد 32، 2014.

أحمد مطلوب، منهج دوزي في المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب، مجلة المجمع العلمي العراقي، بغداد- العراق.

المذكرات الجامعية:

عبد العالي غزالي، المجتمع التلمساني الزياني - دراسة للعادات والتقاليد والأعراف من 16/13م، رسالة دكتوراه، جامعة تلمسان.

حسان كشرود، رواتب الجند وعلمة الموظفين وأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية بالجزائر العثمانية من 1830-1659، رسالة الماجستير، جامعة قسنطينة، 2007-2008.

مريم بله محمد بلول ، ألفاظ الحياة الاجتماعية في كتاب الأغاني (دراسة معجمية دلالية)، جامعة أم درمان الإسلامية، قسم الدراسات اللغوية النحوية، 2010.

❖ مواقع الإنترنت:

<https://ar.wikipedia.org>

Aziritou, veste ghilila djabadouli dans veste costumes Algeriens:

<https://Aziritou.wordpress.com> (2012/11/7/veste-ghilila-djabadouli)

Dictionnaire français la rousse: <https://www.france-pittoresque.com>

<http://Dictionnaire.reverso.net/francais-definitioncaracul>

<http://www.cnrtl.fr/lexicographie/caracul>

تحديات قطاع السياحة في الجزائر بين تثمين الثقافة السياحية والسياحة الثقافية من أجل الجذب السياحي

أ.د. ليندة عبد اللاوي*

ملخص

تعد السياحة اليوم صناعة حضارية واجتماعية تمثل المحور الأساسي في أنشطة الخدمات وأحد أسرع القطاعات نمواً على مستوى العالم، سوف نحاول في هذه الورقة الاطلاع على واقع السياحة في الجزائر من خلال التعرّيج على تاريخها والتركيز على مفهومين نراهما من منظورنا نحن أساسيين في مسألة دعم قطاع السياحة في الجزائر بل ويجسدان ركيزتين رئيسيتين لا بد من توفرهما اذا أردنا النهوض بهذا القطاع. ان الترويج للثقافة السياحية من جهة والتركيز على تطوير السياحة الثقافية أمران مختلفان، لكنهما في تداخل عضوي كونهما قطبين أساسيين متجاذبين ومتكاملين لهما كل الأهمية في عملية الجذب السياحي. أصبح اليوم من الضروري اعطاء المكانة الحقيقية لهذا القطاع واعادة الاعتبار له من خلال تثمين التراث الوطني المادي واللامادي والذي يمثل حلقة وصل بين ماضيها وحاضرنا، ولتحقيق ذلك لا بد أن نعمل على نشر الوعي بمزايا السياحة الثقافية في الجزائر والاستثمار أكثر في تكوين وتنقيف العنصر البشري أولاً وقبل كل شيء لأن الامكانيات التي تكتسبها بلدنا في كل أنواع السياحة (الثقافية، التاريخية، الدينية... وغيرها) هي التي تؤسس دعامة قوية علينا تفعيلها لدعم اقتصاد الوطن. ومن جانب آخر، يجب على المؤسسات الاجتماعية وعلى رأسها الأسرة أن تلعب دورها كما ينبغي في نشر وترسيخ الثقافة السياحية في مجتمعنا من أجل تصحيح المفاهيم العامة للسياحة سعياً نحو تحقيق أهداف التنمية المستدامة.

الكلمات المفتاحية: السياحة- الثقافة السياحية- السياحة الثقافية- التراث المادي- التراث اللامادي.

Abstract

Today, tourism is a cultural and social industry that represents the core of service activities and one of the fastest-growing sectors worldwide. In this paper, we will attempt to examine the reality of tourism in Algeria by exploring its history and focusing on two concepts that, from our perspective,

* جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان - الجزائر. 0009-0007-0494-469x

we view as essential to supporting the tourism sector in Algeria. They also embody two key pillars that must be present if we are to advance this sector. Promoting tourism culture on the one hand and focusing on developing cultural tourism on the other are two different things, but they are organically intertwined as they are two fundamental, complementary poles that are of paramount importance in attracting tourists.

Today, it has become necessary to give this sector its true status and to reevaluate it by promoting the tangible and intangible national heritage that represents a link between our past and our present. To achieve this, we must work to raise awareness of the advantages of cultural tourism in Algeria and invest more in training and educating human resources first and foremost, because our country has great potential in all types of tourism (cultural, historical, religious, etc.) It is the foundation upon which we must build to support our national economy. On the other hand, social institutions, led by the family, must play their proper role in spreading and establishing a culture of tourism in our society in order to correct general perceptions of tourism and achieve sustainable development goals.

Keywords: tourism, tourism culture, cultural tourism, tangible heritage, intangible heritage

مقدمة:

تعد السياحة اليوم صناعة حضارية واجتماعية تمثل المحور الأساسي في أنشطة الخدمات وأحد أسرع القطاعات نمواً على مستوى العالم، سوف نحاول في هذه الورقة الاطلاع على واقع السياحة في الجزائر من خلال التعرّيج على تاريخها والتركيز على مفهومين نراهما من منظورنا نحن أساسيين في مسألة دعم قطاع السياحة في الجزائر بل ويجسدان ركيزتين رئيسيتين لا بد من توفرهما اذا أردنا النهوض بهذا القطاع. ان الترويج للثقافة السياحية من جهة والتركيز على تطوير السياحة الثقافية أمران مختلفان، لكنهما في تداخل عضوي كونهما قطبين أساسيين متجاذبين ومتكاملين لهما كل الأهمية في عملية الجذب السياحي. أصبح اليوم من الضروري اعطاء المكانة الحقيقية لهذا القطاع واعادة الاعتبار له من خلال تثمين التراث الوطني المادي واللامادي والذي يمثل حلقة وصل بين ماضينا وحاضرنا.

ان المكانة الجوهرية التي تكتسبها السياحة اليوم تجعل من سائر الدول التي تتوفر على امكانات طبيعية وجغرافية، حضارية وتاريخية، ثقافية واجتماعية تسعى بكل السبل من أجل تطوير الصناعة السياحية خاصة وأن كل التقارير العالمية اليوم تحت على أن قطاع السياحة أصبح القطاع الثاني عالميا في انعاش اقتصاد

الدول بل ويلعب دورها بارزا في تحقيق أهداف التنمية المستدامة. وفي هذا الاطار تسعى الجزائر منذ العشرون سنة الأخيرة الى توفير آليات جديدة للاستثمار في القطاع السياحي من أجل جذب السياح من كل أقطار العالم للتخلص من فكرة اعتماد اقتصادها على قطاع المحروقات فقط.

ان تاريخ الجزائر العريق وانتمائها الى الفضاء المتوسطي والاسلامي والافريقي يجعلها تنفرد بالكثير من المقومات التي لا يعقل أنها لا تستقطب الا عددا محتشما من السياح الأجانب الى اليوم ولذلك سوف نحاول أن نتعرف على واقع هذه النكبة من خلال الاطلاع على أسباب عدم تحقيق أهداف كل المخططات السياحية التي سطرت من طرف الحكومات الجزائرية في سبيل انعاش اقتصاد الدولة خاصة بعد الأزمات الدولية التي عشناها مؤخرا بالإضافة الى جائحة كورونا التي أثبتت للعالم ككل بأن اعتماد الدول على قطاع اقتصادي واحد غير مقبول اليوم مع كل التحديات التي تفرضها العولمة والعصرنة على كل المستويات.

سوف نحاول في هذه الورقة أيضا تحليل مفهومين أساسيين نراهما من منظورنا نحن أساسيان في مسألة دعم قطاع السياحة في الجزائر بل ويجسدان ركيزتان رئيسيتان لا بد من توفرهما اذا أردنا الاستثمار في القطاع السياحي. ان الترويج للثقافة السياحية من جهة والتركيز على تطوير السياحة الثقافية أمران مختلفان ولكنهما أساسيان للتعامل مع مختلف التحديات التي تعترض مسألة تطوير الصناعة السياحية في الجزائر.

أولاً: ماهية السياحة:

من الصعب اعطاء تعريف واحد شامل لمفهوم "السياحة" لصعوبة الالمام بكل معانيها ودلالاتها، يقول **Gerald Guibilato** الخبير والكاتب السويسري المتخصص في السياحة: "ان أول صعوبة لمن يريد دراسة السياحة تكمن في تعريفها"¹. ان تعدد مجالات السياحة وأنواعها واختلاف الأهداف المراد تحقيقها من خلال ممارستها يشكلون صعوبة حقيقية في حصر مفهوم دقيق وموحد للسياحة. لكننا قد نذكر وعليه سوف نذكر بعض التعريفات التي نراها متكاملة منها ذات الطابع الاجتماعي ومنها الاقتصادي والآخر ثقافي والأخير بلمسة سيكولوجية نفسية وهي كالآتي:

يقول الألماني **Jobert Feuler** سنة 1905: السياحة بالمفهوم الحديث هي ظاهرة طبيعية من ظواهر العصر الحديث والأساس منها هو الحصول على الاستجمام تغيير المحيط الذي يعيش فيه الانسان، الوعي الثقافي المنبثق لتذوق جمال الطبيعة ونشوة الاستمتاع بجمال الطبيعة"². أما الباحث **Mathiot** فيعرف السياحة على أنها "جميع المبادئ او القواعد التي تنظم بمقتضاها رحلات الترويج أو الفائدة سواء ما كان منها متعلقا

¹ Gérald Guibilato, Economie touristique, Paris, Ed Delt et Spes, 1983, P10.

² محمد مرسي الحريري، جغرافية السياحة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1999، ص 18.

بما يقوم به المسافرون أو السياح شخصيا وما كان منها متعلقا بما يقوم به أولئك الذين يقومون باستقبالهم وتسهيل انتقالهم"¹. من جهة أخرى يعرفها **هونز كينز** رئيس الجمعية الدولية لخبراء السياحة العالميين "بمجموع العلاقات التي تترتب على سفر أو اقامة مؤقتة لشخص أجنبي في مكان ما، طالما أن هذه الإقامة المؤقتة لا تتحول الى اقامة دائمة وطالما لم ترتبط هذه الإقامة بنشاط يوفر ربحا لهذا الأجنبي"². من جهة أخرى يقول **Jean Pierre Fridler** "السياحة ظاهرة من ظواهر عصرنا تنبثق من الحاجة المتزايدة للراحة وعلى تغيير الهواء والاحساس بجمال الطبيعة والى الشعور بالبهجة والمتعة من الإقامة في مناطق لها طبيعتها الخاصة، وأيضا الى نمو الاتصالات على الأخص بين شعوب مختلفة من الجماعات الانسانية وهي الاتصالات التي كانت ثمرة لاتساع نطاق التجارة والصناعة"³ ومن هنا يتضح لنا أن ماهية السياحة تأخذ أبعادا مختلفة كلها تصبذ في مسعى واحد ألا وهو المساهمة بطريقة أو بأخرى في تحفيز عجلة الاقتصاد بما في ذلك التجارة والصناعة، فالسياحة أولا وقبل كل شيء صناعة وكذا "فن تلبية الرغبات الشديدة التنوع التي تدفع الى التنقل خارج المجال اليومي" على حد ذكر المجلس الاقتصادي والاجتماعي الفرنسي في قراره الصادر في سنة 1972"⁴

ثانيا: تاريخ السياحة في الجزائر

ان السياحة كصناعة وكخدمة أصبحت من القطاعات الحيوية اليوم أما عن السيرورة التاريخية للسياحة في الجزائر فقد نبدأ بالقول أن الارهاصات الأولى للسياحة بالجزائر تعود الى السلطات الاستعمارية التي دعت الأجانب الى اكتشاف الثروات السياحية الجزائرية الطبيعية والبيئية ولكنها لم تكن تهدف الى احتكاك الأجانب مع الثقافة المحلية بل فقط الترويج للسياحة الداخلية بهدف الترفيه وذلك من خلال تنظيم جولات لاكتشاف أجمل المناطق الطبيعية عبر كل ربوع الوطن (المناطق الصحراوية، الساحلية، التاريخية والحضرية).

وفي سنة 1897 تأسست لجنة الاقامات الشتوية التي كانت مهمتها الأساسية تنظيم الجولات في مناطق من البلاد ثم تم انشاء لجنة السياحة وفي سنة 1918 تأسس ديوان الدعاية ولجنة حماية المواقع السياحية وفي

¹ احمد فوزي ملوخية، اقتصاديات السياحة، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2003، ص 21.

² محمود كامل، السياحة الحديثة علما وتطبيقا، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1975، ص 16.

³ محمد منير الحجاب، الاعلام السياحي، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2003، ص 21.

⁴ احمد لشهب، السياحة في الجزائر من 1962 الى 1982، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 1987، ص 14.

سنة 1919 تم تأسيس فيديرالية السياحة التي كانت تضم عشرين نقابة كما أقيمت فدرالية الفنادق وفي نفس السنة بدأت الجولات في منطقة الصحراء الجزائرية.¹

أما في سنة 1931 فتأسس الديوان الوطني للحركة الاقتصادية والسياحية والذي أتاح فرص السياحة الداخلية ليس فقط للأثرياء أنداك بل وحتى لذوي الدخل المتوسط. لكن سرعان ما تباطأت وتيرة السياحة أثناء الثورة الجزائرية. أما بعد الاستقلال فأنشئ الديوان الوطني الجزائري للسياحة الذي تمثلت مهامه في تسيير وترقية المنتج السياحي على المستوى الدولي، ثم تأسست لجنة تسيير الفنادق والمطاعم التي كانت مهامها الأساسية تسيير المنشآت الموروثة عن المستعمر وقد تمثلت سعة الايواء فيها كما هو موضح في الجدول الآتي:²

نوع السياحة	حضرية	صحراوية	شاطئية	مناخية	المجموع
عدد الأسر	2.337	486	2.969	90	5.922
النسبة المئوية	%40	%08	%50	%02	100

نلاحظ هنا توزيع الأسر بالنسبة لنوع السياحة ويتبين لنا أن الجزائر في مرحلة بعد الاستقلال كانت تتوفر على حضيرة فندقية سعتها 5.992 سرير تم توارثها على المستعمر ، ثم شيئا فشيئا تضاعفت الجهود من أجل تحقيق صناعة سياحية في البلاد عبر انشاء أول وكالة سياحية وطنية ATA والتي فتحت المجال للأسفار والقيام بجولات عبر الجزائر ككل.³

وهنا قد نطرح السؤال: هل تم انشاء مرافق سياحية جديدة غير التي ورثناها عن العهد الاستعماري بعد هذه الفترة للاستثمار في قطاع السياحة؟ أم اننا حاولنا فقط تسيير تلك المرافق دون الاعداد للبنى التحتية التي من شأنها تطوير هذا القطاع .

ثالثا: واقع السياحة الثقافية في الجزائر

السياحة الثقافية مصطلح يربط بين السياحة والثقافة من حيث العلاقة المتبادلة : فالثقافة تولد السياحة والسياحة تولد ثقافة، إذ ترتبط السياحة الثقافية بنوع خاص من السياحة يكمن عاملها الأساسي في وجود

¹ فتيحة حراث، الثنائية عبر ممارسة السياحة: دراسة سوسيلوجية في اطار الثقافتين التقليدية والعصرية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، قسم علم الاجتماع، 2001/2000.

² Belkacem Heddar, Rôle socio-économique du tourisme : cas de l'Algérie, EUNAP, OPU , 1988, P48.

³ Ordonnance N°68-135 du 13 Mai 1968, Journal officiel N° 49, P 846.

تراث ثقافي مادي أو لا مادي، ويعرّف التراث عامة على أنه "كل ما يستحق الحفظ أو على وجه التحديد هو العناصر المادية وغير المادية المكونة لهوية كل مجتمع بشري"¹ والتراث بشقيه أنواع : انساني، شعبي، فني، أدبي، ديني، كما يشير مفهوم التراث أيضا الى "خلاصة ما خلفه وورثته الأجيال السالفة للأجيال الحالية ومن الناحية العلمية هو علم ثقافي قائم بذاته يختص بقطاع معين من الثقافة (التقليدية والشعبية) ويلقي الضوء عليها من زوايا تاريخية وجغرافية واجتماعية ونفسية وحضارية تحتاج للحماية والتثمين"² .

وإذا عدنا الى مسألة السفر ، فان الغرض من وراء السفر والاقامة خارج المكان المعتاد يتعدى الترفيه والتسلية والاستجمام بل يذهب الى ارضاء الحاجة والفضول الثقافي لاكتشاف التراث الثقافي لذاك الأخر وذلك من خلال الاتصال المباشر به وهنا نلمس الصبغة الأنثروبولوجية التي تتعلق بمجال السياحة. وان لم تكن هناك أنثروبولوجيا السياحة إلا أن موضوع السياحة فرض نفسه بشدة في القرن الأخير بسبب كمّ التحديات التي ترتبط بثقافة المجتمعات والتي من شأنها دعم قطاع السياحة أو على العكس الوقوف كحجرة عثرة أمام جهود الدول لتنمية هذا القطاع.

وإذا التفتنا أنثروبولوجيا الى "السفر الثقافي" فهو ليس وليد اليوم بل يعود الى العصور اليونانية القديمة³ وترجع الارهاصات الأولى للسياحة الثقافية الى أسفار هيرودوت في القرن الخامس قبل الميلاد ثم انتشر بقوة في مرحلة العصور الوسطى عندما كان الكثير من الطلبة اليونان يحاولون دراسة تاريخ مدينتهم فاضطروا الى زيارة المعالم التاريخية التي لا تزال تشهد على الأحداث التاريخية التي ميزت ماضي الحضارة اليونانية في كل مكان وزمان.

في العصور الوسطى أيضا انتشرت الأنشطة السياحية الثقافية الدينية على وجه الخصوص أين صارت الأسفار تركز على تعزيز الممارسات الدينية وتوسع المعارف حول النصوص الدينية سواء للمسيحية أو الاسلامية أو البوذية، فكان التردد على المناطق التاريخية الدينية مثل روما، بيت لحم أو الأسفار في موسم الحج بقوة. تواصلت وتيرة الاهتمام بنشر الدين من خلال الأسفار خلال عصر النهضة ثم تطورت السياحة الثقافية أكثر في القرن الثامن عشر من خلال ظهور أولى المقاربات العلمية في مجالي الأنثروبولوجيا وعلم الآثار مع فتح العديد من المتاحف العالمية للجماهير، أما في القرن التاسع عشر بدأ الحوار عن ثنائية الثقافة والسياحة من خلال تثمين التراث بكل أنواعه.

¹ Claude Orijet du Cluzeau, Le tourisme culturel, Ed PUF, Paris, 2007, P4.

² مرسي الصباغ، دراسات في الثقافة الشعبية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، القاهرة، 2001، ص 25.

³ Valéry patin, Tourisme et patrimoine, La documentation française, Paris, 2005, P10.

وفي القرن العشرين، زاد الاهتمام بالسياحة الثقافية من خلال ارتفاع عدد السياح والزوار وعملت الكثير من الدول على التعريف بتراثها وهذا من أجل فرض هويتها وكان نشر البطاقات والطابع البريدية وبيع المنتجات التذكارية لكل منطقة وانشاء الفنادق من المحفزات على السياحة الثقافية¹ في سبيل تشجيع وفود السياح الأجانب من كل الجنسيات للاطلاع على ملامح ثقافتهم، تاريخهم، حضارتهم، عاداتهم وتقاليدهم. تسمى هذه العملية اليوم بالتسويق السياحي التي تمكن الفرد من أن "يأخذ نظرة عن ثقافة بلاد معينة من خلال المعتقدات، القيم، العادات، السلوكيات، أسلوب الحياة، العلاقات الانسانية، اذ كل بلد له ثقافته الخاصة التي يزخر وينفرد بها، وأخلاقيات وأدواق يجب أن يحافظ عليها وغالبا ما تتمثل "ثقافة المجتمع في المهرجانات والفنون والموسيقى والرقصات الشعبية والصناعات اليدوية والملابس والأزياء الوطنية"². وعليه فالسياحة الثقافية تأخذ هنا منطلقين :

الأول: مفهوما تقليديا يتجسد في جعل السياحة الثقافية من أقدم أوجه السياحة التي ترتبط بالسفر الثقافي سواء للدراسة أو البحث الاستكشافي أو نشر الدين.

الثاني: المفهوم الحديث الذي يربط السياحة بالتراث ويهدف الى تشجيع السياح والزوار للتردد على المرافق الثقافية السياحية بغية اكتشاف معالم الثقافة على مستوى المعالم الأثرية والتاريخية، المتاحف وغيرها أو المشاركة في التظاهرات الثقافية من مهرجانات موسيقية، فنية أو دينية وغيرها.

تتطلب السياحة الثقافية ادراك معارف جديدة وزيارة مواقع غير معروفة من قبل السائح ويتم ذلك عبر "زيارة المناطق الأثرية المشهورة بأثارها القديمة من مختلف الحضارات"³ وهنا لا بد من الحذر في مسألة التعريف بثقافة مجتمع ما في سبيل عالميتها لا عولمتها، فهناك فرقا شاسعا بين عالمية الثقافة وعولمتها، فأن نقوم بالترويج للخصائص الثقافية لمجتمعنا من أجل الجذب السياحي واثارة فضول الأجانب للقدوم واكتشاف ملامح ثقافتنا وتشجيع عالميتها يختلف عما حاولت فعله أمريكا التي لطالما كانت تنادي بتسليع الانسان وتذويب الثقافات الأخرى لحساب "العولمة الثقافية المؤمركة"، لذلك نؤكد على ضرورة التمييز بين عولمة الثقافة وعالميتها بحيث تهدف المساعي السياحية الى الترويج لها من خلال التأكيد على السمات العامة للخصوصية الثقافية لكل مجتمع والتي تشكل هويته الثقافية. وهنا يمكننا القول أنه أضحت فنون الجذب السياحي مضمارا تتبارى فيه العديد من الدول التي تعوّل على صناعة السياحة بعناصر جذب مميزة وموارد للمنتجات السياحية بشتى أنواعها وبالعملة الصعبة من أجل انعاش اقتصادها.

¹ Ibid, pp 16-19

² عبد القادر مصطفى، دور الاعلان في التسويق السياحي، بيروت، مجد المؤسسة للدراسات والنشر والتوزيع، 2003، ص 53.

³ خالد كواش، السياحة: مفهوما، أركانها، أنواعها، دار التنوير، الجزائر، 2007، ص 92.

رابعاً: الثقافة السياحية في الجزائر

تعرف الثقافة السياحية على أنها امتلاك الفرد لقدر من المعارف والمعلومات والمفاهيم والمهارات والاتجاهات والقيم التي تمثل في مجملها خلفية مناسبة لكي يسلك سلوكاً سياحياً رشيداً نحو كل المشتكلات والمظاهر السياحية، وكذلك العمليات اللازمة للتخطيط والتنظيم والتعامل مع المؤسسات والأماكن السياحية والسياح¹. ومن مبادئها أنها عملية متكاملة معرفياً، مهارتياً ووجدانياً على الدولة ومؤسساتها أن يهتموا بتنميتها من خلال إشراك أفراد المجتمع والمتقنين في اعداد برامج تنمية الثقافة السياحية واقامة مخططات مستقبلية خاصة ببرامج التنمية الشاملة للثقافة السياحية لدفع عجلة التنمية².

ان السياحة عموماً تساهم في زيادة الوعي الثقافي والاجتماعي للأفراد وهي وسيلة فعالة في تفاعل واحتكاك السكان المحليين بالسياح من مختلف الجنسيات والخلفيات الثقافية. أيضاً تؤدي السياحة وظيفة جوهرية في تحسين العلاقات بين الدول ، أما من الناحية الثقافية وهذا ما يهمننا أكثر "فان السياحة تساهم في زيادة معرفة شعوب العالم بعضها ببعض أي انفتاحهم على ثقافات العالم"³

وعن المؤسسات التي تقع على عاتقها مسؤولية ترسيخ الثقافة السياحية فسنبدأ أولاً بالأسرة التي يترتب عليها تنمية الاتجاهات والقيم الايجابية لدى الطفل والشباب عن السياحة، فبالأسرة دوراً تربوياً جوهرياً عليها تأديته في سبيل اكساب الفرد فن اللباقة وحسن ضيافة واستقبال الغريب /السائح مع احترام خصوصيته من أجل المحافظة على المكتسبات السياحية. من جهة أخرى تلعب المؤسسات التربوية والتعليمية دوراً مكملًا للأسرة من خلال المناهج التدريسية التي لا بد أن ترمي أيضاً الى تزويد التلميذ والطالب بالوعي الكافي حول أهمية الثقافة السياحية في تنمية الاقتصاد الوطني والتي تلزمه فيما بعد بضرورة التحلي بحسن التعامل مع السائح وتشجيعه بكل الطرق على الزيارة الحضارية للبلاد.

والجدير بالذكر أيضاً ، هو أن لوسائل الاعلام أيضاً أهمية كبيرة في انعاش الاقتصاد وذلك من خلال الترويج الصحيح والفعال للمقومات الثقافية للبلاد من أجل توسيع ونشر الوعي السياحي لدى المواطن والسائح على حد سواء. ان عملية التسويق للسياحة بكل أنواعها مهمة الاعلام بالدرجة الأولى لأنها وسيلة متاحة لجميع شرائح المجتمع ، فقط علينا توظيفها بالشكل الصحيح لأن هناك اعلام سياحي وهناك ما يسمى بالتشويه السياحي. ينبع المفهوم الأول عن نية صادقة للترويج للسياحة الثقافية عبر توعية الجمهور

¹ هناء حامد زهران، الثقافة السياحية وبرامج تنميتها، علم الكتاب للنشر، القاهرة، 2004، ص 24.

² المرجع نفسه، ص 25.

³ مخلوف عبد السلام ، دور السياحة في التنمية المحلية، الملتقى الدولي حول واقع ومستقبل الصناعات التقليدية في الجزائر، دار الثقافة بشار، 2003، ص 04.

بالخصائص الثقافية والتعريف بأشهر المعالم السياحية. يتم ذلك من خلال استعمال برامج القنوات التلفزيونية والاذاعية وكل ما يتاح من قنوات التواصل والاعلام التقليدية والحديثة بينما أصبحت اليوم مسألة التشويه السياحي ظاهرة موجودة يسعى فيها بعض الأفراد الى عرض صورة مشوهة عن البلاد مما يؤدي الى عزوف السياح، فمثلا قد يروّج قصدا لتدهور الظروف الأمنية مثلا أو احتمال تعرض السائح للسرقة والغدر وهذا ما قد يعترض السير الحسن لبرامج تشجيع السياحة في الوطن.

لذلك علينا نحن أفراد المجتمع بمختلف شرائحه أن نعمل على نقل الصورة الصحيحة والظروف الحقيقية للأمن والأمان الذي تعيشها البلاد كما يترتب علينا السعي نحو تثمين الثقافة السياحية خاصة وأن البيئة الثقافية في بلادنا تشهد ثراء وتنوعا متميزا يعدّ من المكاسب الكبيرة التي تساهم في الجذب السياحي. ان التنوع الثقافي الذي تزخر به بلادنا من المحفزات التي تدفعنا الى الحفاظ على هذا الموروث الثقافي بما فيه من عادات وتقاليد وطقوس وممارسات وفنون وآثار ولعلّ اقامة المهرجانات والاحتفالات ذات الصبغة التاريخية يلعب دورا كبيرا في خلق بيئة ثقافية تساعد على تشكّل ثقافة سياحية عند أفراد المجتمع.¹

خامسا: الدراسة الميدانية حول واقع الثقافة السياحية بالجزائر

ان ما يحدث في بلدنا اليوم في قطاع السياحة لا يرتقي الى تطلعات الحكومة الجزائرية خاصة مع كل ما سعت اليه منذ سنوات عبر بناء وتوفير البنية التحتية والاستثمار في بناء مرافق سياحية جديدة لاستقبال أكبر عدد من السياح من كل بلدان العالم. وقد أثبتت بعض الدراسات الحديثة أنه بالرغم من كل تلك الجهود التي امتدت على مدى العشرين سنة الأخيرة للنهوض بقطاع السياحة الا أن عملية الجذب السياحي ظلت محتشمة وتبقى المناطق الصحراوية والتي لا تزال تعاني من نقص المرافق السياحية هي التي تستقطب معظم السياح اليوم بالرغم من توفر مقومات أخرى كثيرة ومتباينة عبر التراب الوطني والتي من شأنها استقطاب السياح من جميع دول العالم في اطار السياحة الدينية والطبية والثقافية والتاريخية غيرها.

وفي هذا الاطار ، أجرينا دراسة ميدانية أنثروبولوجية، قمنا بها شخصيا في نهاية سنة 2024 على عينة عشوائية من أفراد مجتمعنا المحلي (بمدينة تلمسان-الجزائر) باستخدام 40 مقابلة مطولة تم تحليلها والوصول الى مجموعة من النتائج غير المتوقعة. كانت دراستنا أنثروبولوجية ميدانية حول الاشكالية التالية: هل يتحلّى أفراد مجتمعنا بالوعي الكافي حول مزايا السياحة عامة والثقافية على وجه الخصوص؟ وما هو الدور الذي تلعبه الخصوصيات الثقافية في بعث عجلة التنمية في القطاع السياحي؟

¹ أسماء لقيط، الثقافة السياحية ودورها في ترقية القطاع السياحي بالجزائر- دراسة تحليلية-، مجلة التمكين الاجتماعي ، المجلد 04 العدد 04، ديسمبر 2022، ص 54.

ومن خلال الاطلاع على أحدث الدراسات العلمية الاجتماعية والاقتصادية حول موضوع بحثنا، قمنا باقتراح فرضيتين لهذه الاشكالية وهي كالآتي:

- لا يوجد وعيا كافيا بمزايا السياحة عامة والسياحة الثقافية على وجه الخصوص بالجزائر لدى معظم أفراد مجتمعنا مما يؤثر سلبا على نجاح كل المبادرات والاستثمارات في قطاع السياحة والتي من شأنها الدفع بعجلة التنمية المستدامة بالجزائر.
 - تعترض الخصوصيات الثقافية لمجتمعنا معظم الاستراتيجيات التي سطرت لها الحكومات الجزائرية المتتالية في سبيل إعادة بعث القطاع السياحي بالجزائر.
- كانت دراستنا ميدانية بمدينة تلمسان (الجزائر) استغرقت أربعة أشهر من بداية سنة 2024 (من شهر مارس الى أواخر شهر جويلية) قمنا من خلالها بإعداد دليل مقابلة لإجراء عدد من المقابلات المطولة وعددها أربعون مع عينة عشوائية من أفراد الأسر الجزائرية من النساء والرجال الذين تنوعت أعمارهم ومستوياتهم التعليمية بحيث تراوحت أعمار أفراد العينة ما بين سن 22 الى 60 سنة وتباينت أجوبتهم على أسئلة المقابلات المفتوحة منها والمغلقة.
- اعتمدنا في بحثنا هذا على المنهج الوصفي التحليلي كما حاولنا أيضا توظيف تقنية الملاحظة في ادارة المقابلات وكذا استقراء لغة الجسد من أجل التأكد من مصداقية الاجابات المقدمة لنا .

- نتائج الدراسة:

- خلصت هذه الدراسة الأنثروبولوجية الى عدد من النتائج التي أكدت صحة كلا الفرضيتين المقترحتين في بداية بحثنا ، وقد نحصر نتائج هذه الدراسة فيما يلي:
- ✓ أثبتت لنا دراستنا الميدانية أن التركيبة البشرية للمجتمع الجزائري تعاني من تذبذب حقيقي فيما يخص الثقافة السياحية، بل وأن هذه الثقافة شبه غائبة لدى شريحة كبيرة وهامة من تركيبة مجتمعنا : شبابا وكهولا، اناثا ورجالا .
 - ✓ على ضوء هذه الدراسة التي أجريناها، وفي محاولة منا لإجراء مقارنة أنثروبولوجية لواقع السياحة في الجزائر، وللبحث فيما اذا كانت بعض الخصوصيات الثقافية لمجتمعنا هي التي تؤسس مكبحا لعجلة التنمية السياحية في الجزائر، سوف نبدأ بالقول أولا أن أكبر استنتاج لنا كان أن الكثير منا يفتقد عموما الى الوعي السياحي لأننا نشأنا وترعرعنا في بيئة ثقافية لا تولى أدنى أهمية للسياحية ولا بالاستثمار في هذا القطاع. ويبقى الاستثمار المعهود في الجزائر يقتصر على القطاعات المهيمنة كالزراعة والرعي والتجارة والصناعات التقليدية والحديثة.

- ✓ ان السياحة بالنسبة لأفراد هذه العينة على الأقل تأخذ أبعادا أخرى مختلفة تماما بحيث لا يؤمن الجزائري البسيط حتى بإمكانية تأسيس مشروع سياحي أو ممارسة أي نشاط اقتصادي في قطاع السياحة ، لأن السياحية بالنسبة له تقتصر على الأسفار الى خارج الوطن لا غير.
- ✓ يؤمن عدد كبير من أفراد العينة أن بعض الخدمات التي قد نقدمها للسائح الأجنبي كحمل حقائبه مثلا تنقص من هيئته وتمس بكرامته، ويصرّح بعضهم أن من شيمنا نحن الجزائريون ما نسميه بالعامية "النيف" الذي مفاده أن لا نطأئ رؤوسنا لأحد فما بالك للأجنبي وهذا ما يتسبب في عزوف شبابنا على العمل في قطاع السياحة عامة.
- ✓ يلعب الوازع الديني دورا جوهريا في عدم تجاوب بعض الأفراد مع محاولات الدولة لبعث وتطوير قطاع السياحة، اذ تعترض شريحة كبيرة من أفراد مجتمعنا مع ما يواكب اقامة السياح الأجانب من كل الديانات والمذاهب بالوطن خاصة فيما يخص بعض الممارسات والسلوكات التي قد يتحلى بها السائح الأجنبي وهي تتنافى مع عاداتنا وشيمنا العربية الاسلامية، وقد نذكر على سبيل المثال لا الحصر: اللباس غير المحتشم، شرب الكحول وغيرها من السلوكات التي تتعارض وبيئتنا الثقافية بل وتزعج المواطن الجزائري. ان هذه الفئة من أفراد مجتمعنا تشترط أن يحترم السائح خصوصياتنا الدينية والثقافية وعليه التحلي بسلوك يتوافق مع عاداتنا وتقاليدنا والآ فهو غير مرحّب به. وهنا لا يمكننا انتقاد هذه الفئة من مجتمعنا لمواقفها بل علينا احترامها لكن لا يمكن أن ننكر أن هذا يؤسس عائقا كبيرا يحول دون جذب السياح الأجانب من أديان وثقافات وعادات مختلفة. فكل ما سبق ذكره يؤسس هاجسا يحول دون تحقيق أهداف تنمية قطاع السياحة الذي يعوّل أولا وقبل كل شيء على حسن استقبال السياح وخدمتهم وتلبية حاجياتهم بالطريقة التي تليق بنا وبهم من أجل جذب رؤوس الأموال بالعملة الصعبة والتي من شأنها أن تجعل من السياحة صناعة ذات أهمية قصوى في انعاش وتطوير الاقتصاد الوطني.
- ✓ وأخيرا، ومن نتائج هذه الدراسة أيضا أن نقص الوعي بمزايا قطاع السياحة في البعث بعجلة التنمية لدى نسبة كبيرة من أفراد مجتمعنا يؤدي الى نقص المبادرات والاستثمارات في هذا القطاع، ويبقى عائد قطاع السياحة اليوم في الجزائر جد ضئيل مقارنة مع دول أخرى مجاورة. وبالرغم من كل المقومات التاريخية والثقافية والطبيعية البيئية التي تكتسيها الجزائر الا أننا نشهد تزعزا للتقاليد السياحية ويبقى مردود الخدمات السياحية جدّ متدني مقارنة مع القطاعات الأخرى بالرغم من كل المحاولات والاستراتيجيات التي رسمتها الدولة في سبيل الدفع بهذا القطاع.

خاتمة:

من المؤكد ان الثقافة السياحية تلعب دورا بارزا في تنمية السياحة وما دام تركيزنا الأساسي على بناء المرافق واعداد التجهيزات السياحية اللازمة مع اهمال التوعية بضرورة نشر الثقافة السياحية، لن تتغير المؤشرات العامة لهذا القطاع، وعليه لابد من الاستثمار في تكوين وتنقيف العنصر البشري أولا وقبل كل شيء لأن السياحة الثقافية والثقافة السياحية قطبين أساسيين متجاذبين ومتكاملين لهما دورا أساسيا في عملية الجذب السياحي، وصار من الضروري اليوم اعطاء المكانة الحقيقية لقطاع السياحة واعادة الاعتبار له من خلال تثمين التراث الوطني المادي واللامادي والذي يمثل حلقة وصل بين ماضيها وحاضرنا، ولتحقيق ذلك لا بد أن نعمل كل من جهته على نشر الوعي بمزايا السياحة عامة والسياحة الثقافية في الجزائر على وجه الخصوص ، خاصة وأن الامكانيات التي تكتسيها بلدنا الجزائر تعدّ فريدة من نوعها فهي تضم كل أنواع السياحة: الدينية والحضرية، البيئية والطبيعية، الفنية والطبية وغيرها وهي تؤسس دعامة قوية علينا اثراءها وتفعيلها لدعم اقتصاد الوطن.

ومن جانب آخر علينا نحن أيضا كأباء وأمهات، كأستاذة وكنخبة مثقفة نشر معالم الثقافة السياحية ومزاياها بكل ما أتيج لنا من سبل علنا نصح المفاهيم العامة لدى أفراد مجتمعنا حول السياحة وأهميتها في سبيل تصحيح مسارنا في هذا القطاع ومن أجل تحقيق أهداف التنمية المستدامة لبلدنا الجزائر.

قائمة المراجع:

باللغة العربية:

- احمد فوزي ملوخية، اقتصاديات السياحة، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2003.
- احمد لشهب، السياحة في الجزائر من 1962 الى 1982، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 1987.
- أسماء لقيط، الثقافة السياحية ودورها في ترقية القطاع السياحي بالجزائر- دراسة تحليلية-، مجلة التمكين الاجتماعي، المجلد 04 العدد 04، ديسمبر 2022.
- خالد كواش، السياحة: مفهومها، أركانها، أنواعها، دار التنوير، الجزائر، 2007.
- عبد القادر مصطفى، دور الاعلان في التسويق السياحي، بيروت، مجد المؤسسة للدراسات والنشر والتوزيع، 2003.
- فتيحة حراث، الثنائية عبر ممارسة السياحة: دراسة سوسيولوجية في اطار الثقافتين التقليدية والعصرية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، قسم علم الاجتماع ، 2001/2000.
- محمد مرسي الحريري، جغرافية السياحة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ، 1999.
- محمد منير الحجاب، الاعلام السياحي، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2003.

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
İstanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

- محمود كامل، السياحة الحديثة علما وتطبيقا، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1975.
- مخلوفي عبد السلام ، دور السياحة في التنمية المحلية، الملتقى الدولي حول واقع ومستقبل الصناعات التقليدية في الجزائر، دار الثقافة بشار، 2003.
- مرسي الصباغ، دراسات في الثقافة الشعبية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، القاهرة، 2001.
- هناء حامد زهران، الثقافة السياحية وبرامج تنميتها، علم الكتاب للنشر، القاهرة، 2004.
- باللغة الأجنبية:**

Belkacem Heddar, Rôle socio-économique du tourisme: cas de l'Algérie, EUNAP, OPU, 1988.

Claude Orijet du Cluzeau, Le tourisme culturel, Ed PUF, Paris, 2007.

Gérald Guibilato, Economie touristique, Paris, Ed Delt et Spes, 1983.

Ordonnance N°68-135 du 13 Mai 1968, Journal officiel N° 49.

Valéry patin, Tourisme et patrimoine, La documentation française, Paris, 2005.

انعكاس الثقافة الاستشراقية على طبيعة الممارسات الثقافية في الأدب المغاربي رواية شميطة للروائي عبد الله كروم - نموذجاً - أ. بوعمامة لعش*

الملخص:

يروم هذا البحث إلى استكشاف "انعكاس الثقافة الاستشراقية على طبيعة الممارسات الثقافية في الأدب المغاربي من خلال تحليل آخر أعمال الروائي الجزائري عبد الله كروم " تنطلق الدراسة من إشكالية محورية تتساءل:

كيف انعكست الثقافة الاستشراقية في تمثيل الممارسات الثقافية داخل أدب عبد الله كروم؟ وما مدى تأثير هذا الانعكاس في تشكيل هوية ثقافية هجينة أو مقاومة؟

ويتناول البحث الكيفيات التي يستحضر بها الكاتب التمثلات الثقافية الغربية، سواء بشكل مباشر عبر خطاب شخصيات رواية "شميطاه"، أو ضمناً عبر نقده للهيمنة الرمزية للمركز الصهيوني-غربي ويتتبع أثر هذه التمثلات في إنتاج سردية ثقافية مغاربية مضادة. كما يسعى إلى فهم موقع عبد الله كروم ضمن مشهد ما بعد الاستعمار، بوصفه كاتباً يسائل الصور النمطية الاستشراقية دون الوقوع في أسرها.

وتفترض الدراسة أن نص كروم تكشف عن وعي نقدي حاد بالتأثيرات الاستشراقية، وتسعى إلى إعادة تأهيل الممارسات الثقافية المحلية، عبر توظيف السرد والرمز لاستعادة الصوت الثقافي المغاربي خصوصاً والعربي عموماً من قبضة التمثيل الغربي.

الكلمات المفتاحية: عبد الله كروم، الشميطاه، الاستشراق، الأدب المغاربي.

Abstract

This study aims to explore the reflection of Orientalist culture on the nature of cultural practices in Maghrebi literature, through an analysis of the most recent works by Algerian novelist Abdallah Kerroum.

It stems from a central research question: *How is Orientalist culture reflected in the representation of cultural practices in the literature of Abdallah Kerroum, and to what extent does this reflection contribute to the shaping of a hybrid or resistant cultural identity?*

The research examines the ways in which the author invokes Western cultural representations—both explicitly, through the discourse of characters in the novel "*Shmitah*", and implicitly, through his critique of the symbolic dominance of the Zionist-Western center. It traces the impact of these representations on the production of a counter-cultural Maghrebi narrative. The study also seeks to understand Kroum's position within the postcolonial literary scene, portraying him as a writer who interrogates Orientalist stereotypes without being ensnared by them.

The study hypothesizes that Kroum's text reveals a sharp critical awareness of Orientalist influences and attempts to rehabilitate local cultural practices through narrative and symbolic strategies, in order to reclaim the Maghrebi—and more broadly, Arab—cultural voice from the grip of Western representation.

Keywords: Abdallah Kroum, *Shmitah*, Orientalism, Maghrebi literature

مقدمة

في تداخل الأدب الجزائري مع الخطاب الاستشراقي، تظهر أبعاد فكرية وتاريخية معقدة، تعكس علاقة جدلية بين الصور النمطية التي رسمها الغرب عن المشرق عمومًا، والجزائر بشكل خاص، وبين الردود الثقافية الجزائرية التي واجهت تلك التمثيلات، خاصة خلال الحقبة الاستعمارية الفرنسية. فقد انشغل المستشرقون، وخصوصًا الفرنسيين منهم، بدراسة الأدب الشعبي والصوفي والديني في الجزائر، إما بدافع

الفهم أو بغرض توظيف هذه العناصر الثقافية لخدمة مشروعهم الاستعماري. في المقابل، قدّم المثقفون الجزائريون أعمالاً نقدية ومقاومة، إما في تفكيك الرؤية الاستثنائية أو بإعادة توجيهها لأهداف فكرية وتحريرية.

وتُعد مواجهة الاستشراق في الأدب الجزائري واحدة من أبرز ملامح المقاومة الثقافية والفكرية للاستعمار، وخاصة الاستعمار الفرنسي. ففي مواجهة الصور الاستثنائية التي رسمت الجزائر كفضاء بدائي، خاضع، وغريب، جاءت الكتابات الجزائرية – شعراً، ورواية، ومقالة – لتفكك هذه التصورات وتقدّم الذات الجزائرية برؤية إنسانية، وطنية، وناقدة للمركز الأوروبي.

وبصورة أوضح يمكننا القول أن التصدي للاستشراق في الأدب الجزائري يتجسد عبر ثلاثة محاور رئيسية:
أ- نقد الصورة النمطية: إذ واجه الأدباء التمثيلات التي روج لها المستشرقون الفرنسيون، خاصة فيما يتعلق بالدين، والمرأة، والهوية الثقافية.

ب- إعادة كتابة التاريخ: من خلال استعادة السرد التاريخي الجزائري من منظور داخلي، يعارض الرواية الاستعمارية ويعيد الاعتبار للذات الوطنية.

ت- تفكيك لغة المستعمر: حيث استخدم العديد من الكتاب اللغة الفرنسية نفسها كأداة لنقد الرؤية الاستثنائية، مفككين خطابها من داخل بنيته اللغوية.

الاستشراق:

بالعودة إلى أصل الكلمة نجد أنها مأخوذة من كلمة شرق ثم أضيف إليها ثلاثة حروف هي الألف والسين والتاء، ومعناها طلب الشرق، وليس طلب الشرق سوى طلب علوم الشرق، وأدابه ولغاته وأديانه. ولعل هذا التعريف اللغوي بالنسبة للغة العربية. أما في اللغات الأوروبية فثمة تعريف آخر يدل على أن المقصود بالشرق ليس الشرق الجغرافي وإنما الشرق المقترن بمعنى الشروق، والضياء والنور والهداية. وهذا ما تناوله سيد محمد الشاهد في تعريفه للاستشراق مستعيناً بالمعجم الغربية حيث يرى أن كلمة استشراق لا ترتبط فقط بالشرق الجغرافي وإنما تعني أن الشرق هو مشرق الشمس ولهذا دلالة معنوية بمعنى الشروق والضياء والنور والهداية بعكس الغروب بمعنى الأفول والانتها. وقد رجح أحد الباحثين المسلمين وهو السيد محمد الشاهد إلى المعجم اللغوية الأوروبية (الألمانية والفرنسية والإنجليزية) لبحث في كلمة شرق ORIENT فوجد أنه يشار إلى منطقة الشرق المقصودة بالدراسات الشرقية بكلمة " تتميز بطابع معنوي وهو Morgen land وتعني بلاد الصباح ، ومعروف أن الصباح تشرق فيه الشمس، وتدل هذه الكلمة على تحول من المدلول الجغرافي الفلكي إلى التركيز على معنى الصباح الذي يتضمن معنى النور

واليقظة، وفي مقابل ذلك نستخدم في اللغة كلمة Abend land وتعني بلاد المساء لتدل على الظلام والراحة. (1)

وفي اللاتينية تعني كلمة Orient: يتعلم أو يبحث عن شيء ما ، وبالفرنسية تعني كلمة Orienter وجّه أو هدى أو أرشد، وبالإنجليزية , Orientation وorientate تعني " توجيه الحواس نحو اتجاه أو علاقة ما في مجال الأخلاق، أو الاجتماع أو الفكر أو الأدب نحو اهتمامات شخصية في المجال الفكري أو الروحي. " ومن ذلك أن السنة الأولى في بعض الجامعات تسمى السنة الإعدادية Orientation. وفي الألمانية تعني كلمة Sich Orientiern " يجمع معلومات (معرفة) (عن شيء ما). (2)

أما في الاصطلاح فإننا نعود إلى ما كتبه الغربيون أولاً عن هذا المجال المعرفي الذي أنشئت المعاهد والكليات والأقسام العلمية لدراسته. ويرى بعض الباحثين الغربيين أن مصطلح الاستشراق ظهر في الغرب منذ قرنين من الزمان على تفاوت بسيط بالنسبة للمعاجم الأوروبية المختلفة، لكن الأمر المتيقن أن البحث في لغات الشرق وأديانه وبخاصة الإسلام قد ظهر قبل ذلك بكثير. ولعل كلمة مستشرق قد ظهرت قبل مصطلح استشراق، فهذا آربري Arberry في بحث له في هذا الموضوع يقول: " والمدلول الأصلي لاصطلاح (مستشرق) كان في سنة 1638 (أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية) وفي سنة 1691 وصف أنتوني وود Anthony Wood صمويل كلارك Samuel Clarke بأنه (استشراقي نابيه) يعني ذلك أنه عرف بعض اللغات الشرقية . وبيرون في تعليقاته على Childe Harold's Pilgrimage يتحدث عن المستر ثورنتون وإماعاته الكثيرة الدالة على استشراق عميق. (3)

وقد عرّف غربيون آخرون الاستشراق ومن هؤلاء المستشرق رودى بارت حيث يقول: " الاستشراق علم يختص بفقّه اللغة خاصة. وأقرب شيء إليه إذن أن نفكر في الاسم الذي أطلق عليه، كلمة استشراق مشتقة من كلمة "شرق" وكلمة شرق تعني مشرق الشمس ، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي. (4) ويعتمد المستشرق الإنجليزي آربري تعريف قاموس أكسفورد الذي يعرف المستشرق بأنه " من تبحّر في لغات الشرق وآدابه. (5)

¹ السيد محمد الشاهد، "الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين" في الاجتماع. عدد 22، السنة السادسة، شتاء عام 1414هـ/1994م. ص 191-211.

² السيد محمد الشاهد، المرجع السابق ، ص 197.

³ ج. آربري، المستشرقون البريطانيون. تر: محمد الدسوقي النوبي. وليم كوليز، لندن: 1946، ص 8.

⁴ رودى بارت. الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية (المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه). تر: مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي، القاهرة، دت ص 11.

⁵ ج. آربري. المستشرقون البريطانيون. تر: محمد الدسوقي النوبي. وليم كوليز، لندن: 1946، ص 8.

ومن الغربيين الذين تناولوا ظهور الاستشراق وتعريفه المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون Maxime Rodinson الذي أشار إلى أن مصطلح الاستشراق ظهر في اللغة الفرنسية عام 1799 بينما ظهر في اللغة الإنجليزية عام 1838، وأن الاستشراق إنما ظهر للحاجة إلى " إيجاد فرع متخصص من فروع المعرفة لدراسة الشرق" ويضيف بأن الحاجة كانت ماسة لوجود متخصصين للقيام على إنشاء المجالات والجمعيات والأقسام العلمية. (1)

عبد الله كروم وشميطاه

أ- المؤلف

الأستاذ الدكتور عبد الله كروم روائي وأكاديمي جزائري، أستاذ محاضر بجامعة العقيد أحمد درابعية بمدينة أدرار منارة توات بالجنوب الجزائري، تكاد تقول عنه أنه أحاط بكل شيء خيرا، إذ أنه علاوة على تخصصه الأدبي وشغله سلك السياسة يوما ما فإنك يبهرك في القصص بمجموعته القصصيتين (حائط رحمونة) والتي صدرت عام 2011، و(مغارة الصابوق) والتي صدرت عام 2016، ويذهلك برواياته النابعة من صميم طبيئته حتى يخيل لك أن به لبس يجعله يبدع بها فرواياته (غرنة...متاهة زقاق الظلمة) والتي تسرد ما عاشته مدينة رقان الجزائرية إثر التجارب النووية من المحتل الفرنسي، تجعلك تعتقد أنه عايش الحقبة وهو يبدع في التفصيل في الأحداث، أما روايته (الطرحان) والتي نال بها الجائزة الكبرى للرواية "آسيا جبار" والتي يتحدث فيها عن معضلة التعايش المشترك واستقرار المجتمعات المهتدة بالجوع والاستغلال والحروب والاقصاء...، تعطيك صورة الرجل الحكيم الذي ينبئك بتاويل ما لم تسطع عليه صبرا.

أما روايته الأخيرة "شميطاه وللأبد والتي ستكون محل دراستنا" فهي إبداع من نوع آخر يتعدى حدود الإقليم ويتجاوزها إلى القومية في سرد دقيق يخبر بسعة الإحاطة ونقل الصورة في ثوب البساطة. هذا وإن نزع كروم رداء السرد ولبس رداء البحث العلمي فستظن أن للرجل شخصيتين بينهما برزخ من الحنكة ولك على سبيل المثال لا الحصر عناوين لمؤلفات صدرت من مشكاته ذاتها وهي:

الرحلة بإقليم توات أعلاما واتجاهات

ملاحم التلقي في الأدب القديم

القرآن وخطاب العقل

¹ مكسيم رودنسون. " الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية." في تراث الإسلام (القسم الأول) تصنيف شاخت وبوزورث. تر: محمد زهير السمهوري، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، شعبان/رمضان 1398هـ- أغسطس 1978م. ص 27-101.

التلقي التأويلي عند فخر الدين الرازي.

ب-رواية شميطة ولالأبد:

"شميطاه وإلى الأبد" هو عنوان الرواية الثالثة للكاتب عبد الله كروم، التي صدرت عن دار "الدواية" للنشر والتوزيع والطبع. وقد تحدث عنها لجريدة "المساء" خلال جلسة توقيع نظمت ضمن فعاليات الصالون الدولي للكتاب بالجزائر، موضحاً أن "شميطاه" هي كلمة عبرية تعني "إراحة الأرض"، أي تحريرها من قبضة الاحتلال الصهيوني الذي اغتصبها.⁽¹⁾

وأشار كروم إلى أن الرواية تمزج بين أبعاد تاريخية وجغرافية وتراثية فلسطينية، وتعكس عناقاً بين هذه العناصر، من خلال حكايات بطولية وتضحيات جسيمة لبطل يعاني من الفقر وعلّة جسدية، لكنه لا يتوقف عن النضال من أجل تحرير وطنه. وعلى الرغم من معاناته، يدخل في عدة تحالفات ويواصل كفاحه بعزم لا يلين.

وهذه الرواية في واقع الأمر جعلتني أتخبط لاختيار موضوع لمداخلتني إذ أنك تجد بها من الزخم المعلوماتي والزاد المعرفي ما يجعلك تقف وقفة إجلال وإكبار لهذا المبدع الفذ.

فبها من الطوبونيم ما يجعلك تزور القدس وتل أبيب حتى يخيل لك أن كروم كتب روايته على متن طائرة جامت به فوق أزقة تلك البلاد وحواريها.

وإن أردت الفكر والفلسفة تجده يأخذك في رحلة مع أرسطو ويزهار سلسكي وايفي شلايم وادوارد سعيد وغيرهم، وكذلك الأمر بالنسبة للتاريخ والبليوغرافيا. حيث رصّع المؤلف روايته بعناوين كتب بمؤلفيها لم تكن لتخطر على بال هذا العبد الضعيف. تجاوزها كروم حتى إلى الفن التشكيلي الموسيقي.

أمّا عن الرواية فـ" تعد الرواية من أبرز الأشكال الأدبية القادرة على استيعاب التغيرات في الثقافة والمجتمع. إذ سعت الرواية العربية إلى توضيح الهياكل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بشكل يعكس الحقيقة ويكشفها"⁽²⁾. وهي في مسعاها استندت إلى عوالم تخيلية مختلفة منها ما هو أسطوري عجائبي ومنها ما هو تراثي خرافي.

¹ جريدة المساء عدد يوم 13 نوفمبر 2024.

² كريمة مهدي ومختارية مذكور، التخيل الأسطوري في رواية سرداق الحلم والفتية لعز الدين جلاوي، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في اللغة العربية وآدابها، جامعة ابن خلدون-تيارت-، الجزائر، 2021-2022م، ص أ.

والرواية الجزائرية عامة وروايات كروم خاصة ركبت موجة التجريب والحادثة السردية واستعانت بالتراث لتصور الواقع على ما كان، وما لم يكن حيث استطاع الروائي عبد الله كروم في هذه الرواية أن يمزج بين نصوص عديدة، ويشكل بذلك قالباً تداخلت فيه فنون عديدة. وفي شميطاه تداخلت الأجناس وفق تركيب جميل يشد انتباه القارئ، إذ رصع كروم خريدته بجملة من النصوص والتي تهدي المتلقي إلى الابحار معه من عالم السرد إلى الواقع الذي تصوّره الرواية ومن جملة ذلك ما يلي:

1- **الحكم:** استهل الروائي روايته بحكمة غوثية لسيدي أبو مدين شعيب الغوث بعدها وراح يتفنن في الاستهلال تارة بحكمة وأخرى بأبيات شعر لسيدي بومدين تمهد لما يأتي تلخص له وكان كروم اعتصر من هذه الحكم فحوى روايته ومن جملة الحكم ما يلي:

"همم العارفين لا تسمو لغير معروفهم.

"حب العلو على الناس سبب الانتكاس"

من لم يجد من قلبه زاجرا فهو خراب.

الأجسام أقلام، والأرواح ألواح، والنفوس كؤوس" (1)

ومنها: "من لم يخلع العذار لم ترفع له الأستار"

واختتم باب الحكم في باب الرواية التاسع إذ ضمنه حكمة تقول: "ليس من ألبس ذلّ العجز، كمن ألبس عزّ الاقتدار." (2)

2- **الشعر:** وقد أسلفت الذكر أن المؤلف ضمن روايته في مقدمات أبوابها أشعارا لسيدي بومدين منها:

أنا شيخ الغرام من يتبعني (3)

أهده في الهوى صراطا سويا

أنا ميت الهوى ويوم أراهم

ذلك اليوم يوم أبعث حيا.

وقوله:

¹ عبد الله كروم، شميطاه وإلى الأبد، دار الدواية للنشر والتوزيع والطبع، أدرار - الجزائر، 2024م، ص: 04
² يحي أبو عبد الواحد بوكليخة، حكم سيدي بومدين شعيب وابن عطاء الله السكندري، وقفية الأمين غازي للفكر القرآني، تلمسان-الجزائر، 2001م، ص: 06

³ عبد القادر سعود وسليمان القرشي، ديوان أبي مدين شعيب الغوث، كتاب ناشرون، لبنان، ط1، 2011م، ص: 46

يا أزم كم كربة دهياء قد دهمت(1)
واللطف فيها مع الأنفاس يندرج
يا أزم كم ليلة للخطب مظلمة
ضاءت فصبح سرور بعدها المهج.
وقوله:

أدخل الحان واشهد المعنى(2)
كي تنال الى الأمان
وتراني بين الدنان نفنى
شاخصا للدنان
قد سقاني ساقى المدام حفنه
قبل كون الزمان
وقوله:

أنت بما قد سقيت شارب(3)
من رحيق كان أو كدر
سهمك في الغير فيك صائب
مالك عن نصله مفر
ما ضاع حق وله طالب
لو جاوز الشمس والقمر

ويظهر لنا المؤلف تنوع مشاربه فيذكر مقطعا شعريا للشاعر العبري يعقوب باسار يقول فيه(4):
الحرب القادمة.. ننشئها.. نربيها
ما بين حجرات النوم
وحجرات الأولاد
النعاس أخذ في الاصطباغ بالسواد

¹ نفس المرجع، ص: 15.

² عبد القادر سعود وسليمان القرشي، ديوان أبي مدين شعيب الغوث، ص 49.

³ نفسه، ص 59.

⁴ عبد الله كروم، الرواية، ص 24.

ونحن في فزع من الاقتراب منه.

وأبياتا أخرى لسميح القاسم يقول فيها(1):

ربما، أبحث في روث المواشي عن حبوب

ربما أخدم عريانا، وجائع

يا عدو الشمس لكن لن أساوم

وإلى آخر نبض في عروقي سأقاوم

ومقطع آخر لمفدي زكرياء يقول فيه(2):

وليت فلسطين تطفوا خطانا

وتطوي كما قد طوينا السنين

وبالقدس تهتم لا بالكراسي

تدور بها شمالا ويمينا

3- القرآن والكتب السماوية الأخرى: لم يقف كروم في توظيفه للتراث عند الشعر والحكم فحسب بل تعداه

إلى القرآن الكريم والكتب السماوية الأخرى.

فمن القرآن الكريم نجد قوله تعالى: "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى

الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" (الآية: 01، سورة: الإسراء).

وقوله تعالى: "وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا (الآية 4

سورة الإسراء)

وقوله تعالى من سورة الإسراء أيضا:

"وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى

مَسْحُورًا (101).

أما من الكتب المقدسة الأخرى فيورد كروم على لسان الحاخام ديفيد وايس ما جاء في الإصحاح الخامس

والعشرون من سفر اللاويين حول السنة السبئية أو سنة شميتا أو شميطة فيقول: "وكلم الرب موسى في جبل

سيناء فقال: "قل لبني إسرائيل: إذا دخلتم الأرض التي أعطيها لكم، فليكن لها سبت عطلة (أي تترتاح خلال

عطلة). ست سنين تزرعون حقولكم، ست سنين تقضبون كرومكم وتجمعون غلالها. وفي السنة السابعة

¹ عبد الله كروم، الرواية، ص 37.

² نفسه، ص 63.

يكون للأرض سبت عطلة مكرّس للرب، فلا تزرعوا حقولكم ولا تغضبوا كرومكم. والحصيد النابت من تلقاء ذاته لا تحصده، ولا تقطفوا عنب كرومكم غير المقضوبة، لأنها سنة عطلة للأرض. ولكنها مع ذلك تطعمكم أنتم وعبيدكم وجواريكم وأجراءكم وضيوفكم النازلين فيما بينكم. وبهائمكم والوحوش التي في أرضكم تأكل من كل ما تعطيه الأرض." (1)

4- الادعية والأذكار:

يا من لا يعلم كيف هو إلا هو، ويا من يعرف قدرته إلا هو، فرج عني ما أنا فيه.. يا شفيق يا رفيق فرج عني كل ضيق، ولا تحملني ما لا أطيق، أنت إلهي الحق الحقيق. يا مفرج الكروب، ويا مفرح القلوب، فرج كربتي، وأفرح قلبي بجاه سيدنا يوسف النبهي. (2)

والشطر الأول من الدعاء ورد في كتاب الفرغ بعد الشدة لابن أبي الدنيا وكان قد دعا به رجل في أسر الحجاج بن يوسف. (3)

ومن الأوراد القادرية أيضا شطر من حزب النصر لعبد القادر الجيلاني يقول فيه: " واحبني اللهم بالحجاب الذي باطنه النور فتبتهج أحوالي بأنسه، وتتأيد أقوالي وأفعالي بحسه، وظاهره النار فتلجج وجوه أعدائي لفحة موادهم عني حتى يصدوا عن مواردهم خاسئين خاسرين، خائبين خاشعين، خاضعين متذللين، يولون الأدبار، ويخربون الديار، يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين" (4)

خاتمة

تكشف رواية شميطة وإلى الأبد لعبد الله كروم عن مدى تعقيد العلاقة بين الأدب المغربي المعاصر والثقافة الاستشرافية، إذ تتجاوز الرواية مجرد استعادة التمثلات الغربية أو نقدها السطحي، إلى ممارسة تفكيك عميق لبناها الخطابية والرمزية. فقد أظهر الكاتب قدرة فريدة على توظيف التراث العربي الإسلامي، والموروث الصوفي، والمقدس الديني، إلى جانب الثقافة العالمية، في بناء خطاب سردي متين، يُقاوم الاستلاب ويستعيد الذات الثقافية من قبضة "الأخر" الغربي، دون الوقوع في خطاب ضدي مغلق أو متكرر.

ومن خلال استنطاق شخصيات الرواية، واستدعاء نصوص معرفية ودينية وشعرية متعدّدة المشارب، برز وعي كروم بالمآزق التي أنتجها الاستشراق الحديث، وبخاصة في تمثيله للهوية العربية بوصفها إما خاضعة أو بدائية أو أسطورية. في المقابل، يُنتج النص سردية هجينة، لكنها واعية، تُعيد بناء العلاقة مع التراث من

¹ سفر اللاوين، الإصحاح 25، الآية: 1-19.

² كروم، الرواية، ص 27.

³ ابن أبي الدنيا القرشي، الفرغ بعد الشدة، دار الريان للتراث، مصر، ط2، 1988م، ص 59.

⁴ عبد القادر الحسيني الحسبي الجيلاني، حزب النصر ودعاء فتح البصائر، تج، علي اقبال، نشر خواجه مظفر الدين، دط، دت، ص 14.

جهة، وتنتقد تمركز المركز الصهيوي-غربي من جهة أخرى، عبر لغة موارد تتراوح بين الرمز والتصريح، وبين الغوص التاريخي والتخييل.

كما تؤكد الرواية، في نسقها الكلي، حضور خطاب ثقافي ما بعد استعماري يعيد تأهيل الممارسات الثقافية المحلية، ويضمّر مقاومة معرفية شاملة. فالرواية لا تخوض صراعًا عاطفيًا مع الاستشراق، بل تسائله على مستوى الخطاب والمعنى والدلالة، فتنصّر في الأخير لمنطق التحرر الثقافي والتمثيل الذاتي. إنه صوت كاشف عن حجم الضرر الرمزي الذي ألحقه الاستشراق بالثقافة المغاربية، لكنه في الوقت ذاته صوت يحمل بذور الشفاء، حين تتحوّل الكتابة إلى أداة استعادة وإعادة بناء.

وعليه، يمكن اعتبار شميّطاه عملاً أدبيًا يمثّل قطيعة جمالية ورمزية مع أنماط الاستشراق التقليدي ويقدم نموذجًا حيًا عن أدب مغاربي يتفاعل مع الآخر، لكن من موقع نقدي، استردادي، ومبدع.

قائمة مصادر ومراجع البحث:

المصادر:

القرآن الكريم

الإنجيل

المراجع

المرجع العربية:

عبد الله كروم، شميّطاه وإلى الأبد، دار الدواية للنشر والتوزيع والطبع، أدرار - الجزائر، 2024م.
السيد محمد الشاهد، "الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين" في الاجتهاد. عدد 22، السنة السادسة، شتاء عام 1414هـ/1994م.

يحي أبو عبد الواحد بوكليخة، حكم سيدي بومدين شعيب وابن عطاء الله السكندري، وقفية الأمين غازي للفكر القرآني، تلمسان-الجزائر، 2001م.

عبد القادر سعود وسليمان القرشي، ديوان أبي مدين شعيب الغوث، كتاب ناشرون، لبنان، ط1، 2011م
ابن ابي الدنيا القرشي، الفرج بعد الشدة، دار الريان للتراث، مصر، ط2، 1988م.

عبد القادر الحسني الحسيني الجيلاني، حزب النصر و دعاء فتح البصائر، تح، علي اقبال، نشر خواجه مظفر الدين، دط، دت.

المراجع الأجنبية:

*Proceedings of the 2nd International Congress on Comparative Cultural Studies
Istanbul Aydın University and Ghardaia University July 2025*

رودي بارت. الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية (المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه).
تر: مصطفى ماهر ، دار الكتاب العربي، القاهرة ، دت.

ا. ج. آربري. المستشرقون البريطانيون . تر: محمد الدسوقي النويهي. وليم كولينز ، لندن 1946.
مكسيم رودنسون . " الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية." في تراث الإسلام (القسم الأول)
تصنيف شاخت وبوزورث. تر: محمد زهير السهموري ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت، شعبان
/رمضان 1398هـ- أغسطس 1978م

الرسائل والبحوث الجامعية:

كريمة مهدي ومختارية مذكور، التخيل الأسطوري في رواية سرداق الحلم والفجيرة لعز الدين جلاوجي،
مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في اللغة العربية وآدابها، جامعة ابن خلدون -تيارت- الجزائر، 2021-
2022م.

المجلات والجرائد:

جريدة المساء عدد يوم 13 نوفمبر 2024

تعليم القيم المتضمنة في منهاج الإحسان المتكامل بمدارس الإصلاح الابتدائية - غرداية - وأثرها في بناء الشخصية المتكاملة للمتعلم (المستوى الأول أنموذجا).

محرز عبد السلام*

الملخص

تعدّ القيم العامل الأساس الذي يعكس التصرفات والسلوكيات والمواقف التي تعبّر عن شخصية الإنسان في بيئته العامة والخاصة.

فالمناهج التربوية في التعليم تنص على القيم الإيمانية والتربوية والاجتماعية والإنسانية والوطنية وغيرها، والهدف الأساس الذي ترمي إليه هو إعداد نشء صالح واع متزن في شخصيته، ومتكامل في جميع جوانبها، ومعتز بأصوله وهويته وتمسك بقيمه، حتى يكون شخصا مهيب الجانب حييا، حاملا للأمانة ورافعا للتحدي وساعيا إلى أن يكون عنصرا فعّالا في مجتمعه يحافظ على مقوماته وأصوله، ويحرس قيمه ويحميها من كلّ دخيل.

هذا وقد جاء مقالنا ليبيرز أهمية تعليم القيم المتضمنة في منهاج الإحسان المتكامل ومدى تأثيرها في بناء شخصية المتعلم المتكاملة في المستوى الأول الابتدائي لكونه القاعدة الأساس لتعليم القيم وبناء شخصيته.

الكلمات المفتاح: تعليم - قيم - منهاج الإحسان - متعلم - مدارس الإصلاح.

Abstract

Teaching Values in “El-Ihsan” Curriculum at El-Islah Schools and their Impact on Building the Learner’s Personality.

Values basically reflect the actions, behaviors, and attitudes of a person in public and private.

The educational curricula require the values of faith, education, social, humanity and patriotism. This article highlights the importance of teaching values in “El-Ihsan” curriculum and their impact on building the learner’s personality in the pre-primary and primary levels because of their importance in building the learner’s personality.

Keywords: Education - Values - “El-Ihsan” Curriculum - Learner – “El-Islah” Schools.

مقدمة

تقوم التربية أساسا على منظومة القيم، فيتحمّل الحضن الأسري والبيئة المدرسية مسؤولية إعداد النشء للحياة على ضوء القيم الإيمانية والأخلاقية والتربوية والاجتماعية والإنسانية تعليما وتكوينا وتوجيها وفق المراحل العمرية للطفل، فتسعى إلى تمكين تلك القيم في نفسه، وتطعيمه بأصصال واقية تحميه من تأثره بأيّ غزو فكري أو ثقافي يهدّد منظومة القيم ويهدّد كيان الأسرة ويقوّض صرح المجتمع المسلم.

هذا وقد أصبح من الضروري تسليح النشء بتلك القيم، ولا يمكن الإغفال عنها في مناهجنا التربوية المتكاملة والموجهة إلى المتعلّمين في مختلف مستويات المراحل التعليمية سيما تلك الأطوار الأولى من التعلّم.

فمنهاج الإحسان المتكامل بمدارس الإصلاح الابتدائية في مستوى التحضيرى وما بعده يهدف إلى إعداد جيل مؤمن ومتخلّق ومتحلّ بالأداب الإسلامية وواع برسالته ومتوازن في شخصيته.

فما مدى تأثير تعليم القيم في بناء شخصية المتعلّم من خلال منهاج الإحسان؟

تجيب عن هذه الإشكالية جملة أسئلة تتمثّل في ما يأتي:

1 – ما مفهوم القيم؟ وما أهميتها؟

2 – ما القيم المستوحاة من منهاج الإحسان؟

3 – ما أثر تعليم تلك القيم في بناء شخصية المتعلّم؟

وتنبني الإجابة عن هذه الأسئلة على مجموعة فرضيات نذكرها في ما يأتي:

الفرضية الأولى: كلّما ازداد تشبّع المتعلّم بالقيم قلّ اضطرابه السلوكي والانفعالي.

الفرضية الثانية: غرس القيم في مختلف المراحل التعليمية كفيل بإيجاد متعلّم متكامل في شخصيته.

الفرضية الثالثة: يقوم المعلّم بنقل القيم المتضمنة في منهاج الإحسان تماما، وقد لا يتحقق ذلك فيحدث خلا في منظومة القيم.

ومما سبق ذكره فإنّ موضوع بحثنا يهدف إلى ما يأتي:

أ – بيان أثر تعليم القيم في بناء شخصية المتعلّم.

ب – إدراك ما للقيم من دور بارز في المحافظة على أصالة المجتمع وهويته.

ج – إبراز الأهداف التي سطرها منهاج الإحسان المتكامل في تعليم القيم.

د – توضيح أثر قيم منهاج الإحسان في بناء شخصية المتعلم المتكاملة.

هذا وقد جاء المنهج الاستقرائي لبيّن القيم التي يحويها منهاج الإحسان، والمنهج الوصفي ليقوم بتحليل تلك القيم المتنوعة والتوصل إلى مدى تأثيرها في بناء شخصية المتعلم على ضوء المنهاج المتكامل.

1 - تحديد المفاهيم:

تقتضي منهجية البحث العلمي في الأساس التعريف بمصطلحات الموضوع لكونها مفاتيح رئيسة للإحاطة بفكرته من جهة، وإعطاء بُعد معرفي له من جهة أخرى، وسنورد تعريفا لكل مصطلح في ما يأتي:

1 - 1 - القيم لغة واصطلاحا:

1 - 2 - تعريف القيم لغة:

القيم هي من الاستقامة. أقيمت الشيء وقوّمته فقام بمعنى استقام، قال: والاستقامة اعتدال الشيء واستواؤه. والقيام بمعنى المحافظة والإصلاح. وقوام الأمر وملاكه الذي يقوم به. وقوله تعالى: (ولا تأتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قيما) والمعنى جعلها الله قيمة الأشياء فيما تقوم أموركم. والقيمة: واحدة القيم، وأصله الواو لأنه يقوم مقام الشيء، والقيمة: ثمن الشيء بالتقويم. تقول: تقاوموه فيما بينهم وإذا انقاد الشيء واستمرت طريقته فقد استقام لوجهه¹.

1 - 3 - تعريف القيم اصطلاحا:

تعددت تعريفات القيم اصطلاحا، فمنها التعريف الذي يرى أنّ القيم تعني "مجموعة من المعتقدات والتصورات التي يفسر بها الإنسان معنى وجوده، ويحدّد في إطارها فهمه وعلاقاته مع الكون والإنسان والحياة، وهي ذات مضامين معرفية ووجدانية وسلوكية يعتنقها الفرد بحرية من غير إجبار، مختارا لها عن وعي وتفكر وتأمل، مفضلا لها عما سواها مما يؤدي إلى تشربها وتغلغلها في مكانن نفسه، فتصبح جزءا من ذاته تؤثر في سلوكه وتصبغه بصبغتها، فيقوم مواقف الحياة ومجرياتها وفق معاييرها، ويبني حياته وسلوكه وفق توجيهاتها، إذ لا قيمة للقيم التي لا تتمثل في السلوك، ولا يصحّ أن نسمّيها قيما، لأنها بفقدانها للسلوك تفقد مكوّنا جوهريا لا يمكن إهماله"².

فالقيم من خلال التعريف نكتنفها جملة خصائص تتمثل في ما يأتي:

¹ ابن منظور، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1428-1429هـ، 2008م، مج5، ص347، 348، 349.
² عيسى عيسى، نقل القيم في مرحلة الطفولة المبكرة، دراسة وصفية تحليلية لرياض الأطفال بالجزائر العاصمة، معهد المناهج، البرج البحري، الجزائر، ط1، 1435هـ، 2014م، ص13.

- قيمة وجود الإنسان في الحياة.

- علاقة القيم بالكون والإنسان والحيوان.

- القيم مضامين معرفية وسلوكية ووجدانية.

- حرية الإنسان في تمثل هذه القيم.

- القيم جوهر السلوك.

1 - 4 - التعريف الإجرائي للقيم:

هي المرتكزات التي يقوم عليها سلوك المتعلم من خلال منهاج الإحسان؛ إرشادا وتوجيها وتقويما، وبها يصلح ويصلح مجتمعه، وتتحقق خلافته في الأرض.

1 - 5 - أهمية القيم:

تتجلى في ما يأتي:

- بناء شخصية الإنسان وتوجيه سلوكه نحو ما يحقق له التوازن الشخصي.

- تحقيق الأمن الاجتماعي والتطور الحضاري.

- تهذيب النفس وتعزيز السلوك وتحقيق السمو الروحي.

- تربية الإنسان على تقدير الذات، وتربيته على حب الآخرين وإسعادهم.

- تأثير القيم على أنماط حياة الإنسان.

- تمكين الفرد من التمييز بين ما هو خير وبين ما هو شر.

- تقوم عليها شؤون حياة الإنسان، وترتكز عليها الأسس الفكرية والسلوكية والعملية.

- تحقيق التماسك الأسري والوحدة بين أفراد المجتمع.

- تحقيق خلافة الإنسان في الأرض وعمارتها.

- ضبط الغرائز البشرية والسيطرة عليها.

- منح الطاقة الإيجابية الفاعلة التي تدفع بصاحبها نحو الرقي والتميز.

- صيانة المجتمع مما يهدد كيانه وضمان بقاءه واستمراره واستقراره.

- المحافظة على قيم المجتمع وهويته.

- حماية المجتمع صحياً ونفسياً واجتماعياً من كل السلوكات السلبية.

2 - منهاج الإحسان:

2 - 1 - تسميته: منهاج الإحسان: قد جاءت هذه التسمية لأسباب وهي، أن "الإحسان كلمة عميقة في الإسلام حيث تشمل عدّة جوانب من حياة المسلم، وبها تحقق خلافة الله في هذه المعمورة، إذ إنّ الإحسان في القرآن الكريم والأحاديث النبوية تعني: عمل الخير والإتقان والجودة، وحسن التصرف، والقيام بما هو فوق الواجب، والإحسان أعلى مراتب الدين بعد الإسلام، وقد وردت عدة آيات قرآنية وأحاديث نبوية تتحدّث عن الإحسان ومجالات الإحسان إلى النفس، الخالق، الآخرين، البيئة أو المخلوقات"¹.

فمنهاج الإحسان موجّه للمتعلّمين والمتعلّقات بمدارس الإصلاح الابتدائية، ويشمل ثلاثة مستويات، فكتاب المستوى الأول فيه جزءان؛ الجزء الأول للتعليم التحضيري والجزء الثاني مخصّص للسنة الأولى الابتدائية وهذا الجزء بمثابة المستوى الثاني، والمستوى الثالث للسنة الثانية الابتدائية، وفي الصفحات الأولى من هذه الكتب نجد قوله تعالى: "وأحسن كما أحسن الله إليك"². وحسب ما نص عليه مؤلّفو منهاج الإحسان هو أنّه "المنهاج المتكامل لبناء شخصية الطفل المسلم المتخلّق المبدع"³، فالتكامل في بناء الشخصية واجب في التربية من حيث التربية الإيمانية والتربية الخلقية والتربية العقلية والتربية النفسية والتربية الصحية والتربية الاجتماعية لتنشئة الجيل تنشئة صالحة ومتوازنة، ويؤكّد هذا ما ورد من تعريف منهاج الإحسان في مقدمته: "ومنهاج الإحسان منهاج متكامل يبني شخصية الطفل من عدة جوانب هي: الجوانب الإيمانية، والنفسية، والاجتماعية، والبيئية، والجمالية، تكويننا لجيل مصلح، ومبدع، وفعال في خدمة أمته الإسلامية"⁴؛ فالطفل المتكامل تربويًا نتيجة لتكامل أدوار التربية بين البيت والمدرسة، ومعرفة كل ركيزة من هذه الركائز الأساسية وظيفتها المنوطة بها في التربية تحقق النتائج المرجوة والمرتقبة، "ولكي يتحوّل العلم خلقًا وسلوكًا في نفوس الطلاب لا يكفي تقديم القيم، وتوضيح دورها الوظيفي في كلمة تقال، ولا يكفي إعطاء القدوة، بل لابد من الممارسة الفعلية والتدريب الفعلي حتّى يألف تلك القيم، ويتقبّل ما تحدّثه من تغييرات في جوهره وعاداته"⁵.

2 - 2 - غاية المنهاج وأهدافه:

حدّد المؤلّفون لمنهاج الإحسان غايته وأهدافه، فالغاية منه تتلخص في "بناء جيل مسلم واع...، ومتكامل في شخصيته...، ومبدع مقدّر لذاته...، ومتوازن في حياته...، وفعال في خدمة مجتمعه... مُسئما في رقي

¹ سمية قمغار وأخريات، فلسفة منهاج الإحسان، المكتبة الوطنية الجزائرية، الجزائر، 1440هـ، 2018م، ص 9.

² سورة القصص، الآية 77.

³ سمية قمغار وأخريات، المرجع السابق، ص 2.

⁴ المرجع نفسه، ص 7.

⁵ كمال محمد عيسى، خصائص مدرسة النبوة، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، جدة، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1402هـ، 1982م،

الحضارة¹، فالمنهاج قد أخذ بأهم الأسس التي يركز عليها المجتمع، والتي تسهم في الرقي الحضاري وتتمثل في: الوعي، والتكامل، والإبداع، والتوازن، والفعالية.

وأما أهداف المنهاج فهي تسعى إلى تنمية عدّة جوانب في شخصية الطفل وتتمثل في ما يأتي²:

- غرس العقيدة الإسلامية الصحيحة، بالتعرف على الله تعالى وحبّه من خلال التأمل في مخلوقاته من نبات، وحيوان..

- رفع مستوى تقدير الذات.

- التدريب على التحليّ بالسلوك السويّ والأخلاق الطيبة.

- تنمية القدرة على التفاعل الإيجابي مع الآخرين.

- تنمية الإبداع والخيال.

- تنمية القدرات الحركية.

- تنمية الرصيد اللغوي والفكري.

- استثمار نظرية الذكاءات المتعدّدة في بناء الطفل.

هذا وقد ركز المنهاج على أهداف وجدانية وسلوكية ومهارية، تبرز من جوانب التنمية المتكاملة في المنهاج وهي³:

1 - الجانب الإيماني: (علاقة الفرد مع خالقه)

2 - الجانب النفسي: (علاقة الفرد مع نفسه)

3 - الجانب الجمالي: (واجب الطفل تجاه جسمه ومحيطه المادي)

4 - الجانب الاجتماعي: (علاقة الفرد مع الآخرين)

5 - الجانب البيئي: (علاقة الطفل مع المخلوقات: الحيوانات، النباتات، الملكوت)

2 - 3 - محتوى المنهاج:

حين نطلع على منهاج الإحسان في مستوياته - المستوى الأول بجزأيه الأول موجه للتعليم التحضيري، والثاني للسنة الأولى الابتدائية، والمستوى الثالث للسنة الثانية الابتدائية - نجد أنّ المنهاج قد اعتمد محاور أساسية، وكلّ محور تدرج تحته جملة دروس، وسنوضّح ذلك في ما يأتي:

¹ المرجع السابق، ص 7.

² المرجع السابق، ص 7.

³ قمغار سمية وأخريات، فلسفة منهاج الإحسان، المرجع السابق، ص 13.

2 - 3 - 1 - محتوى المستوى الأول في جزئه الأول:

يحتوي الجزء الأول على محورين، المحور الأول بعنوان (أحبّ ربّي) وفيه ثلاثة دروس تتعلّق باكتشاف الذات وعلاقته بالخالق، وهي: من أنا؟ - أنا طفل جميل - الله كرّمني إنسانا. والمحور الثاني حول نعمة الحواس (حواس نعمة ربّي) ويشمل خمسة دروس: نعمة البصر - نعمة السمع - نعمة الذوق والكلام - نعمة الشم - نعمة اللمس.

2 - 3 - 2 - محتوى المستوى الأول في جزئه الثاني:

منهاج الإحسان في المستوى الأول في جزئه الثاني يشتمل على ثلاثة محاور رئيسة؛ المحور الأول (نعم ربّي عليّ) وفيه ثلاثة دروس: بالماء أحيأ - طعامي رزق ربّي - لباسي سترتي. والمحور الثاني (تديّني في حسن معاملتي) وتندرج تحته أربعة دروس: إرضاء والديّ غايّتي - استنذاني عنوان أدبي - بالسلام تحلو حياتي - تأدّبي أثناء اللعب. وأمّا المحور الأخير (أتأمّل صنع الله في جمال الطبيعة) ويحوي ثلاثة دروس: أتأمّل في تنوّع النبات - أتأمّل في جمال الحيوانات - أتأمّل صنع الله في الملكوت.

2 - 3 - 3 - محتوى المستوى الثالث:

ويشتمل منهاج على محورين؛ المحور الأول حول (تديّني في حسن تعاملتي) وفيه أربعة دروس وهي أتعاون مع أسرتي - أحترم معلّمي - أتسامح مع أصدقائي - أكرم جاري. والمحور الثاني (صحّتي نعمة ربّي) ويحتوي على ثلاثة دروس: نعمة التنفّس - نعمة الحركة - نعمة النمو.

3 - تعليم القيم في منهاج الإحسان:

إنّ المناهج التعليمية بصفة عامة تتبنى جملة قيم في محتوياتها، فهي إما صريحة أو ضمنية يكتشفها المعلّم بمحاورة المتعلّم، فمن خلال النصوص التي يقرأها ويتفاعل معها يتوصّل إلى استلهام تلك القيم التي تؤثر في بناء شخصيته.

ومن خلال دراستنا لمنهاج الإحسان وبواسطة كتاب المتعلّم للمستوى الأول بجزأيه توصّلنا إلى استخلاص جملة قيم إيمانية، وقيم أخلاقية، وقيم فنية وجمالية نعرضها في ما يأتي:

3 - أ - القيم الإيمانية:

وهذه القيم التي يتربّي عليها الطفل - منذ نعومة أظفاره إلى أن يستقيم عوده ويشتدّ عضده - تنمّي جانبه الروحي وترجم سلوكه إلى أفعال تعبّدية لله تعالى استشعارا بنعمة وجوده في هذه الحياة، ولهذا فـ "إنّ أخطر سنّ في تلقّي العادات والتقاليد والمبادئ والقيم هو سنّ التعليم الابتدائي، بل وما قبله، وبعض الدراسات تقول بأنّ

الطفل يتأثر بعادات أمه وسلوكياتها وهو جنين في بطنها، فلا بدّ من الانتباه في المراحل المبكرة التي يُصنع فيها الطفل¹، ومن القيم الإيمانية التي استلهمناها من منهاج الإحسان ما يأتي:

3 - أ - 1- علاقة الطفل بخالقه:

هذه العلاقة تدفع بالطفل إلى معرفة الله تعالى، واستحضار عظمته وجلالة قدرته؛ إذ تنمّي فيه روح التأمل في ذاته، والتفكير في خلقته، فيتساءل: من أنا؟ ومن خلقتني بهذه الصورة؟ ومن كرّمني إنساناً؟ فهذه القيمة جوهرية يتربّي عليها الطفل، وتعدّ الحجر الأساس في بناء شخصيته، "تربطه بأصول الدين وبفروعه، وتلقنه حقائق الإيمان بالله خالقا ومربيا ومسيرا، الإيمان بالله موجودا وواحدا وكاملا...². وتعمّق هذه القيمة الإيمانية فيه روح التعلّق بالله عزّ وجلّ، وتربّيه على شكره وحمده ومحبته وحسن التودّد إليه.

3 - أ - 2- الاستشعار بالتكريم الإلهي:

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان في أحسن تقويم، وكرّمه بالعقل فضّله على كثير ممّن خلق تفضيلا وهو القائل: "ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلا"³، كما كرّمه بحواس السمع والنطق والذوق والشم، وأعضاء في جسده كالرأس والشعر والبطن والظهر والرجل واليد، ويدعوه هذا التكريم إلى الاستشعار بنعمة الله تعالى في جمال خلقته السوية، فيذكر هذه النعمة ويستشعر بها قائلا: "الله خلقتني في أحسن تقويم. أستشعر نعمة الله في جمال خلقتي"⁴، ويسبّح خالقه "سبحان الذي صورني فأحسن صورتي"⁵، ويوظف حواسه في ما يرضي ربّه قولا وسلوكا "أوظف نعمة بصري في ما يرضي ربّي، وأوظف نعمة أذني في ما يرضي ربّي، وأوظف نعمة لساني في ما يرضي ربّي"⁶، فهذه القيمة الإيمانية تربط النشء بربّه وتدرّبه على التسبيح وذكر هذه النعمة وغيرها من النعم.

3 - أ - 3 - التأمل في الطبيعة والتفكير في مخلوقاتها:

خلق الله سبحانه وتعالى الطبيعة فأودع فيها الجمال الرائع، وأتقن صنعها، فأرسي الجبال وطحي الأرض ورفع التلال وفجّر الأنهار، وخلق الكائنات، ودعا الإنسان إلى التأمل والتفكير في هذه الآيات الكونية واستلهاهم القيم منها؛ كقيمة الجمال وقيمة الصفاء وقيمة الوفاء وقيمة التضحية والإحسان، فمنهاج الإحسان يدرّب سلوك

¹ محمد راتب النابلسي، أولادنا الورقة الرابعة الأولى، مؤسسة الفرسان للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1، 2017م، 1438هـ، مج1، ص54

² المرجع نفسه، ص 57.

³ سورة الإسراء الآية 70.

⁴ منهاج الإحسان، المستوى الأول، ج1، ص 25.

⁵ المرجع نفسه، الجزء نفسه، ص 29.

⁶ المرجع السابق، ص 31، 35، 39.

المتعلّم على الخشوع لله تعالى من خلال استحضار هذه النعم، كنعمة الماء التي قال عنها سبحانه وتعالى: "وجعلنا من الماء كلّ شيء حيّ أفلا يؤمنون"¹. وحمده تعالى على نعمة نزول الغيث: "ونزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنّات وحبّ الحصيد"²، "فيستشعر قيمة نعمة الماء، ويحمد الله الرزاق على نعمة نزول المطر، فيحفظ دعاء نزوله ويدعو الله به"³. ويتأمل في تنوّع النبات شكلا ولونا ورائحة وطعما فيسبّح خالقه العظيم ويستجلي الحكمة من هذا التنوع، فالله سبحانه أودع في هذا التنوع آيات تنطق بعظمة قدرته، وجلالة حكمته فهو القائل: "وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حباّ متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إنّ في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون"⁴، فالطفل تدعوه هذه الآيات إلى حمد الله على نعمه، وتوجهه إلى المحافظة بالنبات، وتحمله صور الكتاب في هذا الموضوع على المقارنة بين سلوكين متقابلين سلوك صحيح يحمي النبات ويحافظ عليه، وسلوك خاطئ يضرّ به⁵.

ومن بدائع الصانع خلق الحيوانات بأنواعها وأشكالها وألوانها ووصفها بالجمال فقال: "ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون"⁶، فالطفل من خلال تأمله في صور الحيوانات المختلفة يستشعر نعمة الجمال في مخلوقات الله فيقول: "سبحان الله الجميل الذي أبدع في خلق الحيوانات، فصوّرها في صور جميلة ومختلفة، وسخّر لها"⁷، ثم يسلك مع الحيوانات سلوك الرفق والرحمة بها⁸.

ويتفكّر في آيات الله في النجوم والكواكب، واختلاف الليل والنهار وكل هذه الآيات تدلّ بأنّه الواحد "وهو الذي جعل الليل والنهار خلفه لمن أراد أن يذكر أو أراد شكورا"⁹، ويتأمل بديع خلق الله في الليل والنهار ثم يدعو قائلا: "اللهم اجعل في قلبي نورا وفي بصري نورا وفي لساني نورا وفي سمعي نورا واجعل لي نورا"¹⁰، فهذا الدعاء يضبط سلوكه في علاقته بالله تعالى وعلاقته بنفسه وعلاقته بغيره.

3 - ب- القيم الأخلاقية:

¹ سورة الأنبياء، الآية 30.

² سورة ق، الآية 09.

³ منهاج الإحسان، المستوى الأول، ج2، ص 14، 15.

⁴ سورة الأنعام، الآية 99.

⁵ المرجع نفسه، ص 43 وما بعدها.

⁶ سورة النحل، الآية 6.

⁷ منهاج الإحسان، المستوى الأول، ج2، ص 48.

⁸ المرجع نفسه، ص 47 وما بعدها.

⁹ سورة الفرقان، الآية 62.

¹⁰ منهاج الإحسان، المستوى الأول، ج2، ص 53.

وهي القيم التي لا تقل أهمية عن سابقتها من القيم الإيمانية فضعفها دليل على ضعف الإيمان، "وقد وضّح صاحب الرسالة صلّى الله عليه وسلّم أنّ الإيمان القوي يلد الخلق القويّ حتماً، وأنّ انهيار الأخلاق مردّه إلى ضعف الإيمان، أو فقدانه، بحسب نفاقم الشرّ أو تفاهته"¹. فالقيم الأخلاقية تسهم في تكوين شخصية المتعلم، وإعداده للحياة؛ فهي عامل أساس وجوهري في التربية، وذلك بغرس هذه القيم في نفسه وتعهّدها بالعناية والرعاية حتّى تظهر ثمراتها في سلوكاته وتعاملاته مع والديه ومع غيره، وتتجلّى هذه القيم في ما يأتي:

3 - ب - 1 - الأدب في تناول الطعام:

وتتمثّل في تدريب الطفل على الآداب المختلفة في تناول الطعام بداية من غسل يديه والجلسة المعتدلة والبسمة والأكل بيمينه وممّا يليه، وقبل شروعه في تناول طعامه يسمّي ويدعو: "اللهم بارك لنا فيما رزقتنا، وقنا عذاب النار"²، فهنا يستحضر الطفل معية الله تعالى واستصحابها في كل حركاته وسكناته، والأدب معه ومع خلقه.

3 - ب - 2 - العفة والحياء:

يستشعر الطفل نعمة اللباس الذي يحمي جسده ويستر عورته، فيفرق بين اللباس الساتر المحترم واللباس غير الساتر وبين لباس الذكر ولباس الأنثى، ويعرف كيف يرتدي لباسه وكيف يخلعها فيتحلّى بصفة العفة والحياء، فالمؤمن "يلبس ثوبا ساترا نظيفا حسنا نقيا متناسقا الألوان، متآلف التركيب والترتيب، خاليا من القاذورات والنجاسات، والروائح الكريهة، والألوان المستنكرة"³، ويحمد الله تعالى على هذه النعمة فيقول: "بسم الله الحمد لله الذي كساني هذا ورزقنيه من غير حول مني ولا قوة"⁴.

3 - ب - 3 - برّ الوالدين و الإحسان إليهما:

برّ الوالدين واجب شرعي، والإحسان إليهما أوجب بدليل قوله تعالى: "وإن جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا واتّبع سبيل من أناب إليّ ثمّ إليّ مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون"⁵، وبناء على هذه الآية الكريمة فإنّ الله تعالى يوجب الإحسان إلى الوالدين ولو أمرا بالمعصية، وهو دليل على أنّ للوالدين مكانة عظيمة عند الله تعالى، فقد قرن طاعتهم بعبادته، والإحسان درجة فوق الطاعة؛ فالطاعة امتثال لأمر وأمّا الإحسان يصدر عن المرء بطواعية وتلقائية دون تكلف، ومنهاج الإحسان يوجّه المتعلّم إلى أن يعبر عن حبه لوالديه والإحسان إليهما، وذلك من خلال تقديم صور تحمل دلالة سلوكات مختلفة

¹ محمد الغزالي، خلق المؤمن، دار القلم، دمشق، ط1، 21، 1425هـ، 2004م، ص10.

² منهاج الإحسان، المستوى الأول، ج2، ص21.

³ مصطفى مراد، خلق المؤمن، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط1، 1426هـ، 2005م، ص310، 311.

⁴ منهاج الإحسان، المستوى الأول، ج2، ص24.

⁵ سورة لقمان، الآية 15.

تجاه الوالدين تقيّم بواسطتها مدى تفاعل المتعلّم معها والمقارنة بينها، وتدفعه إلى القيام بعمل يسعد والديه، ثم إخبار معلّمته بذلك، ويدعو لوالديه بالرحمة والبركة قائلا: "الحمد لله يا ربّي الرحيم أن رزقتني أمّا وأبا يحبّاني كثيرا، فاللهم احفظ لي والديّ، واجعلني ابنا بارّا بهما، وقرّة عين لهما، وبارك لي في عمرهما، وارحمهما كما ربّيتني صغيراً"¹

3 - ب - 4 - الاستئذان:

من شيم المؤمن التقى الالتزام بالأداب الإسلامية ومن بين هذه الآداب التي حثّ عليها الإسلام ووجّهنا إليها القرآن الكريم آداب الاستئذان في قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتّى تستأمنوا وتسألوا على أهلها ذلكم خير لكم لعلّكم تذكّرون"²، وكما أمر الأطفال الذين بلغوا الحلم -وهو سنّ التكليف- أن يستأذنوا فقال: "وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا كما استأذن الذين من قبلهم كذلك بيّن الله لكم آياته والله عليم حكيم"³، "فكما أمرنا الله بهذه الأوامر؛ أمرنا أن نأمر بها أبناءنا، فلو أنّ الأبناء لم يؤمروا بها واخترقوها؛ فالمسؤولية تقع على الآباء وحدهم، وأما إذا أمروا بها وخالفوها فالمسؤولية تقع عليهم، ويجب أن ينالوا جزاء عملهم"⁴، فتوجيه المتعلّم إلى هذا الخلق من الصغر يرسّخ فيه هذا الأدب فلا يدخل بيتا ولا غرفة ولا محلا فيه أحد إلا ويطلب الباب استئذانا للدخول، ويفشي السلام، فلمّا يتعوّد هذه الفضيلة ويلتزم بها يشبّ عليها، كما يتعلّم آداب الدخول والخروج، يدخل إلى البيت بالرجل اليمنى ويخرج منه باليسرى ذاكرا وداعيا⁵. إنّ هذه القيمة الخلقية سيألفها ويتطبّع عليها عند دخول المسجد والخروج منه.

وهذا الاستئذان يربّيه على التحلي بأدب الحديث مع والديه وغيره، فلا يتناول الكلمة ولا يقتحم مجال الحوار إلّا بعد أخذ الإذن منه؛ التزاما بالآداب، واحتراما وإجلالا للمقام الذي هو فيه.

3 - ب - 5 - إفشاء السلام:

إفشاء السلام سنة حميدة وخلق محمود، وعنوان المحبّة التي تسود بين الناس وتوطّد العلاقات بينهم وتجبر خواطرهم فقد أمرنا به وأرشدنا إليه رسول الأنام عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام، فجعله سببا لربط أواصر المحبّة والأخوة، ولين القلوب وشرح الصدور وطهارة النفوس من سخائمها كالحقد والحسد والبغضاء. فهذه

¹ منهاج الإحسان، المستوى الأول، ج2، 32.

² سورة النور، الآية 27.

³ سورة النور، الآية 59.

⁴ محمد راتب النابلسي، تفسير النابلسي تدبّر آيات الله في النفس والكون والحياة، مؤسسة الفرسان للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1، 2016م، 1437هـ، مج6، ص197.

⁵ ينظر، منهاج الإحسان، المستوى الأول، ج2، ص34.

الفضيلة الأخلاقية يتربى عليها الطفل ويجسدها مع والديه ومع غيره، وترسخها المدرسة وتعززها في المتعلم فيعرف قيمتها ويدرك بعدها فلا يدخل على أهله ولا يمر بأحد إلا ويفشي السلام؛ لأن هذه التحية بركة عليه وعلى أهل بيته¹.

3 - د - القيم الجمالية:

أودع الله سبحانه وتعالى الجمال في الكون وفي مخلوقاته، فجعله سرًا من أسرار حكمته وبدائع صنعه، كما أودع في غير المحسوسات التي لا يقع عليها البصر بل تُدرك بنور البصيرة الباطنة والتي وصفها الله تعالى بالجمال، كالصبر الجميل والصفح الجميل والهجر الجميل والسراح الجميل.

فجمال المظهر وجمال الباطن سمة من سمات المؤمن لا تفارقه، وأمانة من أمارات حكمته وعلمه وصلاحه وقدره، والاهتمام بهذه القيم الجمالية في التربية الأسرية وفي المراحل التعليمية وفي المنابر الاجتماعية تسهم في توسيع دائرة الثقافة الجمالية وتنمية القيم الإنسانية الأصيلة.

3 - د - 1 - النظافة والتجمل:

النظافة هي عمل تعبدية تصحّ بها العبادات المشروعة، ومما ينبغي أن يتعلمه المسلم في ثقافة الجمال. "فالأنافة في غير سرف، والتجمل في غير صناعة وتزويق، وإحسان الشكل بعد إحسان الموضوع من تعاليم الإسلام، الذي ينشد لبنينه علوّ المنزلة، وجمال الهيئة"²

فالتنظف من بقايا الأطعمة ضرورة لحفظ الصحة والكرامة الخاصة والآداب العامة، ونظافة اللباس تدلّ على مستوى ثقافة الإنسان الجمالية وعلى البيئة المحيطة به، وأن يكون لباسه نظيفًا حسنًا نقيًا متناسقًا الألوان متآلف التركيب والترتيب، و"ليس من الإسلام في شيء أن يسفّ الإنسان في مظهره إلى درجة الإهمال المزري بصاحبه بدعوى أنّ ذلك من الزهد والتواضع، فرسول الله صلى الله عليه وسلم وهو سيّد الزهاد والمتواضعين، كان يلبس اللباس الحسن، ويتجمل لأهله وأصحابه، ويرى في هذا التجمل وحسن الهندام إظهارًا لنعمة الله عليه"³.

3 - د - 2 - القول الحسن:

¹ ينظر، منهاج الإحسان، المستوى الأول، ج2، ص 35.

² محمد الغزالي، مرجع سابق، ص 156.

³ محمد علي الهاشمي، شخصية المسلم كما يصوغها الإسلام في الكتاب والسنة، دار النشر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط8، 1419هـ، 1998م، ص 41.

أمرنا الله سبحانه وتعالى بالكلمة الطيبة والقول الحسن في كتابه العزيز فقال: "ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربّها"¹، فالطيب من معاني الجمال كما هو الحسن كذلك في قوله تعالى: "وقولوا للناس حسنا"²، والقول الحسن يعبر عن الجمال الباطني، وينم عن آداب المرء وأخلاقه، فالطفل لما يتشبع بقيم الجمال توجيها وتكويناً، ويلحظها في سلوكات والديه يجسدها قولاً وفعلاً، كالشكر والتسامح والاعتراف بالجميل وغيرها، وكلها قيم جميلة يتدرّب عليها مع والديه فيشكرهما على إحسانهما وبيبارك جهودهما ويسامحهما إذا أخطأ في حقهما، ويتواصل بها في حديثه مع الآخرين، فيكون لسانه طيباً كالشجرة الطيبة، ولا يقول إلا طيباً³. فالمؤمن الخلق ينتقي من الكلمات طيبها وأحسنها، فكما يكون فمه طيباً فلا يخرج منه إلا طيباً، ولا ينفوه إلا بكلام طيب.

الخاتمة:

بعد وصف عام لمنهاج الإحسان المتكامل، واستلهام القيم المتضمنة فيه كالقيم الإيمانية والقيم الأخلاقية والقيم الجمالية، وكيف تغرس المدرسة هذه القيم في المتعلّم لتبني منه شخصية متكاملة فينشأ تنشئة صالحة ومتوازنة عقدياً وأخلاقياً وفكرياً وتربوياً واجتماعياً، ويتحلّى بالسلوك السوي فيعرف ذاته، ويتفاعل إيجابياً مع غيره. نخلص في النهاية إلى ما يأتي:

- 1 – القيم الإيمانية هي المنطلق الرئيس والركيزة الأساس في تعزيز الفطرة السليمة التي جُبل عليها الطفل في علاقته بالله تعالى، وعلاقته بنفسه، وعلاقته بالآخرين.
- 2 – ضرورة ربط الطفل بخالقه من خلال التأمل في ذاته وخلقه، والتأمل في مخلوقاته من نبات وحيوان وغيرها.
- 3 – التفكير في الطبيعة والتأمل فيها يبعث في نفس الطفل الاستشعار بنعم الله عليها كنعمة الماء الذي يحيا به كلّ مخلوق في هذا الوجود.
- 4 – اكتشاف الطفل علاقته بالآخرين من محبة وأخوة من خلال سلوكه الحسن الذي ينم عن أخلاقه النبيلة وتربيته السليمة وقيمه الفاضلة.

¹ سورة إبراهيم، الآية 24.

² سورة البقرة، الآية 83.

³ منهاج الإحسان، المستوى الأول، ج2، ص 36، 37.

- 5 – تنمية الملكة النقدية لدى الطفل من خلال ملاحظته للصور التي تعبر عن سلوكيات صحيحة وسلوكيات خاطئة فتوجهه إلى المقارنة بينها للوصول إلى السلوك السوي وتميزه عن السلوك المنحرف.
- 6 – تنمية الحس الفني وتعزيز الذوق الجمالي لدى الطفل من خلال تحبيبه النظافة والتجمل حسياً ومعنوياً لينشأ متحلياً وملتزماً بهما معرفة وسلوكاً.
- 7 – تقدير الطفل لذاته وتمكينه من التواصل مع الآخرين يتحقق بالالتزام بالأداب الإسلامية قلباً وقالبا.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

- سمية قمغار وأخريات، فلسفة منهاج الإحسان، المكتبة الوطنية الجزائرية، الجزائر، 1440هـ، 2018م.
- عيسى عيسى، نقل القيم في مرحلة الطفولة المبكرة، دراسة وصفية تحليلية لرياض الأطفال بالجزائر العاصمة، معهد المناهج، البرج البحري، الجزائر، ط1، 1435هـ، 2014م.
- كمال محمد عيسى، خصائص مدرسة النبوة، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، جدة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1402هـ، 1982م.
- محمد راتب النابلسي، أولادنا الورقة الرابعة الأولى، مؤسسة الفرسان للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1، 2017م، 1438هـ، مج1.
- محمد راتب النابلسي، تفسير النابلسي تدبر آيات الله في النفس والكون والحياة، مؤسسة الفرسان للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1، 2016م، 1437هـ، مج6.
- محمد علي الهاشمي، شخصية المسلم كما يصوغها الإسلام في الكتاب والسنة، دار النشر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط8، 1419هـ، 1998م.
- محمد الغزالي، خلق المسلم، دار القلم، دمشق، ط21، 1425هـ، 2004م.
- مصطفى مراد، خلق المؤمن، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط1، 1426هـ، 2005م.
- ابن منظور، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1428هـ – 1429هـ، 2008م، مج5.

دور السينما الجزائرية في الثورة التحريرية (1954-1962)

أ.د. سعاد يمينة شبوط*

ملخص

تعتبر السينما فناً جماهيرياً حديث النشأة استطاع أن يبرز دوره في نشر الأفكار والوعي القومي والتحرري لدى عديد الشعوب المستعمرة خلال القرنين الـ19 و20 ميلاديين حيث لعب الفن السينمائي دوراً في مختلف مجالات حياة البشر في عالمنا المعاصر، كما ساهم مساهمة فعالة في نشر الوعي السياسي المرتبط بالقضايا الوطنية وإيصال العديد من الرسائل والأفكار والمطالب التي لم تنجح الصحف والمنشورات والكتب في إيصالها لمختلف الطبقات الشعبية في المجتمعات الخاضعة للسيطرة الكولونيالية في تلك الفترة وهو ما سنتطرق إليه من خلال ورقنتنا العلمية هذه والتي تتناول موضوع دور السينما في الثورة الجزائرية بحيث تتفق المصادر والأبحاث التاريخية الأكاديمية بأنه كان للفن السينمائي الدور الكبير في التعريف بالقضية الجزائرية على المستوى الخارجي وتحويلها في المحافل والهيئات الدولية و جلب استعطاف الشعوب التي كانت قد ولجت هذا الفن مبكراً والذي نقل صورة حقيقية واضحة عن معاناة الشعب الجزائري جراء نتائج وإفرازات السياسة الاستعمارية.

ومن الأسباب التي دفعتني لاختيار هذا الموضوع بالذات هو محاولة معرفة بداية هذا الفن في الجزائر، و الدور الذي لعبه في الثورة التحريرية الكبرى، كما تكمن أهمية هذا الموضوع في معرفة النشاطات السينمائية في تلك الفترة و المخلفات التاريخية التي تركتها والتي مما لا شك فيها أنها سوف تلعب دوراً هاماً في دراسة التاريخ والمحافظة على الذاكرة الوطنية من محاولات التشويه والتزوير التي دأبت عليه

المدرسة الاستعمارية وتذكير الساسة الفرنسيون بكامل جرائمهم التي لا تسقط بالتقادم بالصوت والصورة
كدليل قاطع لتجريم فرنسا في المحاكم الدولية.

Abstract

Cinema is a relatively modern mass art form that has played a significant role in spreading ideas and promoting national and liberationist consciousness among many colonized peoples during the 19th and 20th centuries. Cinematic art has influenced various aspects of human life in the modern world and has effectively contributed to raising political awareness around national causes. It has also succeeded in conveying messages, ideas, and demands that newspapers, leaflets, and books often failed to deliver to the broader public in societies under colonial rule.

This research paper explores the role of cinema in the Algerian Revolution. Historical sources and academic research agree that cinematic art played a major role in raising international awareness of the Algerian cause and in internationalizing it across global forums and institutions. It helped garner the sympathy of foreign nations, many of which had adopted cinema early on. Through powerful visual storytelling, it conveyed a clear and authentic picture of the suffering endured by the Algerian people as a result of colonial policies.

One of the key motivations behind choosing this topic was to understand the origins of cinema in Algeria and the role it played in the Great Liberation Revolution. The importance of this subject also lies in uncovering the cinematic activities of that period and the historical legacy they left behind. Without a doubt, these cinematic contributions play a crucial role in the study of history and the preservation of national memory, countering ongoing attempts at distortion and falsification by colonial historiography. Moreover, they serve as audiovisual evidence to remind French politicians of their country's crimes—crimes that remain legally and morally indictable, regardless of the passage of time, and that can be used as irrefutable proof in international courts.

مقدمة

تعتبر السينما فناً جماهيرياً حديث النشأة استطاع أن يبرز دوره في نشر الأفكار والوعي القومي والتحرري لدى عديد الشعوب المستعمرة، فقد لعبت السينما دوراً في مختلف المجالات في حياة البشر في عالمنا المعاصر، كما ساهمت مساهمة فعالة في نشر القضايا الوطنية وإيصال عديد الرسائل التي لم تنجح الصحف

والكتب في إيصالها في تلك الفترة و هذا ما سنتطرق إليه من خلال ورقتنا العلمية هذه، والتي تتناول موضوع السينما في الثورة الجزائرية، بحيث يتفق العديد من الباحثين بأنه كان لها الدور الكبير في التعريف بالقضية الجزائرية في الخارج خاصة، وان جلبت استعطف الشعوب التي كانت قد ولجت هذا الفن مبكراً. ومن الأسباب التي دفعتني لاختيار هذا الموضوع بالذات هو محاولة معرفة بداية هذا الفن في الجزائر، و الدور الذي لعبه في الثورة التحريرية الكبرى، كما تكمن أهمية هذا الموضوع في معرفة النشاطات السينمائية في تلك الفترة و المخلفات التاريخية التي تركتها، والتي ومما لا شك فيه تلعب دوراً هاماً في دراسة التاريخ، و معرفة سير الأحداث في تلك الأيام و من هنا يمكننا طرح الإشكالية التالية: كيف نشأت السينما الجزائرية؟ ومن هم مؤسسوها وروادها؟ ما هي الأعمال المنجزة في هذا المجال وما أدوارها في دعم الثورة؟

وللإجابة على هذه التساؤلات قد قسّمت ورقتي العلمية هذه إلى مقدّمة وعنوانين رئيسيين:

الأول بعنوان: نبذة عن السينما الجزائرية ويتكوّن من عنصرين

1: نشأة السينما في الجزائر .

2: مؤسسوها.

أمّا العنوان الثاني فهو: أعمالها وإسهاماتها في القضية الجزائرية وهو مقسّم إلى عنصرين:

-الأول: أهمّ الأفلام المنتجة خلال ثورة التحرير الوطني.

-الثاني: التعريف بالقضية الجزائرية وخاتمة .

و من بين المراجع التي اعتمدت عليها: مقالة الثورة التحريرية في السينما الجزائرية الدلالة و التأثير لوزناجي مراد، و فنون السينما لعبد القادر التلمساني، و السينما في الوطن العربي لجان ألكسان إضافةً إلى مراجع أخرى وقد اتبعت في بحثي هذا المنهج التاريخي الوصفي والإحصائي من خلال سرد الوقائع و الأحداث، كما قمت بجرد وإحصاء عديد المنجزات السينمائية التي قدمت في هذه الفترة. و في الأخير أرجو أن أكون قد ساهمت في الإفادة ولو بشيء يسير لإثراء هذا الموضوع الجدير بالدراسة والاهتمام.

-تعريف سينما الثورة الجزائرية:

هي تلك السينما التي بدأت مع الثورة إلى غاية فترة السبعينات، والتميزة بالطابع الثوري حيث عالجت موضوع كفاح الشعب الجزائري في سبيل نيل الاستقلال¹، ولقد أعطتها جبهة التحرير الوطني مكانة مهمة في مشروعها التحرري.

-نبذة عن السينما الجزائرية

نشأتها

بدأت السينما الجزائرية تخطو أول خطواتها بالمعنى الصحيح مع انطلاق الثورة الجزائرية ولعبت دور لها في النضال الذي خاضه الشعب من أجل تحرير الجزائر حينها نظمت فرق جيش التحرير الجزائري إدارة عسكرية أنتجت العديد من الجرائد السينمائية والأفلام التسجيلية.

وقبل الثورة التحريرية لم نجد 19 بالجزائر إلى غاية 1946 إلا مصلحة واحدة فوتوغرافية واحدة، وفي العام 1947 أنشأ الفرنسيون مصلحة سينمائية أنتجت مجموعة من الشرطة الوثائقية القصيرة والتي كانت في الفرنسية ومترجمة مرات إلى العربية ونجد على سبيل المثال: قيصرية (1940) - الإسلام (1949) - العيد الغير منتظر، أغنى ساعات إفريقيا الرومانية- هيبون الملكية- رعاة الجزائر... الخ، أما عمليات التركيب كانت تتم في عاصمة فرنسا باريس إلى غاية 1948 أين أحدثت مصلحة الإذاعة السينمائية التي اشغلت خاصة بوثائقيات حول الصحراء الجزائرية² والتي محل إعجاب بالنسبة لكثير من الأوروبيين.

كانت الحاجة ملحة لإيجاد سينما تواكب مسيرة حرب التحرير التي بدأت سنة 1954، وكان لا بدّ لهذه السينما أن تتطرق منطلق علمي مدروس ولا تكون مجرد مغامرة لهذا و في عام 1957 فتحت مدرسة للتكوين السينمائي في الجبال بالولاية الأولى و كان مديرها روني فوتييه، أما اللذين انتسبوا إليها فكانوا خمسة مقاتلين، استشهد أغلبهم في ساحة الشرف هذه المدرسة كانت البداية، وكانت تقوم بمهمة تعليم و إعداد سينمائيين كما كانت تنتج عدّة عروض تليفزيونية منها (شريط عن المدرسة نفسها و شريط عن الممرضات اللواتي كنّ في جيش التحرير وصور و مشاهد عن مهاجمة مناجم الونزة).

كل هذا يعد المرحلة الأولى أين حاولت جبهة التحرير الوطني إنتاج بعض الأفلام لمجابهة الدعاية الفرنسية فبالرغم من انعدام التكوين والإمكانات والوضع الأمني الغير مستقر، فإن جبهة التحرير الوطني رفعت التحدي وبمساعدة أصدقاء القضية الجزائرية آنذاك من فرنسيين من أمثال روني فوتييه الذي تكلمنا عنه،

¹ نجمة زراري، الطرح الفييلي لقضية العنف ضد المرأة في السينما الجزائرية المعاصرة، رسالة ماجستير في علوم الإعلام والاتصال، كلية العلوم السياسية والاجتماعية، جامعة الجزائر3، 2011، ص51.

² جان الكسان، السينما في الوطن العربي، المجلس الأعلى الوطني للثقافة والفنون والأدب الكويت، 1978، ص216.

ومن من بين ما أنتج في هذه المرحلة، فيلم "الجزائر تحترق" الثورة التحريرية عام 1959، تلاه "5 رجال وشعب" عام 1962، والتي سنتكلم عليها لاحقاً.

وقد عملت هذه المدرسة فترة قصيرة لا تتعدى الشهور الأربعة، ولذا وجدت الثورة أنّ لا بدّ من تطوير و تنظيم السينما، فكان عام 1960-1961 بداية هذه الخطوة الأساسية و ذلك بإنشاء لجنة لسينما (مرتبطة بالحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية)، ثمّ بتأسيس (مصلحة السينما للحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية) وأخيراً بإقامة مصلحة للسينما التابعة لجيش التحرير الوطني.² وقد أجمع سينمائيون وباحثون ونقاد في يوم دراسي حول السينما الجزائرية بمجلس الأمة تحت عنوان "الثورة الجزائرية بالصورة والضوء" على أن السينما لعبت "دورا حاسما" في تحريك الرأي العام العالمي لصالح القضية الجزائرية مبرزين أهمية الفن السابع في كتابة التاريخ سينمائيا، وأكد الناقد السينمائي أحمد بجاوي في مداخلة بعنوان "الثورة والسينما: دور الصورة في المعركة التحريرية" أن "تدويل القضية الجزائرية إعلاميا ومن خلال الصورة كان انطلاقا من عام 1957" وخصوصا في تلفزيونات الولايات المتحدة الأمريكية والعالم الأنجلوساكسوني بشكل عام.³

- مؤسوسوها -

إنّ من بين المؤسسين الأوائل للسينما الجزائرية خلال ثورة التحرير هو الفرنسي رونييه فوتيه. كان أول من اقترح مجال فضح المستعمر الفرنسي بالصور، و كان فوتيه عضو في الحزب الشيوعي PCA الذي هجره و فضّل الالتحاق بجبهة التحرير الوطني سنة 1956، و كان ذلك بمبادرة من الشهيد عبان رمضان، أحد أهمّ مهندسي مؤتمر الصومام (20 أوت 1956) و برفقة زملائه الآخرين، أراد فوتيه تأسيس أرشيف خاصّ بالثورة الجزائرية مع إعطاء أولوية للكفاح في الداخل على الخارج و يعتبر فوتيه أول من استعمل الكاميرا لتصوير معارك جيش التحرير الوطني ALN في الجبال وكان ذلك بالولاية التاريخية الأولى (أوراس النمامشة) و كان فوتيه قبل ذلك مصوّراً يتابع بكاميراته الاضطرابات و الاحتجاجات و المطالب العماليّة في فرنسا، قبل أن يلتحق به سينمائيون فرنسيون آخرون من المناضلين المقرّبين من الحزب الشيوعي و على رأسهم: بيار كليمون Pierre Clément، و يان لوماسون Yane Lomassoni و سيسيل دي

¹ انظر مقال: ماجيد صراح، جولة قصيرة في تاريخ السينما الجزائرية، الموقع الالكتروني: <http://www.huffpostarabi.com> 16 ديسمبر 2016.

² جان الكسان، المرجع السابق، ص 217.

³ أنظر: تقرير الإذاعة الوطنية الجزائرية حول اليوم الدراسي: "الثورة الجزائرية بالصورة والضوء"، <http://www.radioalgerie.dz>، يوم: 11 ماي 2017.

كوجيس Cécile Decujis ، علاوةً على الدكتور بيارشولي Dr CHAULET ، وهو مايبرّر وجود أسمائهم في إخراج أول الصور في الجزائر.

و لا ننسى بهذا الصدد الدور الذي ساهمت به دول صديقة مثل:يوغسلافيا،و على رأسها المارشال تينو الذي أوفد كلّ من ستيفان لابودوفيش Stevane Labodovil وبارنكوBarko،لتصوير الجنود الجزائريين في مواقع القتال في حين يعتبر جمال شندرلي عميد السينما الجزائرية لكونه أول من حمل الكاميرا في جبال الجهة الشرقية للوطن، ليصور معارك جيش التحرير الوطني و ينقل معارك و يوميات المجاهدين للعالم و الذي يضاف إلى ذلك الأسماء التي عمل معها و تعلم منها،و هو الإعلامي الجزائري الذي كان يعمل آنذاك مصوّراً في مجلة " الأحداث المصوّرة " الفرنسية،و حسب المخرج عمّار العسكري، فإنّ تلك الأفلام كانت تصل إلى الخارج عن طريق جمال شندرلي الذي عمل كممثلّ لجبهة التحرير الوطني ثم للحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائر لدى الأمم المتّحدة إضافة إلى عدّة أسماء منها محمود فاضل و معمر زيتوني.¹ و في اليوم الدراسي الذي تكلمنا عنه سابقا نجد أن أحمد بجاوي قد نوه بالدور الكبير الذي لعبه رواد السينما الجزائرية الذين خدموا الثورة في بداياتها على غرار السينمائي الرائد جمال شندرلي وأخوه عبد القادر ممثل الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية بالجمعية العامة للأمم المتحدة و السينمائي الطاهر حناش و امحمد يزيد وزير الإعلام في الحكومة المؤقتة بالإضافة لبعض الصحفيين الأمريكيين الذين لعبوا دورا مهما في تحريك الرأي العام العالمي وكسب التأييد لصالح الجزائر في المحافل الدولية. كما اعتبر بجاوي أنه "على الرغم من محاولات الدولة الفرنسية تقزيم ما كان يحدث في الجزائر عبر دعايتها إلا أن الجزائريين ورغم قلة صورهم وإنتاجا تهم السمعية البصرية تمكنوا من إيصال أعمالهم إلى التلفزيونات الأمريكية ودول غربية أخرى ككندا والمكسيك وأستراليا وسويسرا وبلجيكا.²

-أعمالها و إسهاماتها في القضية الجزائرية:

-أهمّ الأفلام المنتجة خلال ثورة التحرير:

نقدم هنا جردا لأهمّ الأفلام المنتجة أثناء الثورة التحريرية الجزائرية من طرف السينما الجزائرية في ذلك الوقت.

1- اللاجئين Les Réfugio:

¹ مراد وزناجي، الثورة التحريرية في السينما الجزائرية الدلالة والتأثير أفاق سينمائية محور السينما والسياسة العدد الثالث، ص 90.

² تقرير الإذاعة الجهوية للجزائر حول اليوم الدراسي، المرجع السابق.

أنتج سنة 1958، وهو فيلم قصير 16 مم، من إنتاج " بيار كليمون " Clément Pierre.

2- جزائرينا Djazairona:

منتج سنة 1960 أو 1961، فيلم طويل يعتمد على صور فيلم " أمّ الجزائر " الذي أخرجه " رونييه فوتيه " سنة 1955 و على صور التقطها جمال شندرلي في الجبال، و هذا الفيلم من إخراج:الدكتور شولي، جمال شندرلي ومحمد لخضر حامينا ثم تم إتمامه وتنقيحه فيما بعد من طرف حامينا وجمال شندرلي في 1961 و أطلق عليه اسم صوت الشعب، وقد حرص هذا العمل على تتبع النشاطات السياسية و العسكرية لجيش جبهة التحرير الوطني بما فيها مظاهرات ديسمبر 1960، و تفجير قاعدة تابعة للجيش الفرنسي على الحدود الجزائرية التونسية¹.

3- عمري ثماني سنوات:

أنتج عام 1961 و هو فيلم قصير أخرجه كلّ من "يان واولفالوماسون " و "رونيه فوتيه " إنتاج لجنة موريس أودان وهو من إعداد فرانزفانون وروني فوتيه.

4- ياسمينة :

أنتج عام 1961 وهو فيلم متوسط أخرجه محمد الأخضر حمينا أنتجته مصلحة السينما التابعة للحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية.

5- صوت الشعب:

أنتج عام 1961 من إخراج محمد الأخضر حمينة و جمال شندرلي.

6- بنادق الحرية :

أنتج عام 1961 من إخراج جمال شندرلي و محمد الأخضر حمينا، سيناريو:سارج ميشيل و إنتاج مصلحة السينما التابعة للحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية.

7- خمسة رجال وشعب :

أنتج عام 1962 من إخراج رونييه فوتيه (النسخة السلبية توجد فيتلزيون جمهورية ألمانيا الديمقراطية)². إضافةً إلى عدّة أفلام قصيرة نذكر منها:

1- الجزائر الملتهبة (1957-1958)

¹ منصور كريمة، اتجاهات السينما الجزائرية في الألفية الثالثة، بحث مقدّم لنيل شهادة دكتوراه في فنون. درامية جامعة وهران 2012 ص 39.

² جان ألكسان، المرجع السابق ص 219.

2- ساقية سيدي يوسف (1958)

- التعريف بالقضية الجزائرية

إنّ السينما الجزائرية عرفت وجود فئة من الهواة السينما وهم فرنسيون حاولوا تقديم عروض سينمائية مغايرة للسينما الموجهة، حيث قاموا بتصوير الحياة الطبيعية للجزائريين و المناظر الخلابة وخيرات الجزائر لكن و على الرغم من بساطة تلك الصورة إلا أنّها تركت أثراً عميقاً في نفوس الفرنسيين عندما عرضت عليهم و أثارت خلال تلك الفترة جدلاً في الرأي العام العالمي و لقد أظهرت تلك الصور على عفويتها الصورة الحقيقية للوضع المعيشي للجزائريين و بالتالي أظهرت حقيقة الاستعمار الفرنسي وأطماعه، وبذلك وجدت فرنسا نفسها في مأزق اتجاه هذه الأداة الإعلامية الجديدة التي استخدمها أبنائها في طرح القضايا العادلة، وأهمها نبذ الاستعمار بكل أشكاله¹.

لقد ساعدت السينما الجزائرية الثورة التحريرية بشكل كبير من حيث تدويل القضية الجزائرية و نقلها للعالم من خلال تصوير أحوال المجاهدين في الجبال و أحوال الشعب الجزائري في تلك الفترة فأصبحت أداة تجارب الاستعمار و تنشر حقيقته و أطماعه ممّا جعل الثورة التحريرية تكسب عدّة مساندين في العالم.

خاتمة

إنّ دراسة دور السينما الجزائرية خلال ثورة التحرير الكبرى له أهمية كبيرة في كشف ما فعلته هذه الأخيرة للتعريف بالقضية الجزائرية، حيث يمكننا القول أنّ:

1- نشأة السينما الجزائرية كانت في الجبال مع المجاهدين حيث صورت حيلتهم اليومية في الجبال و الغابات.
2- إنّ من الرواد الذين أسسوا هذه السينما هم فرنسيون أمثال رونييه فوتيه الذي كان متعاطفاً مع القضية الجزائرية.

3- لعب عدّة إعلاميين جزائريين دوراً هاماً في هذه المدرسة السينمائية أمثال جمال شندرلي و محمود فاضل و معمر زيتوني و آخرون من الذين استشهدوا و هم يقومون بالتصوير.

4- أنتجت هذه السينما عدّة أفلام خلال الثورة و إن كانت قصيرة و ينقصها الجودة و الخبرة إلا أنّها كانت مؤثرة على الرأي العام العالمي مثل فيلم " اللاجئون و عمري ثمان سنوات و صوت الشعب و غيرها من الأفلام.

¹ منصور كريمة. المرجع السابق ص 33.

نجحت هذه السينما في التعريف بالقضية الجزائرية في العالم و نقل المعيشة التي يعيشها الشعب -5
الجزائري والمجاهدين في الجبال إلى كلّ العالم و مواجهة فرنسا التي كانت تشوّه الحقيقة.

قائمة المصادر والمراجع

زراري نجمة، الطرح الفيلمي لقضية العنف ضد المرأة في السينما الجزائرية المعاصرة، رسالة ماجستير في
علوم الإعلام والاتصال كلية العلوم السياسية والاجتماعية، جامعة الجزائر3، 2011.

الكسان جان السينما في الوطن العربي، المجلس الأعلى الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، 1978.

صراح ماجيد، جولة قصيرة في تاريخ السينما الجزائرية، الموقع الإلكتروني:

<http://www.huffpostarabi.com>1 نشر بتاريخ: 16 ديسمبر 2016.

تقرير الإذاعة الوطنية الجزائرية حول اليوم الدراسي: "الثورة الجزائرية بالصورة والضوء"،

<http://www.radioalgerie.dz> يوم: 11 ماي 2017.

وزناجي مراد، الثورة التحريرية في السينما الجزائرية الدلالة والتأثير. أفاق سينمائية محور السينما والسياسة

العدد 03- منصور كريمة. اتجاهات السينما الجزائرية في الألفية الثالثة، بحث مقدّم لنيل شهادة دكتوراه في

فنون. درامية جامعة هران 2012.

الحنين للماضي وتأثيره على الهوية العراقية المعاصرة

د. علاء عبد الرزاق*

المقدمة

يعد الحنين للماضي او ما يعرف علمياً باسم النوستالجيا واحدا من أشهر الامنيات التي عرفها الجنس البشري فهو يجسد الرغبة المكبوتة لدى الانسان بالبحث عن الأمان الذي يعتقد انه سوف يجده في استرجاع احداث الماضي أو تمثل ذكرياته وتصور احداثه وكأنها سلسلة من الذكريات السعيدة بحكم ابتعاده عنها وللهرب من مشاكل وتحديات الحاضر.

يشكل الحنين للماضي واحدا من الازمات التي تعاني منها الشخصية العراقية ولا سيما بعد ان واجهت جملة من المآسي في الحقب الحديثة والمعاصرة فبدأت ترسم معالم صورة مشرقة لمرحلة تاريخية معينة تنتهي بها هذه الشرور والمآسي دون السعي الجاد والعمل المثمر من اجل الوصول لمثل هذه المرحلة.

ان الفرضية الأساسية التي ينطلق منها البحث تتجلى بالإجابة على الأسئلة التالية:

ما معنى الحنين للماضي وكيف تولد لدى فئات كبيرة من افراد المجتمع العراقي؟

كيف تعامل الفرد العراقي مع مفهوم القدمية ومع مفهوم المعاصرة والمستقبلية، وكيف ولد مثل التعامل غير المنسجم مع هذه الابعاد الزمنية المختلفة والمتباينة سلبية من الازمات على صعيد تقبل الفرد العراقي للواقع الذي يعيش بظلاله وكيفية تخطيطه للمستقبل؟ او بمعنى اخر: ان هنالك ثلاثة محاور رئيسية يستند عليها تعامل الفرد العراقي مع الإطار الزمني الا وهي الماضي والمستقبل والوعي التاريخي بهما، ولكن المحور الغائب الحاضر دوماً في هذا البحث هو الزمن الحاضر الذي هو نقطة الاتصال بين البعدين الآخرين للزمان، وهما الماضي والمستقبل.

يمكن القول ان الحنين للماضي يعني وجود رغبة مدفونة لدى الفرد باستعادة ذكريات لحوادث جرت في الماضي وبقيت ذات تأثير كبير عليه وكان المصطلح يدل في بداية استخدامه على حنين الطلبة او التلاميذ في مرحلة معينة لمدرسة قديمة وما يرتبط بها من ذكريات رسمت مسار حياتهم، ومثل هذا الحنين للماضي لا يعني الرغبة بالعودة للماضي وانما تخيل ان هذا الماضي يضم ذكريات سعيدة قد لا يمكن عودة بريقتها أو ما يماثلها وهو يعني فيما يعنيه الحنين للبيت أو العودة لمربع الطفولة ولقد كان من المبادئ الأساسية التي

تمسكت بها المدرسة الرومانسية، وقد يبدو التساؤل مهما الا وهو لم يظهر أصلاً شعور الحنين للماضي، ان مثل هذا الشعور يظهر لدى الفرد اذا ما شعر بان هنالك يأسا من الحاضر أو خيبة امل من إمكانية تحويل الحاضر لحالة من قربية من المثالية.

يتعلق الحنين للماضي بحالة من الاعتقاد الذي يقارب اليقين بان الماضي يمثل حالة مثالية يمكن للإنسان ان يطمئن لوجودها مقارنة بالخوف من المستقبل والذي يدفع الانسان لحالة من الانكماش عن الحاضر والمساهمة في بناءه، او الانخراط في تفاعلاته.

قد يولد الحنين للماضي من رغبة ذاتية لدى الفرد او حالة من الاقتناع التام بان ما تم إنجازه في الماضي كان أفضل بكثير مما هو موجود في الحاضر، ويزداد مثل هذا الشعور حينما يدرك الفرد بان عددا كبيرا من صناع هذا الماضي المثالي قد غادروا الحياة أو لم يعودوا بوضع يسمح لهم بممارسة دور مؤثر في الحياة العامة وهذا يعني ان هنالك رغبة في العيش بالماضي دون أدنى رغبة بمغادرته، ومثل هذه الحالة لا يعاني منها المجتمع العراقي لوحده بقدر ما تعاني منها المجتمعات العربية بنحو غدت معه بمثابة ازمة حضارية.

ان الرغبة في العيش بالماضي تعني فيما تعنيه عدم قدرة على حل أي مشكلة من مشكلات الحاضر وذلك انسجاماً مع الاعتقاد بان من حل مشاكل الماضي لم يعد موجوداً او غير قادر على حل مشاكل الحاضر وهو ما يؤدي لحالة من العجز في مواكبة التطورات المعاصرة وما تفرضه على حياة الانسان من تحديات.

لابد من القول ان الفرد العراقي يمارس في شعوره المتجسد بالحنين للماضي بعض أخطاء التفكير ومنها: التفكير الانتقائي بمعنى انتقاء الإيجابيات وتجاهل السلبيات، والمبالغة، والتعميم الزائد، والتفكير القطبي (الكل أو لا شيء، أبيض أو أسود)، والتفكير العاطفي (تفسير الأمور وفقا لما يرغبه الفرد ويرتاح إليه)، أو استيعاب شيئا وتصويره اعتمادا على جزء منه وإهمال الباقي. كما تكمن الازمة الاجتماعية التي يعيشها المجتمع جراء هذا الحنين للماضي هي ان الذكريات المؤلمة لقطاع كبير من افراد المجتمع تعد بمثابة عصر ذهبي لدى فئة أخرى وهو ما يعني ان أي استنكار لمثل هذه الذكريات يؤدي لنوع من التنافر والتناحر بين افراد المجتمع ويفضي لقدر من التشرذم والتفكك لعرى الهوية الوطنية الواحدة والجامعة.

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي مفهوم الحنين للماضي والمفاهيم

المقاربة القديمة والمستقبلية

يمكن القول ان الحنين للماضي يعني وجود رغبة أصيلة لدى الفرد باستعادة ذكريات لحوادث جرت في الماضي وبقيت ذات تأثير كبير عليه وكان المصطلح يدل في بداية استخدامه على حنين الطلبة او التلاميذ

في مرحلة معينة لمدرسة قديمة وما يرتبط بها من ذكريات رسمت مسار حياتهم، ومثل هذا الحنين للماضي لا يعني الرغبة بالعودة للماضي وإنما تخيل ان هذا الماضي يضم ذكريات سعيدة قد لا يمكن عودة بريقها أو ما يماثلها وهو يعني فيما يعنيه الحنين للبيت أو العودة لمرايح الطفولة ولقد كان من المبادئ الأساسية التي تمسكت بها المدرسة الرومانسية، وقد يبدو التساؤل مهما الا وهو لم يظهر أصلاً شعور الحنين للماضي، ان مثل هذا الشعور يظهر لدى الفرد اذا ما شعر بان هنالك بأساً من الحاضر أو خيبة امل من إمكانية تحويل الحاضر لحالة قريبة من المثالية.¹

عد الحنين للماضي او النوستالجيا بمثابة مرض نفسي يصيب الانسان اذ انها ترافق الاضطرابات النفسية التي يشعر بها كالحزن والاكتئاب والاختلال الخاص بالتوازن الذاتي خاصة عندما نقوم باسترجاع الذكريات الماضية ويطلع على متعلقاتها كالصور ورسائل الأصدقاء والمعارف ومع تطورات العصر وما رافقها من انفتاح على العالم وحاجة الانسان للسفر واضطرابه للاغتراب اتسع مفهوم الحنين للماضي وأصبح يتجاوز الاضطرابات النفسية الى اشكال تعبيرية واضحة في مجالات الفكر والفلسفة والادب.

ان كلمة نوستالجيا ذات اصل يوناني وتحمل معنى العودة للبيت والوطن ومسقط الرأس بعد غياب طويل والالم الذي يسببه هذا الغياب وعدت النوستالجيا لحقب طويلة بمثابة حالة طبية قد تفضي في بعض الأحيان للموت ولكل انسان ذكريات سارة واهرى مؤلمة ترتبط بالماضي فكثيرا ما يسترجعها خياله ويتمنى لو انها تعاد كي يتمتع باللحظات الجميلة التي جمعتها بمن تربطه به علاقة حميمة او ان يتصرف بشكل افضل مما فعل في الاحداث المؤلمة واللحظات الصعبة التي مرت عليه.²

يتعلق الحنين للماضي بحالة من الاعتقاد الذي يقارب اليقين بان الماضي يمثل حالة مثالية يمكن للإنسان ان يطمئن لوجودها مقارنة بالخوف من المستقبل والذي يدفع الانسان لحالة من الانكماش عن الحاضر والمساهمة في بناءه، او الانخراط في تفاعلاته.

قد يولد الحنين للماضي من رغبة ذاتية لدى الفرد او حالة من الاقتناع التام بان ما تم إنجازه في الماضي كان أفضل بكثير مما هو موجود في الحاضر، ويزداد مثل هذا الشعور حينما يدرك الفرد بان عددا كبيرا من صناعات هذا الماضي المثالي قد غادروا الحياة أو لم يعودوا بوضع يسمح لهم بممارسة دور مؤثر في الحياة العامة وهذا يعني ان هنالك رغبة في العيش بالماضي دون أدنى رغبة بمغادرته، ومثل هذه الحالة لا يعاني منها المجتمع العراقي لوحده بقدر ما تعاني منها المجتمعات العربية بنحو غدت معه بمثابة ازمة حضارية.³

¹ علاء عبد الرزاق، ازمة الهوية في الفكر العربي المعاصر بين الاصالاة والمعاصرة، عمان، دار أمجد، 2017، ص:45-46.

² البان ج - ويدجيري:- المذاهب الكبرى في التاريخ - من كونفوشيوس الى توينبي ترجمة. د.ذوقان قرقوط- دار القلم، بيروت، 1973.

³ سيار الجميل:- التحولات العربية، إشكاليات الوعي وتحليل التناقضات وخطاب المستقبل، الاهلية للنشر والتوزيع، عمان- 1997، ص:137.

ان الرغبة في العيش بالماضي تعني فيما تعنيه عدم قدرة على حل أي مشكلة من مشكلات الحاضر وذلك انسجاماً مع الاعتقاد بان من حل مشاكل الماضي لم يعد موجوداً او غير قادر على حل مشاكل الحاضر وهو ما يؤدي لحالة من العجز في مواكبة التطورات المعاصرة وما تفرضه على حياة الانسان من تحديات. ولكن بعض دعاة العودة للماضي يرسمون في أحيان كثيرة صورة متفائلة لمثل هذه العودة ويؤطرون هذه العودة بمفهوم الأصالة، فالعودة الى الماضي هي وسيلة لتعميق الجذور واكتشاف معوقات الحاضر او الدوافع على تقدمه والاصالة لا تعني بالضرورة العودة الى الدين فهي تضم اضافة الى الدين العمق التاريخي والأدب والامثال العامية، والثقافة الشعبية والشخصية القومية، كما لا تعني التفوق على الذات ورفض الغير والنفور من الغريب بعد مزيفاً وارداً دخيلاً تفقد الامة هويتها فيه، فالأصالة بهذا المعنى عزلة وفراغ وتجمد وتقلص ضم ضمور واضمحلال وفناء وتحاول الاصالة من خلال معناها المشتق من اصل الشئ وجذوره الاجابة على السؤال التالي:- من نحن؟ وما هويتنا؟ ولماذا نختلف عن الآخرين، وبهذا المعنى تعني الهوية الثقافية المشكلة والمميزة عند الآخرين وخصوصاً الغرب، حيث التراث العربي-الاسلامي هو الذي يكون الاصالة ويشكل شخصيتنا الحضارية وهويتنا الثقافية بين ان الاصالة لا تعني الانغلاق على الذات او على التراث والثبات وعدم التغيير والتطور، مما يقود الى التجر والاندثار فالأصالة ليست كيانا دائما وثابتاً لا يحول ولا يزول وينشأ هكذا دفعة واحدة الى الابد استلمناه من اسلافنا دون تغيير ونسلمه بأمانة بمن يخلفنا دون انت تتصرف فيه فالأصالة تعني القدرة على الاستمرار والتجرد الدائم والحوار النقدي الايجابي مع المتغيرات الجديدة لان الاصالة بغير ذلك تعد جثة هامدة ويجري التأكيد دائما من خلا رفع شعار الاصالة للتعبير عن ضرورة ترسيخ الوصال مع المعرفة والاجتهادات التي قدمها لنا الاوائل من المفكرين ويعني ذلك ان احياء التراث يتم بتطوير السبل التي تجعل التراث يسري في شاربين الثقافة والحياة العربية وهو تحقيق مبدأ الاصالة الحضارية على ان الاصالة لا تعني باي حال من الاحوال ادعاء العصمة لفكر القديم واعتباره صادقا ومشروعاً بالإطلاق وصالحاً لكل بيئة وزمان والاصالة اذ تعني استلهم التراث دون الوقوف عنده فهي تدل على كونها حركة تاريخية عميقة الجذور وهي لا تعسى للمكوث في الماضي، الا ان انصار الاصالة يرون ان التحديث والتجديد لا يستقيم الا اذا اتصل ماضي تاريخنا نسقنا الحضاري، بحاضره ومستقبله كما ان هذا التجديد لا يقدر عليه من يجهل تراثه ويتهم تيار الاصالة انصار النقل عند الغرب صيغة الفنية ونماذج الحضارية والسياسية وغيرها، انهم انما يمارسون نوعاً من التردد لا التجديد¹

¹ علاء عبد الرزاق، الهوية العربية والإسلامية، رؤى التقليديين وطروحات المحدثين، عمان، دار امجد، 2019، ص 34.

والاصالة تختلف بشكل كلي عن الاصولية والتي تعد واحدة من الاستراتيجيات المحتملة والتي يتبناها البعض من المسلمين للرد على عمليات التحديث والعلمنة المجتمعية ويمكن فهمها على انها ليست توجهاً غير عقلاني بقدر ماهي موقف محمل بتصورات قيمية ومصالح محددة في اطار صراع مجتمعي وفي هذا السياق يدور الصراع حول جوهر وشكل التنظيم الصالح للحياة البشرية، وحول العلاقات الاجتماعية والقيم المؤسسة ولقد ظهرت الاصولية الاسلامية كرد فعل للمواجهة مع القوة الاقتصادية والعسكرية المهيمنة لاوروبا، والتحولت السياسية والاقتصادية والاجتماعية السريعة والتي تزامنت مع الفرض الاستعماري وغزوا اسواق البلدان الاسلامية وادى ذلك ان يقوم علماء الدين القضاة الشرعيون والمعلمون باعادة التفكير في قوالب وصياغات دينية لم تكن محل تساؤل من قبل وعندما يصف الانسان نفسه بانه اصولي فهو يدل على اعتباره انساناً يحاول العيش باتساق مع الاصول الدينية، وهذه الاصول الدينية هي القرآن والسنة وهي بالنسبة للفرد المسلم الاطار الشامل للاهوت، الشريعة والنظام الاخلاقي المثالي الموجه لسلوكياته في هذا العالم على ان الترجمة الحرفية للأصولية الاسلامية لا تعبر عن تيار فكري او سياسي معين في تاريخ الامة الاسلامية ولو ان لفظ الاصول اسلامي كما هو معروف في علمي أصول الدين، واصول الفقه، فالأصل يعني هنا الاساس الذي يتبنى عليه الشيء، الاساس العقلي عند علماء اصول الدين والاساس المادي (المصلحة) في علم اصول الفقه¹.

وترتبط الاصولية بالسلفية وهي تعني ربط التقدم بالرجوع الي سيرة السلف الصالح والافتداء بها كما تقتزن الدعوة الى الرجوع لسيرة السلف الصالح في الاسلام برفض الواقع القائم والتطلع الى واقع جديد اكثر استجابة لطموح المسلمين الى تحقيق المثل الاعلى الاسلامي، سواء على مستوى العقيدة (عدم الخضوع لغير الله) او على مستوى الشريعة والحياة الاجتماعية (سيادة الشرع- القانون والعدل في مختلف مجالات الحياة) ولقد ارتبط الموقف السلفي بمحاربة البدع التي تراكمت في سلوك المسلمين واعتقاداتهم (الاعتقاد في الاولياء والاضرحة والجمود على التقليد) من جهة، ومناهضة الظلم من جهة أخرى وكانت السلفية تقتضي ايضاً محاربة الاستعمار الاوربي ومواجهة الحكام الظالمين².

على الرغم من ان الاصولية الاسلامية قد هوجمت بعدها حركة ارتدادية نحو الماضي ومعروف ان هناك علاقة وثيقة بين الفكر العربي والماضي وهذه العلاقة يغلب عليها طابع الاغراق في هذا الماضي، والتشندق بمفاخره والاعتزاز بآثاره كنوع من التعويض عن النقص للمآسي الحاضرة التي يعيشها العرب، على انها لا

¹ طه جابر العلواني:- الامة الفكرية المعاصرة ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، فيرجينيا، الولايات المتحدة، (1989)، ص 78-79.

² طه جابر العلواني :- إصلاح الفكر الإسلامي، مدخل الى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة، 1995، ص 123.

تعني أي الاصولية بالضرورة المحافظة والتخلف ومعاداة المدنية الحديثة فهناك أصلاحيون تقدميون مستنيريون يأخذون بوسائل التقدم وأساليب النهضة الحديثة ويدعون المسلمين الى الاخذ بالعلم والصناعة، ونظم الحرية والديمقراطية كما لا تعني التعصب وضيق الافق، ورفض الحوار، والانغلاق على الذات، فهناك من ممثلي الاصولية مفكرون متحررون عقلائيون واسعوا الافق ملمون بتاريخ الشعوب ويقبلون بتحديات العصر، ومنفتحون على الحضارات الحديثة، وكما لا تعني الاصولية مجرد التمسك بالمظاهر واطلاق اللحي ولبس الحجاب، والدعوة الى تطبيق الشريعة واقامة الدولة الاسلامية وبمء المساجد فقد ولدت الاصولية الاسلامية حركات تحرير ضد الاستعمار في السودان وليبيا ومصر وتونس والجزائر والمغرب وفلسطين.

وحيث ان الاصولية او السلفية تركز على القيم الدينية دون غيرها من القيم، وتعددها الحل الناجح والوحيد لازمات المجتمع العربي المعاصر، فأن الاصالاة تضم مفهوماً أوسع من ان تقتصر على القيم الدينية لوحدها، فالارتكاز على القيم الدينية وحدها توقع الفكر العربي في هوة الاتباع والتقليد، وهذه المرة تقليد الاقدمين فتبقى الذات العربية عاجزة عن الابداع والتواصل مع مسيرة التطور العالمي، فالاصالة هي شرط استمرارية التقدم، وبقاء عمليات التغيير الاجتماعي، وهي الضمان والحماية للشعوب من الوقوع في الانتكاسات.

فالأصالة الحقيقية بالنسبة لنا نحن الذين يغمرنا التراث في كل جانب هي تلك التي يجب ان نحققها في تعاملنا مع الفكر العالمي المعاصر وليس العودة الى تراث الاقدمين وحده ¹.

وتتناقض الماضوية وروح الحنين للماضي مع المعاصرة والتي تعد بمثابة محطة في مسيرة التطور البشري والتقدم الانساني، وهي بدورها تتويج حلقة سابقة تسمى عادة بالحدائثة والتي تعني دخول المجتمع في نمط جديد من العلائق وهي من مستلزمات ما شهده العالم من تطورات علمية صناعية واقتصادية واجتماعية والحدائثة والمعاصرة حقتان متعاقبتان في مرحلة واحدة من مراحل الانسانية، وهي المرحلة التي بدأت مع العصور الحديثة ومازالت ولا يمكن باي حال من الاحوال فهم المعاصرة بدون فهم الحدائثة والتي ارتبطت كمفهوم مع فكرة التقدم الاوربي ومع سيادة النظام الفكري الذي طغى في أوروبا خلال القرن التاسع عشر باسم الحدائثة وفي اطارها، في اسم العقل والتقدم، وهي الاسس التي قامت عليها الحدائثة الأوربية في القرن الثامن عشر برزت في القرن الذي يليه نزعات فكرية تصب كلها في مجرى واحد، وهي تكريس فكرة

¹ علي حسين الجابري:- فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر- جدلية الأصالة والمعاصرة - دائرة الشؤون الثقافية العامة - وزارة الثقافة والأعلام ، بغداد، 1993.ص 234.

تقدم الانسان الاوربي وجدارة أوروبا بالهيمنة على العالم لتمدينه ونشر الحضارة في ارجائه ومن المعروف ان الحداثة قد قامت في اوروبا- القرن التاسع عشر بعد مرحلة عصر الانوار او الاستنارة الفكرية "" في القرن الثامن عشر والتي قامت هي نفسها بعد مرحلة النهضة الثانية (القرن السادس عشر) والتي بدورها سبقتها نهضة أولى (القرن الثاني عشر) أي ان ايدولوجية الحداثة الاوربية تقدم نفسها وتبرر وجودها بعدها البديل لفكر الانوار وفكر النهضة، وبوصفها الجديد الذي جاء ليبدف القديم الى غير رجعة¹.

ومما لاشك فيه ان دفن كل ما هو قديم والى غير رجعة يتناقض مع ابرز مقولات النهضة العربية الحديثة والتي تقوم على اساس احياء التراث العربي في العلم والادب وجعله متواصلاً مع مقومات الحياة المعاصرة فالمعاصرة لا تعني قطع الصلة بالماضي واقتلاع الجذور، وعد الماضي احد المعوقات عن المعاصرة، فيقدر ما يكون الانسان منسلخاً عن الماضي يكون معاصراً وهنا تتحول المعاصرة الى نوع من احتقار الذات ولوي الوجه ووقوع كلي في التغريب.²

ولقد كان سعي الدول الاوربية الى تعميم نموذجها التحديثي قد اصطدم مع سعي الشعوب الاخرى الى تحقيق الحداثة وبالتالي الدخول في افاق المعاصرة مع محافظتها على شخصيتها وهويتها ولقد ادى سعيها للحفاظ على استقلالها او احرازه ونصالها من اجل ذلك الى سقوط مفاهيم الغربنة "westernization" والاوربة والامركة كما حملها الاستعمار الجديد، وتبلور على انقاضها مفهوم انمائي للحداثة ثم مفهوم مماثل للمعاصرة الراضة للتبعية اي ان ما يحتاجه المجتمع العربي هو معاصرة نابغة من ذاته معاصرة مبنية على مجابهة مشاكل الواقع، والدخول فيها، ومواجهتها مواجهة مباشرة، فالمعاصرة تعني رؤية الواقع والاحساس به وهي تعني ان يعيش الانسان حداثته الزمن وان يعرف روح العصر ولا تعني المعاصرة نقل احدث وسائل العلم والتكنولوجيا الى المجتمعات فالعلم لا يعني فقد نتيجة العلم من الجانب المادي والمنهج العلمي في حل المشاكل اذ ما فائدة نقل نتائج العلم والتكنولوجيا في مجتمعات تحركها الخرافة ويسودها السحر، تنتظر المعجزات ولا ترتبط بين العلل والمعلومات كما لا تعني المعاصرة نقل اخر صيحات العصر في اساليب الحياة وفي الفن والعمارة والزينة والعطور في الغذاء والكساء والتنقل والمعلومات والتمتع بما يقدمه العصر

¹ الحبيب الجنحاني:- التعريب والأصالة الثقافية والمعاصرة، شؤون عربية، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، تونس، ع(15)، أيار، 1982، ص33-34.

² علي القرشي:- نحن والغرب، قراءة في التمركز الاوربي وتجلياته في المجال العربي والإسلامي، المستقبل العربي، العدد(196)، السنة(18)، حزيران، 1995، ص145.

من وسائل الرفاهية العيش والراحة والزخرف فالمعاصرة بهذا المعنى لباس لقشرة الحضارة والروح جاهلية
1.

والمعاصرة لا تعني فهم انجازات الثقافة العربية القديمة او احيائها فقط فذلك امر يحد من طموح العرب
المعاصرين، ولكن الطموح شي اضافي، منوط في ان واحد بحضارة الماضي وبحضارة اليوم ولا يعني
الدخول الى باب المعاصرة سوى شي واحد:- ان تحتل الثقافة العربية المعاصرة، بين الثقافات الاخرى، نفس
المركز الذي احتلته الثقافة العربية القديمة في عصور ازدهارها وتفوقها وهذا يتطلب شروطاً ثلاثة هي :

❖ احياء التراث.

❖ استيعاب منطق الحضارة العصرية.

❖ تحقيق نبوغ يعترف به العرب وغير العرب.

وهذا النبوغ لا يمكن ان يعد نبوغاً مالم يحافظ على الذات المتميزة للعرب ولا يكون نسخة مكررة لصيغة
التقدم الاوربي.

واذا ما كانت المعاصرة بمفهومها الاوربي- الغربي قد اكدت قيمة المعرفة العلمية والنظرية التجريبية
باعتبارها حاملة لإمكانات سيطرة على الطبيعة وتحويلها وسيطرة مماثلة للإنسان على حقيقته الاجتماعية
وتنظيمها فالعلم هو ملتقى العقل النظري والعملي ان هذا الموضوع قد تحول على ذات واعية والذات الواعية
التي تحولت الى موضوع وهذا يعني ضرورة تبني العرب لقيم المعرفة العلمية بما يمكنهم من السيطرة على
الطبيعة سيما وان استخلاف الله للإنسان على الأرض².

ومن ثم للسيطرة او على الاقل فهم اسرار الكون، يعد واحداً من أبرز المبادئ الاسلامية والتي كانت متبناة
في حقبة الازدهار الفكر العربي- الاسلامي، وثم خبا اشعاع هذه المبادئ مع سيطرة الروح التواكلية والقدرية
على الفكر الاسلامي والحجر على الافكار الحرة والعقلانية والتي انزوت لتبقى تراثاً موجوداً في كتب
صفراء اعيد النظر اليها مع مطلع فجر النهضة العربية الحديثة مع كل من جمال الدين الافغاني ومحمد عبدة
ولم تستطع محاولتهما او محاولات من خلفهما التخلص من اثار قرون كاملة من الانحطاط الفكري.

ان مما تقدم يدل على تناقض مفهوم الحنين للماضي مع مفاهيم مثل الاصاله والاصولية اذ يتعلق أساسا
بشعور نفسي يشعر معه الانسان بحالة من الطمأنينة جراء تعلقه بأحداث الماضي او رغبته بالرجوع لمثل

¹ علاء عبد الرزاق، أزمة الهوية، مصدر سبق ذكره، ص 122.

² عبد الله العروي:- ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (1984)، ص 23.

هذا الماضي يصاحبه خوف وتوجس من الاستعداد للمستقبل او الشعور بان هذا المستقبل غامض وان ما قد يحدث له فيه قد لا يلائمه.

وقد يكون من الصواب ان نصف الحنين للماضي بانه حالة تصيب الفرد الذي يعاني من الإخفاق في التأقلم مع الحاضر او الفشل في تحقيق شيء مميز في الحاضر والاعداد بشكل صحيح ومتوازن للمستقبل.

المبحث الثاني: الحنين للماضي في الذاكرة السياسية العراقية

يمكن القول وبدون مواربة بان الماضي كان وما زال بالنسبة للفرد العراقي يمثل حالة متأزمة القت بظلالها على طبيعة تناول الفرد العراقي لكثير من القضايا ذات الطابع العام وكذلك تحكمت برؤيته نحو الحاضر والمستقبل.

تولدت لدى الفرد العراقي حالة من الخوف من الماضي والمكوث فيه وفي ذات الوقت الحنين اليه بما يحمله من ذكريات شخصية بمعنى ان النزعة الماضوية تحتل لدى الفرد العراقي حيزاً كبيراً من اهتمامه وكانت بمثابة نتيجة طبيعة لمجتمع تعرض لحقب طويلة من القمع والكبت والاضطهاد. فتولدت لديه ماضوية متخيلة تكون بمثابة تهينة لمستقبلية سعيدة دون العمل الجاد والمضني بغية تحقيقها وسنى فيما يلي من سطور كيف تولدت لديه مثل هذه النزعة والتي القت بظلالها على مظاهر من الإخفاق على مستويات عدة في الوضع السياسي والاقتصادي والتعليمي والتنموي في العراق¹.

ولعل التعلق بالماضي قد افضى لبروز واحدة من أهم الازمات التي يعيشها المجتمع العراقي الا وهي عدم الاتفاق على أي ذاكرة جمعية تاريخية وكانت بمثابة النتيجة الحتمية لعدم تبلور هوية عراقية مشتركة اذ اختلفت الآراء والتقييمات بشأن أي حادثة تاريخية جرت في المسار التاريخي العراقي، وتختلف في الاعم والاغلب الآراء والتقييمات بشأن الحوادث التاريخية طبقاً للخلفيات الاثنية والعرقية والمذهبية وهو ما ولد تناقضاً في فهم وتفسير احداث مصيرية مر بها العراق فليس هنالك اتفاق على محورية ثورة العشرين بشكل يماثل محورية ثورة العام 1919 في مصر والدور الريادي لقادتها في مصر على سبيل المثال او ثورة العام 1920 في سوريا.²

¹ علاء عبد الرزاق، الصراع المذهبي في العراق: اثاره السياسية وابعاده الاجتماعية، عمان، دار امجد، 2018، ص 12-13.

² علاء عبد الرزاق، ازمة الاندماج في المجتمع العربي، العراق نموذجاً، بحث مقدم للمؤتمر السنوي لكلية العلوم السياسية، الجامعة المستنصرية، 2015، ص 12.

ولعل عدم الاتفاق على أحداث مصيرية وعدم الاجماع على توصيفها قد انسحب بدروه ليشمل الموقف من الذاكرة التاريخية للعراق أي التركيز على حقبة تاريخية دون أخرى ففي الوقت الذي تم فيه التركيز على حقبة الخلافة الإسلامية بعصرها العباسي والفتح الإسلامي في العهد الملكي(1921-1958) اذا تم عدّها بمثابة الحقبة الذهبية التي شهدتها ارض العراق، تم تسليط الضوء في العهد الجمهوري الأول(1958_1963) على الحقبة التاريخية التي سبقت ظهور الإسلام (الحضارات السومرية والاكديّة والبالية والاشورية) ولم تكن هنالك تكاملية في فهم دور ومساهمة كل حقبة في اغناء التاريخ العراقي اذا بقيت حالة من القطع التاريخي والتركيز على جانب وحقبة دون غيرها هي الالية السائدة في فهم التاريخ العراقي ككل، فجرى في العهد الجمهوري الأول التأكيد على المواقف الثورية التي وقفها رجال الإسلام الأوائل في مقابل تجاهل ادوارهم وغمط حقوقهم في مرحلة تاريخية تالية، ولم تنجح المناهج التي تواترت في النظام التربوي العراقي ابتداء من العهد الملكي وحتى الوقت الحاضر على إيجاد صيغة تقنع الطالب العراقي بان تاريخه ضم أدوار تقدم ونجاح ومرر بانتكاسات من الممكن التصدي لمسبباتها ومن ثم النهوض من جديد، بدلاً من ذلك كان يتم تزوير التاريخ وبشكل منهجي طبقاً للايدلوجية السائدة أي ان الحاضر كان يتدخل في رسم صورة متضخمة للماضي في حقبة معينة ومهمشة لحقبة أخرى او موقف تاريخي اخر قد يعد مناقضاً ومعارضاً لتوجهات السلطة فمثلا وصفت كل الحركات الثورية التي عارضت السلطة العباسية بكونها حركات إنسانية وتقدمية في العهد الجمهوري الأول ثم أضحت بمثابة حركات شعبية وهدامة في العهد الجمهوري الثاني.¹

ان من شأن انعدم رؤية تاريخية واحدة وموقف مشترك متضامن من الماضي ان يفضي إلى انعدام شرعية المجتمع في قراراته وتدخلاته وتقويمه لذاته وفق الصياغات الإنسانية العامة وهو ما يؤدي لفقدان الشرعية الخاصة بعدم المعرفة بما يعنيه التضامن والترابط والاشتراك الجماعي في اتخاذ قرارات معينة، فاتخاذ نوع من السلبية تجاه أي موقف معاصر كان نتيجة حتمية لانعدام الشرعية في العمل المجتمعي وحدث انقلاب في المفاهيم الثقافية والتي كانت تؤدي للاستفراد بالسلطة وتنشأ أجيال تؤمن بالعبودية وبالنمط الأحادي الفردي في الحكم على انه سبيل الأمثل لإدارة السلطة ولتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم.²

¹ علاء عبد الرزاق، أزمة الدولة الحديثة في المجتمع العربي في ضوء نظرية العنف الرمزي ، العراق نموذجاً، ورشة عمل مقدمة لقسم دراسات الازمات، مركز الدراسات الاستراتيجية، جامعة بغداد، 2022.

² ياسر غالب أحمد، أزمة الفعل السياسي في العراق مأزق الحنين للديكتاتورية، بغداد، مركز البيان للدراسات والتخطيط، 2023، ص 3-4.

سيطرت القومية على تفكير وسلوك نسبة غالبية من افراد المجتمع العراقي والتي تمثلت بمحاولة الهروب من حاضر مؤلم مضايق إلى مدى اخر من تيار الزمن من دون التخلي عن مستوى الحياة الأرضية وتتشابه القديمة مع المستقبلية في محاولة الهروب من الحاضر ولكن ليس من البعد الزمني والقومية محاولة للرجوع إلى تلك الأحوال السعيدة الماضية والتي يشد الحزن عليها والحنين اليها في حقب الشدائد او الاوقات الحرجة وتتحول بعد ذلك إلى مثل عليا متخيلة مبتعدة عن الحقيقة التاريخية كلما ابتعد الزمان التاريخي عنها. ابتدأ العراقيون بعد تأسيس ما عرف باسم مرحلة الحكم الملكي او الحكم الوطني في اب من العام 1921 بتذكر الحقبة العثمانية والحنين اليها في أي مرحلة أحسوا فيها عدم تلبية الحكم الجديد لأمانهم وتطلعاتهم في الحرية والاستقلال والحياة الكريمة مع العلم ان أي متتبع للحقبة العثمانية يستطيع أن يستشف ان الإدارة العثمانية للعراق كانت من أسوأ الحقب التاريخية التي مر بها المجتمع وأكثرها ظلامية وتخلفاً، مع ذلك بقيت قطاعات كبيرة من افراد المجتمع تامل العودة لتلك الحقبة بدوافع عديدة والإصرار على استخدام كافة المسميات المرتبطة بذلك العصر وكأنه حاضر في الذاكرة التاريخية، وحينما تم اسقاط النظام الملكي في العام 1958 انقسم الشارع العراقي لتيار مؤيد للثورة واخر ساعٍ لتمجيد النظام الملكي او السعي لعودة أيامه والتغني بذكرياته وتكررت هذه الحالة بعد انقلاب التيار القومي على الزعيم عبد الكريم قاسم(1913-1963) وعمله على انتهاج سياسة قمعية شديدة الوطأة تجاه قطاعات واسعة من المجتمع، ظهر هنالك حنين للمرحلة القاسمية وسخط على المرحلة العارفية وبعد سقوط نظام الرئيس عبد الرحمن محمد عارف(1913_2007) برزت مشاعر الحنين لماضٍ لم تتم فيه إراقة قطرة دم واحدة في الحقبة الممتدة من (16 نيسان 1966 وحتى تموز 1968)¹.

دخل المجتمع العراقي اتون الصراعات الإقليمية والتصفيات الحزبية واثارة الصراعات على الصعيد المذهبي والقومي مع تسلّم حزب البعث للسلطة في العام 1968 وبشكل أكبر بعد تولي صدام حسين (1937_2007) للسلطة في العام 1979.

افضت الحروب التي ادخل فيها نظام صدام حسين العراق لنمو أسس نظام شمولي تقولب فيه المجتمع لنمط يتماشى مع أطروحة القائد الضرورة وصراعاته النفسية وسعيه لتغليب نمطه الشخصي على مجتمع معقد التركيب كالمجتمع العراقي. بدأت قطاعات واسعة من المجتمع العراقي باتخاذ طابع المعارضة الصامتة والتي تتجلى بالحنين لكل المراحل التاريخية التي سبقت تولي صدام حسين للسلطة بعدها مراحل أكثر سلمية وامناً واحتراماً للإنسان وازدادت مثل هذه المشاعر بعد حرب الخليج الثانية واجتياح الكويت وما اعقبه من

حصار اقتصادي ومرور المجتمع بمرحلة من العوز والفقر وضياع أي شكل من أشكال الحرية والامن الاجتماعي بمختلف صورته، واما بعد سقوط النظام في نيسان من العام 2003 وبعد فشل المنظومة السياسية القائمة في تحقيق انجاز يحس معه افراد المجتمع بان هنالك انسلاخاً عن ثقافة الماضي السلطوية سيئة الصيت ومحاولة تشييد نموذج حدائثي عراقي قادر على معالجة كافة الإشكاليات التي ورثها النظام الجديد من الأنظمة السابقة ناهيك عن تردي الوضع الأمني ونشوب بوادر حرب طائفية منذ العام 2006 وصولاً لدخول تنظيمات إرهابية ابتداءً من القاعدة تنظيم العراق ومن ثم سيطرة تنظيم الدولة الإسلامية على مدن عراقية مهمة كالموصل وصلاح الدين والانبار في العام 2014 وهو الامر الذي أدى لتراجع هيبة الدولة وترسخي القبضة الأمنية وشيوع الفساد في اكثر المؤسسات السياسية والأمنية والتي دفعت بقطاعات كبيرة من العراقيين للاشتياق والحنين للنظام السابق حتى من أولئك الذين عانوا من مؤسساته الأمنية وممارساته القمعية بشكل مباشر، برزت وعبر وسائل التواصل الاجتماعي بأدواته المتعددة ظاهرة القومية والحنين بالشكل الذي أدى لبروز عدة من الازمات التي تركت تأثيرها على العلائق الاجتماعية في عراق ما بعد العام 2003¹ ولابد ان نتساءل هنا عن الأسباب التي تدفع بالمجتمع العراقي لاتباع المنهج القُدمي أي التغني بالماضي بعد مضي لأي من الزمن على ما استحدثت من مسارات تاريخية ومنعطفات لم تكن للقوى الاجتماعية دور محوري فيها:

أولاً: طبيعة الشخصية العراقية وما واجهته من ظروف تاريخية اعاققت دورها الفاعل والمؤثر في مسار الاحداث التي مر بها المجتمع، اذ بقيت هذه الشخصية اتكالية وتنتظر وجود قوة خارجية قد تكون قوة سماوية او أرضية من خارج المجتمع لتغيير أوضاعه نحو الاحسن بدلا من العمل المضمني من أجل تغيير الحال وتطوير بنى المجتمع، وقد يسهل على المتتبع استنتاج الركود الذي عاشه المجتمع العراقي طيلة اربع قرون عاشها في ظل الهيمنة العثمانية ولم تبدر معها أي محاولة او ثورة حقيقة لتغيير الأوضاع المزرية التي كان يعيشها حتى جاء مدحت باشا في العام 1869 محاولاً اصلاح ما يمكن من بنى إدارية في الولايات العثمانية الثلاث بغداد والبصرة والموصل، ولم يتمكن بأعوام ادارته القصيرة من ادخال إصلاحات جذرية في الواقع التعليمي او الإداري في العراق حتى مطلع الحكم الوطني.

بمرور الزمن ومع تعاقب الأنظمة المستبدة والشمولية أضحى الفرد العراقي اكثر ميلاً للتخلي عن ادواره الاجتماعية والانسانية والانسحاب من مواقع التأثير، والمشاركة في اتخاذ القرارات والانشطة الاجتماعية

¹ للتفصيل ينظر: كاريت ستانسفيلد، العراق، الشعب، التاريخ والسياسة، الامارات، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2009، ص

العامّة الى مواقع الخنوع والتبعية والخوف من المواجهة وتحمل المسؤولية فكان وضع الانسان العراقي وضع الانسان العاجز وجودياً، وغير المؤهل لأداء دوره الايجابي كمواطن فاعل ومؤثر في حياة الافراد والمجتمع وتمسك بحقوقه في المواطنة وبثوابت السلوك الحضاري، وغدا المواطن العراقي اكثر ميلاً للانزواء واستعارة القوة من خارج الذات والانتكاء على وسائل التنويم الاجتماعي والمتمثلة بالعادات والتقاليد والاعراف العشائرية المخالفة للقواعد الشرعية والقوانين الوضعية¹ ومثل هذه التركيبة تدفع بالإنسان للتقوّل مع ماضٍ يشعر معه الفرد انه كان اكثر سعادة وانسجماً وبيداً بإطلاق خيال عاجز عن وجود عالم متسام خال من المشاكل كان يعيشه في يوم ما أو بالإمكان ان يعيشه في المستقبل بدون ان يبدي براهين حقيقية حول مظاهر هذا الماضي السعيد او الاعداد الحقيقي للمستقبل المشرق.

ثانياً: يشعر عدد كبير من العراقيين بان الأوضاع السياسية والاجتماعية سوف تبقى ولأمد غير محدود تعاني من تأزم هو عبارة عن نتاج بيئة اجتماعية متأزمة وكان تأزم الوضع العراقي هو عبارة عن قدر لازم ويلزم المجتمع وصار العراقي ينظر للتاريخ ككل على انه مأساة فلم يتم التمييز بين الدولة وبين أجهزتها القمعية وبالتالي لازمت مشاعر الاضطهاد والتعرض للظلم والحيث نفسية الفرد العراقي وار هقت ذاته وجودياً وجعلته يعيش في ظل حالة من توقع الخطر مما لا يسمح بارتياح كافٍ، ولا بالشعور بان بالإمكان بناء حاضر تكون فيه الحياة أكثر يسراً وسهولة والاعداد لمستقبل امثل للأجيال اللاحقة وبالتالي تدفعه هذه الازمة الوجودية لتصور وجود عالم كان أكثر مثالية وسعادة لم يعيشه هو ولم يعرف عنه شيئاً كانت فيه الحياة أكثر يسراً وسهولة وهو امر تنطوي عليه المخيلة العاجزة فقد أكثر من كونه حقيقة تاريخية واقعة.²

ثالثاً: لقد كان من النتائج الطبيعية لسيادة أنماط من التفكير اللاعقلاني وسيادة مظاهر الامية الحضارية ناهيك عن الابدعية لدى قطاعات واسعة من المجتمع العراقي والتي ازدادت بشكل كبير منذ منتصف عقد الثمانينات وحتى نهاية عقد التسعينات نتيجة الظروف السياسية والاقتصادية التي عاشها العراق ان سادت العناصر اللاعقلانية في فهم الاحداث التاريخية واضحت هي الاطار المقبول والسائد في تناول الفرد العراقي للتاريخ وغاب عنصر الشك والجدل والذي كان مميّزا للشخصية العراقية منذ عصور سحيقة في القدم، فسادت جملة من الخرافات والروايات الضعيفة التي تقوم على الجانب الأسطوري والذي تتمتع به حسب هذه الروايات فئة معدودة ومختارة لم تعد موجودة في عالم الواقع وانما تنتمي للماضي المتخيل اصلاً وان من

¹ علاء عبد الرزاق، الصراع المذهبي، مصدر سبق ذكره، ص 113.

² علاء عبد الرزاق، الفعل التاريخي العراقي، دراسة في المدى الزمني والاثري، حلقة نقاشية مقدمة لقسم دراسات الازمات، مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية، جامعة بغداد، 2021، ص 3.

شأن غياب عناصر النقد العلمي و الموضوعي للروايات التاريخية التي تلقى قبولا لدى العوام ان تديم حالة من القهر والتسلط والذي يتحكم في ذهنية الفرد العراقي ويصبح مثل هذا التسلط بمثابة القانون الذي يتحكم في عقله وهذا النظام بما يتضمنه من انفعالات ومخاوف وما يفرضه من قيود تشل الفكر الجدلي والرصانة الذهنية كما تعطلت القدرة على التجريد وهي الشرط الأساسي للارتقاء بالفكر والعلم وبأساليب الحياة عموما

1

رابعاً: كان من النتيجة الطبيعية لسيادة مشاعر القهر والكبت لدى الفرد العراقي ان غدا بمرور الزمن يتماهى مع احكام الفرد المتسلط وتوجيه عدوانيته نحو الذات على شكل مشاعر وذنب ودونية وتقليل من القيمة الذاتية وبالقدر الذي يبخر فيه الفرد من قيمة ذاته يعمل على تهمين وتبجيل كل ما يمت بصلة للفرد المتسلط والذي يغدو متحكما بالماضي والحاضر ويرسم المستقبل، ويسير الامر تدريجيا في اتجاه الانقسام بين الذات الحقيقية وبين السلطة الداخلية الانا العليا والتي تتشدد في الحساب وفي تأنيب الضمير وقد يتماهى الفرد مع السلطة حتى يصل لدرجة التتكر والرفض الكلي لها ومن ثم يعمم هذا التتكر والرفض على موقفه من بيئته الاجتماعية فهو لا يحترم امثاله ولا يعنز بالروابط التي تجمعها ضمن اطار المواطنة ويتماهى بقدر كبير نحو عبادة الفرد المتسلط وهو ما يفسر ولحد كبير الحنين عند نسبة لا بأس بها من العراقيين لماض يقوم على وجود جهاز امني وقمعي والترويج لفكرة وهي ان النظام الديمقراطي لا يتلاءم البتة مع الواقع المجتمعي العراقي.²

يغدو العراقي المعجب بزعيمة سواء كان سياسيا أو دينيا وقد انشطرت لديه القيم الإنسانية فيقوم بتوجيه كل القيم الإيجابية مثل القوة والشرف والنبالة والمنعة والتفوق للفرد المتسلط وكل القيم السلبية للذات المقهورة والتي تسعى للذوبان في ذات المتسلط لدرجة تفقد معها فرديتها وأصالتها الشخصية وعلى هذا الأساس فن الفرد المقهور لا يشعر ان هنالك إمكانية للعيش في ظل أجواء من الحرية والتبادل السلمي للسلطة وكذلك المكوث بحالة من الجمود والتخدر الذاتي والتي تعيقه عن كل إمكانية للمبادرة والحركة والتصدي لما يواجهه من مصاعب، ويشعر الفرد بحالة من النشوة بوجود مرحلة من الكسل والتبلد وانعدام المسؤولية وهو ما

¹ علاء عبد الرزاق، الازمة القيمية في المجتمع العراقي بعد العام 2003، العوامل والمؤثرات، ورشة علمية مقدمة لقسم دراسات الازمات، مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية، جامعة بغداد، 2015، ص 2-3.

² علاء عبد الرزاق، مصدر سبق ذكره، ص 5.

يدفعه لعد المرحلة التي كانت تشهد كبت للحريات بمثابة مرحلة مثالية يود العودة إليها أو تذكر معالمها مع انها كانت مرحلة شهدت سلباً لحريته وكرامته الشخصية¹.

خامساً: الانتظار وبيع الاحلام: دأبت الأنظمة الديكتاتورية في النطاق السياسي العربي على اتباع سياسة تقوم على بيع الاحلام لمواطنيها أي محاولة اقناع المواطنين بان أي اهداف تنموية او بشائر بالرفاهية مؤجلة حتى حين فتعتمد الانظمة الحاكمة العربية الى احاطة انجازاتها البسيطة اصلا مقارنة بإخفاقاتها بهالات من التضخيم والتزويق وتستخدم في كل الاحوال كذريعة لبيع المزيد من احلام العظمة الوطنية والرخاء الذي يسود وقد تشمل سياسة بين الاحلام هذه وعداً بتطبيق ديمقراطية حقيقة " في وقت ما، يخبئه ضمير المستقبل، وهو ما يعني وعودا بمستقبلية غير واضحة المعالم اذ لم يجري الاعداد لها في حاضر بائس، ويترادف مع بيع الاحلام تمسك فئات غالبية داخل المجتمع بانتظار عصر مثالي بعد ان افلت الحاضر وبناءه من ايدي القوى البناءة في المجتمع وضرب طوق حول المستقبل لحمته الغموض والابهام، الامر الذي جعل التمنيات بمستقبل افضل مجرد تمن لا ثقة له بتحقيقه ولا قدرة له على تنفيذه، وهذا يعكس بطبيعة الحال عدم فهم دقيق ومتأن لتداخل الأزمنة التاريخية من ماض وحاضر ومستقبل، فالزمان التاريخي الذي تتفاوت سرعته وكثافته من ناحية الامتلاء بالمضمون، فنجد في الزمان التاريخي عصوراً تاريخية متميزة من حيث بنيتها الممتلئة بمضامين التطور والتجدد، كما نجد عصوراً شديدة التسطح، تماماً كما مرّ الزمان الكوني بمراحل تطور تأرجحت بين التجانس والتفجر؛ والبنية الزمنية لا قيمة لها في حدّ ذاتها، بل تستمد قيمتها مما تحتويه من مضمون؛ ولذلك فبنية الزمان التاريخي لا تسير على وتيرة واحدة؛ لأنه يتغير حسب مضمونه التاريخي، كما أن تقييم الأبنية الزمنية نفسها يتم وفق ما تحمله من مضمون. بمعنى ان انتظار المستقبل او الرغبة بالعودة للماضي لا يحمل في ذاته سوى مضامين تخيلية كما ان المكان والظرف الاجتماعي يلقي بظلاله على الزمان ذاته، فحاضر قرية وادعة على ضفاف الغراف في جنوب العراق وكذلك رؤية المستقبل او تصور الماضي لدى أهلها يختلف بشكل كبير عن ماضي وحاضر وتصور المستقبل لحاضرة كبيرة كمدينة بغداد، كما ان الرغبة بالعودة للماضي قرينة اجتماعياً بالطبقات المسحوقة وغير القادرة على التعرف على رموز التقدم في التاريخ أو اكتشاف أي قيمة إيجابية في مساره قادرة على فتح الطريق نحو مستقبل افضل وفي هذه الحالة تكون عملية التقدم في التاريخ تسير بطريق العودة إلى عصر سابق حيث كان يعيش

¹ للتفصيل ينظر: ثامر عباس، تقديس الزعامة، دراسة في ظاهرة الكاريزما السياسية، بيروت، منشورات ضفاف، الدار البيضاء، منشورات الاختلاف، 2015، ص 10-11.

كل الناس متساويين سعداء ويكون المستقبل في هذه الحالة هو التطلع إلى عودة الجنة المفقودة للحياة الأرضية¹

سادساً: رمزية الزعيم والمنقذ: تبرز الحاجة لزعيم منقذ حينما يكون مجتمع ما في حالة من الظلم واليأس فكلما أصاب مجتمع من المجتمعات ظلم ويأس شديدين برزن إلى حيز الوجود فكرة البطولة والزعيم المنقذ، ولقد امنت تيارات دينية وفلسفية عديدة بان فكرة البطولة كامنة داخل فطرة الانسان مسبقاً ورابضة في كينونته ووجوده، فهي ليست من انشاء المجتمع أو ابتكاره بقدر ما هي منشئة له ومؤثرة فيه، ان الفكرة الأساسية التي يتمحور حولها البطل أو الزعيم المنقذ هي سعيه لإلغاء كافة الرموز التي كان الناس يقصدونها ويبدع رموزاً جديدةً يستمدّها من الواقع الجديد، وما يلبث وقت طويل حتى يُنشأ حوله جملة من الاساطير و الأوهام التي تخدع الجماهير وتضلّلها، ولقد اقترنت فكرة البطولة والزعامة المنقذة في المنظومة القيمية العراقية بكون البطل متميز بما يظهره غير الاقران والناس العاديين من حيث التنبؤ بولادته وطفولته وحدثاته وافعاله وأوصافه وانفاذه لشعبه ومن ثم وفاته واستمراره في قبره قريباً من الاحياء وروحاً مقدسة او شبه مقدسة، والبطل ليس انساناً معيناً بالذات يعيش وسط صراع حددته ظروف بعينها، انما هو رمز اخرجته الجماعة ليخوض بدلا عنها المعارك التي تعجز عن خوضها.²

ولقد شهدت مختلف الحقب التاريخية التي عاشها العراق وكذلك شتى أنواع التكوينات الاجتماعية صفات خارقة لأولئك الذين تقلدوا صفات الزعامة السياسية ومنها الادعاء بانتسابهم لأصول سلالية طاهرة وانتماءهم لأعراق معصومة بغية إضفاء طابع الجلال والقداسة على اشخاصهم وعلاقاتهم واسباغ مظاهر الشرعية الدينية والسياسية على مواقفهم وممارساتهم ومن ثم يدخل في روع المواطن العادي بان كل ما يقع له من مصائب وكل ما يعانیه من ويلات وما يواجهه من نكبات ليس حصيلة متوقعة لسوء تصرف الزعيم الرئيس او انحراف مساره او حتى فساد بطانته وانما هي النتيجة الطبيعية لقلّة الحظ وظلم القدر، وبمقابل هذه النظرة للزعامة المنقذة نشأ نمط من المجتمعات القطيعية الخائفة والخاضعة او التي اخضعت بفعل جهود مستمرة والتي استحالّت من كيانات فاعلة بذاتها الى أشياء منفعة يمكن تشكيل شخصيتها ونمذجة وعيها وفقاً لإرادة كل من يتزعم عليها بعد ان تكون قد فقدت الإحساس بالانا الاجتماعية وتجرد من كينونتها

¹ للتفصيل ينظر: ثامر عباس، تقديس الزعامة، دراسة في ظاهرة الكاريزما السياسية، بيروت، منشورات ضفاف، الدار البيضاء، منشورات الاختلاف، 2015، ص 10-11.

² للتفصيل ينظر، علاء عبد الرزاق، أزمة الهوية في الفكر العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص:213، ورحال بوبريك، عودة الهويات الجماعية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، الرباط، 2018، ص:7-8، وينظر أيضاً: روبرت ابريسكو وتيموثي بيرسون، الخلافة والسياسة الإسلامية العالمية، ترجمة: مروان محمد سعد الدين، الرياض، العبيكان للنشر والتوزيع، 2015، ص 9-65.

الإنسانية وغالباً ما تكون بحاجة ليس لمن يقودها فقط بعد ان أضاعت بوصلة الاتجاه وفقدت وضوح الرؤية وأظهرت عجزها عن بلوغ تطلعاتها بقدراتها الذاتية وتحقيقها بإرادتها الحرة، فبدأ توقها لشخصية معيارية مفارقة لها ومتسامية عليها إذ تظن أن شخصية الزعيم او المنقذ هي التي تعوضها عن مرارة الإحساس بالحرمان الاجتماعي وتنقذها من جحيم الشعور بالدونية الإنسانية.¹

ولعل المفارقة التاريخية ان النسبة الغالبة من العراقيين احسوا مع الفشل الذريع لانموذج الزعامة البعثية سواء في حرب العام 1991 او حرب الخليج الثانية 2003 ناهيك عن القمع والحرمان الذي عاشه المجتمع بان هنالك ضرورة لان تبقى مثل هذه الزعامة بعد ان فقدت كل مبرر لشرعية وجودها وبدأت مرحلة الحنين والتعلق برموز هذه المرحلة بعد امد ليس بعيد عن سقوطها وانهارها، فتم اتهام الشعب بخيانة قائده بدلاً من من اتهم القائد بالعجز عن الحفاظ على العراق ارضاً وشعباً ومقدرات وامكانيات، وهنا يبدو الفرق واضحاً بين المجتمعات السكونية والمجتمعات الحركية المتقدمة ففي الأخيرة والتي لا يشكل الإرث الحضاري والتاريخ والنظرة الماضية عبئاً على اشكال تصوراتها وانماط سلوكياتها، لا يتم باي حال تهويل وتقديس البطل او الزعيم بل احترامه فقط ولا تسعى كما تفعل المجتمعات السكونية الى تقديس وجود الزعيم واطلاقية ممارسته بدون انجاز حقيقي والحنين اليها بعد تداعياها او سقوطها.

سابعا: أزمة النظام الديمقراطي في العراق: سادت في العراق بعد العام 2003 ونتيجة لحقبة طويلة

من الحرمان السياسي للفئة الغالبة من الشعب العراقي سياسة محاصصة قامت على اساس اقتسام اجهزة الدولة بين القوى العراقية المتصارعة الشيعية والسنية والكردية وتوزيع مناصب الرئاسات الثلاث، وصولاً إلى بقية مؤسسات الدولة، واضحت المحاصصة الطائفية السياسية أحد أبرز سمات الدولة العراقية بعد العام 2003 وأدى استمرارها إلى تهديد أي بناء محتمل لدولة عراقية تقوم على المؤسسات ونظام الكفاءة في ادارة الدولة، ولعل التحدي الاكبر يكمن في عدم ركون هذه المحاصصة إلى التقسيم الحزبي وانما اتجهت إلى اعتماد المحاصصة الطائفية ويعود ذلك بطبيعة الحال لأسباب عديدة منها إن الاحزاب السياسية ذاتها كانت مستندة على اسس مذهبية أو عرقية أو انها تلتئم حول زعيم الحزب والذي قد يمثل كل طروحات وافكار الحزب بمعنى ان الحزب يكون ذو طابع شخصي ويحمل معه للحزب تأثيرات انتماءه العرقي أو المذهبي.²

¹ عباس لطيف، العشاء الأخير للطغاة، نقد العقل الاستبدادي، بغداد، دار الجواهري، 2012، ص 68-69.

² للتفصيل أكثر حول افراغ الاحزاب السياسية من طابعها السياسي وتحولها لأحزاب شخصية وعائلية ينظر: علاء عبد الرزاق، أزمة الهوية في الفكر العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص 143.

وبطبيعة الحال تمثل شخصنة مؤسسات السلطة واحدة من المعوقات الأساسية لوجود تحول ديمقراطي حقيقي في العراق ما بعد العام 2003 فالإطار المؤسسي الذي يميز البلدان التي خطت خطوات واسعة في الممارسة الديمقراطية والتي تحكمها مؤسسات مستقرة تركز على الدستور والقوانين ويكون الفرد فيها خاضعاً للقوانين أما في العراق فيتحكم الفرد بالمؤسسة والتي تكون غالباً مخترقة وعبرة عن مبان هشة يكون للفرد فيها علوية على القانون والمؤسسات، في حين إن المؤسساتية نمط من التفكير والذهنية التي تضع حداً بين ما هو شخصي وبين ما هو مؤسسي، ولما كانت السياسة العراقية تقوم على المحاصصة كان من الطبيعي أن يكون هنالك تداخل بين ما هو سياسي وبين ما هو مؤسسي فإذا كان الدور السياسي يمكن أن لا يقوم على الخلفية المهنية لأدائه، فإن الدور المؤسسي لا يمكن أن يقوم إلا بتوفر الخلفية المهنية والكفاءة التخصصية والمقدرة العلمية لإنجازه، فمن الممكن أن يقوم الحزب السياسي بأداء الدور السياسي في الوقت الذي تقوم به أجهزة الحكومة ومؤسساتها بأداء الدور المؤسسي وأي تداخل بين الدورين سوف يؤدي إلى انهيار مؤسسات الحكومة وفشلها في تحقيق المهام الملقاة على عاتقها.

إن الفشل والاختراق السياسي هو المساهم والفاعل الأكبر في تدمير النظام البنيوي للمجتمع ولا يوفر مثل هذا الفشل شرعية لفشل المؤسسات السياسية والبنى الإدارية فحسب بل ينشأ أزمة أخلاقية يشعر تشعب معها غالبية كبيرة داخل المجتمع بان الفساد السياسي وسيلة مثلى لتحقيق المكاسب ومثل هذا التدهور الأخلاقي يبدأ بإنتاج ذاته فيتقدم وينشأ حالات بعيدة عن العقل والمنطق والسليم ومنها العودة للنظام الديكتاتوري وتضخيم منجزاته مقارنة بالإخفاقات التي يشهدها النظام الديمقراطي أو التحول نحو النظام التعددي.

الخاتمة والاستنتاجات:

تعد مسألة العودة للماضي والمكوث فيه واحدة من أشهر الأمنيات التي اتفق عليها الخيال البشري وقد رسمت في أحيان كثيرة صور مثالية لهذا الماضي زوقت بفعل التباعد التاريخي عن مشاهده وأحداثه، والتبست بمفهوم الحنين للماضي مفاهيم عديدة منها الأصولية والبحث عن الأصالة والقدمية، وتنبت الإشكالية الخاصة بتحول الحنين للماضي لنوع من الازمة التي تعيشها المجتمعات المتحولة نحو بنىوية سياسية وثقافية جديدة ومنها المجتمع العراقي بعدم وجود حدود فاصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل وذلك بحكم وجود جملة من الأسباب التي جعلت الزمن التاريخي في هذه المجتمعات راكداً، لقد رسمت على الدوام صور غير واقعية عن الماضي وعد الماضي برمته بمثابة عصر ذهبي وتم التصور بان هنالك إمكانية لاستحضاره في الحاضر حتى ليصبح قوة فاعلة فيه متجاوزين البون الزمني الشاسع بين الماضي والحاضر، ومتجاهلين متطلبات الحاضر والتي هي بطبيعة الحال متغيرة ومتباينة بشكل كبير عن الظروف

التاريخية التي حدثت في الماضي والقت بظلالها عليه، وبمقابل الصورة غير الواقعية عن الماضي هنالك النظرة التاريخية والتي تعمل على وضع الماضي في سياقه التاريخي ودراسته من ناحية نسبية بعده مرحلة انتهى عهدها وتم تجاوزها تدريجياً حتى أوصلتنا للحاضر.

ولا يمكن الادعاء بأي حال من الأحوال بان الماضي قد تم تجاوزه بشكل كامل وان بالإمكان الحاضر ان يتخطى الماضي إذ ان الحقيقة هي ان الماضي يتواجد في الحاضر بطريقة او بأخرى عن طريق التواصل مع العناصر الخلاقة في هذا الماضي والتي يمكن ان يمتد تأثيرها الإيجابي في الحاضر ومثل هذا التواصل مع الماضي هو الذي يسمح بتجاوزه لمرحلة أمثل وصولاً للحاضر والذي يحمل بطياته الجديد والتممايز والذي تتطلبه ظروف الحاضر المتغيرة. وبالقدر الذي يلعب فيه الماضي دور في رسم نظرنا للحاضر يلعب الحاضر هو الآخر دور رئيسي ومحوري في توجيه الأنظار والتركيز على الماضي، فمن الممكن ان نستقرأ الماضي من منظور مستقبلي لان الوعي التاريخي هو الذي يمدنا بالقدرة على التبصر برؤية الماضي والذي لن يغدو بأي حال من الأحوال مجرد تراكم للأحداث التي جرت في زمن ما بل هو ماضٍ ينطوي على لحظات وعي ولذلك يغدو بمثابة تراث ثقافي يمكن ان يدفع بالمسيرة التاريخية لاي مجتمع من المجتمعات نحو الامام كما ان يضم في ذات الوقت حقبةً زمنية خالية من أي انجازٍ او معنى او انها كانت بمثابة ذاكرة مؤلمة لعدد كبير من افراد المجتمع وهنا لن يعمل الحاضر على الدفع بحركة التاريخ نحو الامام بقدر ما يسعى لعرقلة واعاقته عن التقدم بل وارجاعه للخلف ومن ثم الوقوع بمهاوي التخلف والظلامية.

ان الوعي التاريخي بالحاضر وفهمه فهماً عميقاً هو الذي يحدد توجه المجتمعات الإنسانية ومنها المجتمع العراقي نحو الماضي أو المستقبل فلو تصورنا ان الحاضر غداً مثمراً ومبدعاً وملهماً فانه يفتح الافاق نحو مستقبل واعد ويدخل مع الماضي أيضاً بعلاقة جدلية واستمد منه ما يدفعه لإغناء حركته والمضي قدماً للأمام، ولكن اذا كان الحاضر يشهد حالة من البؤس والتردي وخالياً من الابداع والابتكار بمختلف المجالات كما هو الحال مع الواقع العراقي فانه يتخذ من الماضي والحنين اليه بديلاً عن أي محالة جادة لإصلاح الحاضر او ما يمكن التعبير عنه بانه لن يكون هنالك معنى يمكن اضافؤه على الحاضر الا بالرجوع الى الماضي بمعنى ان الماضي يكون حاضراً بقوة في الزمن الحالي بكل صراعاته ومآسيه ومحاولة استدعاءه تتم تحت شعار الزمن الجميل والذي يعني عدم قدرة أبناء اليوم على جعل زمنهم جميلاً ومثمراً فهنا نتوقف حركة التاريخ عند مرحلة ماضية ولن تكون هنالك معالم حياة طبيعية فالشعب الذي لا يتمكن من العيش بظل حياة فاعلة سوف يبقى متغنياً بماضٍ لم يقم أصلاً بالمساهمة فيه، ولا استدعاء اللحظات المثمرة فيه.

ان عدم القدرة على استكشاف معالم القوة والنضج في الماضي تدفع نحو تمجيد الماضي بدون مراجعة
مراحل الزمنية مراجعة تقوم على النقد والتمحيص والاقتصار على الاستعانة بمقومات الماضي لمواجهة
التغيرات المستجدة في الحاضر بمعنى غياب الرؤية النقدية للتراث الثقافي واستكشاف الإمكانيات الكامنة
في الماضي والتراث والتي من الممكن القاء الضوء عليها وتطويرها بما يلاءم الحاضر ويغنيه هنا سوف
يختلط ما هو دافع للتقدم او كبح نحوه بالزمن الماضي واذا ما عرفنا بان الماضي بالنسبة لقطاع كبير من
العراقيين مؤلم ومأسوي في حين يكون جميلا لقطاع كبير اخر يصبح التطلع نحو الماضي املا وهدفاً يضيع
بينه الماضي ويفقد الحاضر قدرته على الابداع.

المصادر والمراجع

- البان ج – ويدجيري:- المذاهب الكبرى في التاريخ – من كونفوشيوس الى توينبي ترجمة. د.ذوقان قرقوط-
دار القلم، بيروت، 1973.
- الحبيب الجنحاني:- التعريب والأصالة الثقافية والمعاصرة، شؤون عربية ، معهد البحوث والدراسات العربية
، جامعة الدول العربية ، تونس، ع(15)، أيار ، 1982.
- ثامر عباس، تقديس الزعامة، دراسة في ظاهرة الكاريزما السياسية، بيروت، منشورات ضفاف، الدار
البيضاء، منشورات الاختلاف، 2015 .
- رحال بوبريك، عودة الهويات الجماعية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة
والعلوم الإنسانية، الرباط، 2018.
- روبرت ابريسكو وتيموثي بيرسون، الخلافة والسياسة الإسلامية العالمية، ترجمة: مروان محمد سعد
الدين، الرياض، العبيكان للنشر والتوزيع، 2015.
- سيار الجميل:- التحولات العربية ، إشكاليات الوعي وتحليل التناقضات وخطاب المستقبل، الاهلية للنشر
والتوزيع ، عمان- 1997 .
- طه جابر العلواني:- الازمة الفكرية المعاصرة ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، فيرجينيا، الولايات
المتحدة، (1989).
- طه جابر العلواني :- إصلاح الفكر الإسلامي، مدخل الى نظم الخطاب في الفكر الاسلامي المعاصر، المعهد
العالمي للفكر الاسلامي ، فيرجينيا، الولايات المتحدة ، 1995 .
- عباس لطيف، العشاء الأخير للطغاة، نقد العقل الاستبدادي، بغداد، دار الجواهري، 2012 .
- عبد الله العروي:- ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (1984) .

علاء عبد الرزاق، الهوية العربية والإسلامية، رؤى التقليديين وطروحات المحدثين، عمان، دار
أمجد، 2019.

علاء عبد الرزاق، ازمة الاندماج في المجتمع العربي، العراق نموذجاً، بحث مقدم للمؤتمر السنوي لكلية
العلوم السياسية، الجامعة المستنصرية، 2015.

علاء عبد الرزاق، الازمة القيمية في المجتمع العراقي بعد العام 2003، العوامل والمؤثرات، ورشة علمية
مقدمة لقسم دراسات الازمات، مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية، جامعة بغداد، 2015.

علاء عبد الرزاق، ازمة الهوية في الفكر العربي المعاصر بين الاصاله والمعاصرة، عمان، دار
أمجد، 2017.

علاء عبد الرزاق، الصراع المذهبي في العراق: اثاره السياسية وابعاده الاجتماعية، عمان، دار امجد-2018.
علاء عبد الرزاق، الفعل التاريخي العراقي، دراسة في المدى الزمني والاثر، حلقة نقاشية مقدمة لقسم
دراسات الازمات، مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية، جامعة بغداد، 2021 .

علاء عبد الرزاق، ازمة الدولة الحديثة في المجتمع العربي في ضوء نظرية العنف الرمزي ، العراق
نموذجاً، ورشة عمل مقدمة لقسم دراسات الازمات، مركز الدراسات الاستراتيجية، جامعة بغداد، 2022.
علي حسين الجابري:- فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر- جدلية الأصالة والمعاصرة – دائرة
الشؤون الثقافية العامة – وزارة الثقافة والأعلام ، بغداد، 1993.

علي القرشي:- نحن والغرب، قراءة في التمركز الاوربي وتجلياته في المجال العربي والإسلامي، المستقبل
العربي، العدد(196)، السنة(18)، حزيران، 1995

كاريث ستانسفيلد، العراق، الشعب، التاريخ والسياسة، الامارات، مركز الامارات للدراسات والبحوث
الاستراتيجية

ياسر غالب أحمد، ازمة الفعل السياسي في العراق مازق الحنين للديكتاتورية، بغداد، مركز البيان للدراسات
والتخطيط .



**II. Uluslararası Karşılaştırmalı
Kültür Araştırmaları Kongresi
Tam Metin Bildiri Kitabı**

Editör:
Hacı Duran & Ashour Sarqama